

ELISA ESTÉVEZ LÓPEZ*
NURYA MARTÍNEZ-GAYOL FERNÁNDEZ, ACI**

«ESCUCHAR, DIALOGAR Y DISCERNIR» CON LAS MUJERES. RETOS DE UNA IGLESIA SINODAL

Fecha de recepción: 03 de noviembre de 2021

Fecha de aceptación: 12 de diciembre de 2021

RESUMEN: En este artículo hemos querido señalar algunos de los retos ante los que se encuentra hoy una Iglesia llamada e involucrada en un camino sinodal que reclama de ella un ejercicio mucho más exigente de «escucha, diálogo y discernimiento», en particular, con las mujeres que la conforman, y con las mujeres en general. «Escucha y diálogo», en primer lugar, con las mujeres en la diversidad de contextos y culturas (reto 1), y sobre las cuestiones emergentes que afectan sus vidas (reto 2); y «discernimiento», en segundo, de su contribución en los ámbitos y procesos de toma de decisiones en la Iglesia (reto 3), así como de una necesaria revisión de la cuestión de los ministerios (reto 4). Condiciones de posibilidad ineludibles, para avanzar hacia el futuro como una verdadera Iglesia sinodal, de las que brotan estos desafíos que no pretendemos analizar, pero sí mostrar con seriedad y responsabilidad, la urgencia de reflexionar y dejarnos transformar por ellos.

PALABRAS CLAVE: mujeres; sinodalidad; corresponsabilidad; participación; ministerios.

* Universidad Pontificia Comillas: eestevez@comillas.edu;
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8615-8583>

** Universidad Pontificia Comillas: ngayol@comillas.edu;
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5194-6328>

**«Listen, Dialogue and Discern» with Women.
Challenges of a Synodal Church**

ABSTRACT: In this article we have wanted to point out some of the challenges faced today by a Church called and involved in a synodal journey. It demands from Church a much more demanding exercise of «listening, dialogue and discernment», in particular with women. «Listen and dialogue», firstly, with women in the diversity of contexts and cultures (challenge 1), and on emerging issues that affect their lives (challenge 2); and «discernment», second, of their contribution in the areas and processes of decision-making in the Church (challenge 3), as well as a necessary review of the question of ministries (challenge 4). Inescapable conditions of possibility, to move towards the future as an authentic synodal Church, from which these challenges spring forth, which we do not intend to analyze, but we do show with seriousness and responsibility, the urgency to reflect and allow ourselves to be transformed by them.

KEY WORDS: women; synodality; co-responsibility; participation; ministries.

En el encuentro con el Resucitado, María Magdalena recibe un encargo: «Ve y di a mis hermanos...», lo que ella hace inmediatamente (Jn 20,17-18). La misión recibida le confiere autoridad (*apostola apostolorum*¹, fue llamada en los orígenes cristianos) y junto con la experiencia del Resucitado que tuvieron, además, otros discípulos (varones y mujeres) comienza para la Iglesia naciente un camino de comunión en la diversidad y de misión que, con dificultades, se fue haciendo realidad en distintas culturas y lugares. La dignidad bautismal y la amistad con Cristo hace de todos los miembros de la Iglesia «*synodoi*», compañeros de viaje². El protagonismo inicial de las mujeres en este caminar de las comunidades cristianas fue paulatinamente ocultado y discutido a partir del siglo II d. C. al optar por un modelo eclesial como el reflejado en las cartas Pastorales. A partir de entonces y de formas diferentes, los reclamos femeninos de una mayor participación en diferentes ámbitos eclesiales no se han dejado de escuchar.

¹ Cf. Hipólito de Roma. *De Cantico*, 24-25. Citado por Paul-Marie Guillaume. «Mari-Madeleine (sainte)». En *Dictionnaire de Spiritualité*, tomo X, col. 559. Paris: Beauchesne 1964. Consultado el 1 de noviembre de 2021. <http://beauchesne.immanens.com/appli/article.php?id=6003>.

² Cf. Ignacio de Antioquía. *Ad Ephesios*, IX, 2, citado por Comisión Teológica Internacional. *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia* [2 de marzo de 2018], 25.

El objetivo de este artículo es señalar algunos de los desafíos que plantea en la actualidad la situación de las mujeres en la Iglesia. Nuestra reflexión se enmarca teniendo en cuenta, en *primer lugar*, el camino hacia una Iglesia sinodal que el papa Francisco está impulsando desde el comienzo de su pontificado, y que constituye el tema central del nuevo sínodo, inaugurado el 9 de octubre de 2021: «Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión». La invitación a «caminar juntos» como «lo que mejor realiza y manifiesta la naturaleza de la Iglesia como Pueblo de Dios peregrino y misionero»³, supone recrear modos de comunión que se plasmen en formas de vivir y obrar que acrediten la inclusión y participación de todos y todas, el reconocimiento de la riqueza y variedad de dones y carismas, la creación y fortalecimiento de espacios eclesiales donde se ejercite la escucha, el diálogo y el discernimiento en común.

En esta nueva coyuntura eclesial, en la que el papa invita a todo el pueblo de Dios a *discernir* un nuevo modelo eclesial para el siglo XXI⁴, es ineludible repensar cómo visibilizar y reconocer de manera efectiva y práctica a una parte significativa de toda la comunidad, las mujeres. Desde los comienzos del cristianismo las mujeres *somos* Iglesia y así *lo hemos seguido siendo* en el transcurrir de los siglos⁵. Sin embargo, a lo largo de la historia las mujeres han quedado relegadas en un modelo de Iglesia piramidal y marcada por el clericalismo, lo que ha tenido consecuencias negativas para la participación inclusiva y corresponsable de las mujeres en la vida y la misión de la Iglesia⁶. Este camino de sinodalidad, «el que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio», es una nueva oportunidad para dialogar con las voces de las mujeres que en los distintos contextos demandan la necesidad de ser escuchadas y entrar a formar parte de los

³ Francisco. “Discurso en la Conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los obispos” (17 octubre 2015).

⁴ Rafael Luiciani. “Del Sínodo sobre sinodalidad a la sinodalización de toda la Iglesia. Hacia una reconfiguración eclesial a la luz de la sinodalidad”. *Iglesia Viva* 287 (2021): 98.

⁵ Cf. Natalie K. Watson. *Introducing Feminist Ecclesiology*. Sheffield: Sheffield Academic, 2002, 1, quien se hace eco de una expresión de Elisabeth Schüssler Fiorenza. “Gather Together in My Name... Toward a Christian Feminist Spirituality”. En *Women Moving Church*, editado por Diann Neu, y Maria Riley, 11-25. Washington: Centre for Concern, 1982.

⁶ Cf. Elizabeth A. Jonhson. *Rico en misericordia. Teología al servicio del pueblo de Dios*. Santander: Sal Terrae, 2016, 236-248.

diálogos, el discernimiento comunitario y el proceso de toma de decisiones para caminar como Pueblo de Dios en misión.

En *segundo lugar*, la pregunta sobre los cambios eclesiales que todavía hoy son necesarios para dar carta de ciudadanía a las experiencias y pensamiento de las mujeres requiere de otro marco: las transformaciones que desde comienzos del siglo XX se han producido en las sociedades actuales en cuanto a la participación y liderazgo de las mujeres en la marcha de las mismas, la redefinición de los roles e interacción entre varones y mujeres, las luchas y reivindicaciones femeninas, así como también los aportes conceptuales que los múltiples feminismos vienen realizando en los distintos campos del conocimiento. Una «Iglesia en salida» está llamada a salir al encuentro de los signos de los tiempos y dialogar con ellos a la luz del evangelio, sin situarse a la defensiva ni estar en una actitud que solo vea riesgos y errores en las demandas de las mujeres por una mayor justicia e igualdad (cf. CV 41-42). Los fuertes cambios culturales y sociales de las sociedades globalizadas, con sus aportes, ambigüedades y contradicciones, plantean interrogantes, aportan luces, alertan de retos, etc., con los que la Iglesia necesita dialogar para seguir roturando el camino sinodal en el que está embarcada. Esto supone atreverse a repensar teológica y pastoralmente su propia autoconciencia colectiva como Iglesia formada por varones y mujeres, su forma de vivir las relaciones eclesiales y las mediaciones estructurales actuales, atendiendo a la construcción social y cultural de las diferencias entre hombres y mujeres y tomando en serio la experiencia de las propias mujeres⁷.

⁷ Cf. Serena Noceti. “Reformas que queremos las mujeres en la Iglesia”. En *Reforma y reformas en la Iglesia. Miradas críticas de las mujeres cristianas*, editado por Mireia Vidal i Quintero, 112-115. Estella: Verbo Divino, 2018; Virginia Azcuy. “Hacia una nueva imaginación sobre el laicado y las mujeres en la Iglesia”. *Teología* 42 (2005): 546-547. Sigue resonando con fuerza el texto de Pablo VI en la *Ecclesiam Suam* 3 y retomado por Francisco en la *Evangelii gaudium* 26: «La Iglesia debe profundizar en la conciencia de sí misma, debe meditar sobre el misterio que le es propio [...] De esta iluminada y operante conciencia brota un espontáneo deseo de comparar la imagen ideal de la Iglesia —tal como Cristo la vio, la quiso y la amó como Esposa suya santa e inmaculada (cf. Ef 5,27)— y el rostro real que hoy la Iglesia presenta [...] Brota, por lo tanto, un anhelo generoso y casi impaciente de renovación, es decir, de enmienda de los defectos que denuncia y refleja la conciencia, a modo de examen interior, frente al espejo del modelo que Cristo nos dejó de sí».

1. PARTE I. ESCUCCHAR Y DIALOGAR

1.1. RETO 1. ESCUCCHAR Y DIALOGAR CON LAS MUJERES EN LA DIVERSIDAD DE CONTEXTOS Y CULTURAS

La escucha y el diálogo de la Iglesia no puede ser con «la mujer» en singular, como si su identidad fuese homogénea, uniforme, estandarizada, pura e inmutable. No existe la mujer en singular, sino mujeres al plural, cuyas identidades se conforman en una compleja red de pertenencias, referencias y vínculos, y cuyos contextos cotidianos se entretajan con diferentes experiencias familiares, profesionales, políticas, sociales, económicas, espirituales, etc. Los relatos y discursos (sociales, filosóficos, teológicos, etc.) que anclan sus raíces en identidades universales, ideales, abstractas y fijas, construidas, además, con un fuerte sesgo heteropatriarcal, han ocultado y dejado al margen las vidas concretas y contextuales no solo de muchos hombres, sino también de las mujeres, con sus sufrimientos, vulnerabilidad y con sus capacidades.

Hoy las identidades de hombres y mujeres son híbridas y los mundos plurales. Cada hombre y mujer, a lo largo de su trayectoria vital, y fruto de las interacciones con otros/as, se relaciona con múltiples tradiciones, historias, espiritualidades o religiones en un proceso complejo, y no exento de tensiones y conflictos, que dura toda la vida⁸. El paradigma ha cambiado radicalmente. La fluidez, variedad e hibridación cultural están presentes en la configuración de las subjetividades y las identidades, que son hoy más deslocalizadas y no homogéneas. Nuestra identidad, en expresión de Maalouf, «está constituida por infinidad de elementos que evidentemente no se limitan a los que figuran en los registros oficiales»⁹, o somos, en palabras de Zubero «un haz de pertenencias entrelazadas no siempre coherentes»¹⁰. En nosotros confluyen diferentes marcas de identidad (edad, raza/etnicidad, clase social, religión, orientación sexual y otras muchas). Los contextos cotidianos y las culturas son ámbitos configuradores de la identidad contribuyendo a que cada mujer y cada varón se perciba con consistencia y se oriente en la organización de sus

⁸ Cf. Joaquín García Roca. «La construcción de la laicidad en la sociedad española. La necesaria deconstrucción». *Iglesia Viva* 221 (2005): 43.

⁹ Amin Maalouf. *Identidades asesinas*. 5.ª ed. Madrid: Alianza, 2012, 20.

¹⁰ Imanol Zubero. «¿Y tú quién eres?». https://elpais.com/diario/1999/11/08/paisvasco/942093599_850215.html

relaciones con los demás, en las interacciones sociales y en la relación con el cosmos y con Dios¹¹.

De ahí que el desafío de una iglesia sinodal en escucha atenta y en diálogo fecundo con las mujeres actuales pide tomar en cuenta los diversos «espacios de intersección» que configuran sus identidades, los mestizajes culturales, rompiendo con esencialismos que las encasillan en un modelo antropológico descontextualizado, al margen de los diferentes patrones culturales que integran sus identidades en proceso. Más aún, la Iglesia a la que, en distintos momentos se ha calificado de «experta en humanidad»¹², no puede llegar a serlo si no escucha y comprende las múltiples necesidades, preguntas y aspiraciones de las mujeres, la mitad de la humanidad, si no abre un diálogo cordial y encarnado con la pluralidad y la singularidad del entramado existencial y creyente que constituye las vidas de las mujeres —también de los varones—. El camino pasa por «escuchar a todos y no solo a algunos que le acaricien los oídos» (EG 31), por «generar procesos de encuentro, procesos que construyan un pueblo que sabe recoger las diferencias» (FT 217), y «reconocer al otro el derecho a ser él mismo y de ser diferente» (FT 218).

Pero esta escucha lleva, además, a dialogar necesariamente, como Pablo VI afirmaba en la *Evangelii Nuntiandi*, ampliamente retomada por Francisco en su Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium*, con «los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad» (EN 19), que no son universales, sino contextuales, que no tienen solo como punto de referencia y comprensión las vidas y modos de pensar, sentir y valorar de los varones, sino también de las mujeres, no solo las de los clérigos, sino también las de *todos* los demás fieles, no solo de la Iglesia occidental, sino de todas las Iglesias particulares repartidas por todos los lugares del mundo. Este diálogo es una nueva apuesta de inculturación de la fe que desarrolla la convicción expresada con tanta fuerza por Pablo VI: «el reino que anuncia el Evangelio es vivido por hombres profundamente vinculados a una cultura y la construcción

¹¹ Cf. Andrés Tornos. *Inculturación. Teología y método*. Madrid-Bilbao: Universidad Pontificia Comillas-DDB, 2001, 31-42.

¹² Cf. Pablo VI en la ONU a los representantes de las naciones (4 de octubre de 1965). El mensaje que ofrece como «experto en humanidad» hay que entenderlo como quien se especializa en seguir aprendiendo y no como quien ya lo sabe todo sobre la humanidad.

del reino no puede por menos de tomar los elementos de la cultura y las culturas humanas» (EN 20). La Iglesia —nos recuerda el papa— se encarna de modo original en cada lugar del mundo, de manera que adquiere multiformes rostros que manifiestan mejor la inagotable riqueza de la gracia (QA 6)¹³, y lo que así se dice de los pueblos, puede y debe afirmarse también de las mujeres.

La comunión en la Iglesia está llamada a tener un rostro poliédrico «que refleja la confluencia de todas las parcialidades que en él conservan su originalidad» (EG 236), y para ello está llamada a apreciar, respetar, proteger y dialogar con todas las diferencias y particularidades (contextuales, ideológicas, espirituales, pastorales, de género) que se integran cordialmente en la comunidad eclesial y la enriquecen¹⁴. Esta visión poliédrica de una Iglesia sinodal pasa necesariamente por atreverse a escuchar y mirar con empatía las realidades del mundo contemporáneo desde y con las mujeres, en su gran diversidad étnica, cultural, social, económica y de orientación sexual, y por establecer un diálogo abierto y respetuoso con las diferentes vivencias, expresiones y reflexiones de la fe de las mujeres, como expresión de una fe inculturada. De esta manera, la Iglesia, guiada por el Espíritu, va haciendo el camino como «pueblo con muchos rostros» (EG 115-118), en «multiforme armonía» (EG 117) y haciendo realidad la «unidad en la diferencia» (EG 139). La escucha y acogida de la sabiduría de Dios a través de las mujeres expresa el reconocimiento del *sensus fidei* de cada mujer y hombre bautizado y el ejercicio del *sensus fidelium* del conjunto de los bautizados, convocados a vivir la fe como pueblo peregrino hacia Dios (*sensus populi*)¹⁵.

¹³ Su catolicidad se realiza en el modelo de una *comunidad de comunidades*, al estilo del modelo eclesial en los orígenes cristianos. Cf. Agenor Brighenti. “Sinodalidad eclesial y colegialidad episcopal. El referente del estatuto teológico de las conferencias episcopales”. En *La sinodalidad en la vida de la Iglesia. Reflexiones para contribuir a la reforma eclesial*, editado por Rafael Luciani, y Maria del Pilar Silveira, 100. Madrid: San Pablo, 2020.

¹⁴ «La dimensión sinodal de la Iglesia implica la comunión en la tradición viva de la fe de las diversas iglesias locales entre ellas y con la Iglesia de Roma». (Comisión Teológica Internacional. *La sinodalidad*, 52; LG 23).

¹⁵ Cf. Rafael Luciani. “Reforma, conversión pastoral y sinodalidad. Un nuevo modo eclesial de proceder”. En *En camino hacia una Iglesia sinodal. De Pablo VI a Francisco*, editado por Rafael Luciani, y Teresa Compte (coords.), 176-181. Madrid: Fundación Pablo VI - PPC, 2020.

La vocación de la Iglesia al diálogo con el mundo —y con una parte significativa del mismo, como son las mujeres— requiere hoy, por consiguiente, cultivar y fomentar un nuevo modo de dialogar: contextual, interdependiente e integral, dialógico, vital y sentiente, abierto e itinerante, capaz de ir más allá de la superficie de las cosas, creativo, propositivo, dinámico y multifacético, liberador y comprometido¹⁶ que, además, reconozca los diversos tipos de inteligencia y desarrolle habilidades para gestionar la diversidad, la complejidad y el conflicto.

Un ejemplo concreto de cómo realizar esta escucha y este diálogo, y del que la Iglesia puede aprender, es el modo de hacer teología por parte de las teologías feministas que han partido siempre de las concretas experiencias de vida de las mujeres, de sus modos de interpretarlas y darles sentido. Ese fue el lugar hermenéutico tanto para su reflexión teológica como para su praxis en las comunidades cristianas. Al comienzo (años sesenta y setenta del siglo pasado), estuvo muy ligado a las situaciones concretas de las mujeres blancas, de clase media y occidentales (Estados Unidos y Europa). Pero muy pronto, y en línea con otras teologías contextuales (Teología Negra, Teología de la Liberación en América Latina), surgieron nuevas reflexiones teológicas que priorizaron la situación de las mujeres, doble o triplemente marginadas (*Womanista*, realizada por mujeres norteamericanas negras, *Mujerista*, elaborada por las mujeres hispanas). Estas denunciaron la homogeneidad de clase y racial y pidieron *incorporar las categorías culturales y liberadoras*, que tomaran en cuenta y dialogaran con la realidad de la inmensa mayoría de las mujeres en condiciones de pobreza y que, además, eran marginadas por sus raíces culturales y étnicas.

Sin necesidad de entrar a hacer historia de la evolución en la teología feminista, basta haber fijado la mirada en estos primeros años y constatar que esta sigue siendo la característica de las diversas teologías feministas en la actualidad. Sus reflexiones ponen de relieve las implicaciones de la globalización en la definición de los contextos y sus dinámicas homogeneizadoras y de asimilación al sistema dominante, los desafíos de pensar la realidad y transformarla o el reto que plantean a las iglesias la identidades híbridas, el carácter complejo de las relaciones de poder, los desafíos de la interculturalidad crítica, etc. Asimismo, la ruptura con posiciones

¹⁶ Cf. Diana de Vallescar. *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*. Madrid: Covarrubias, 2000, 335-379.

euro-usa-céntricas se percibe en la deconstrucción y erradicación de los modelos y conceptos colonizadores con los que se vive, reflexiona y celebra la fe; se observa igualmente en la recuperación de los saberes religiosos y espirituales de las propias tradiciones de los pueblos sometidos. La crítica al eurocentrismo se advierte también en la sensibilidad por cuestiones como el diálogo interreligioso, ya que las teólogas, sobre todo, asiáticas y africanas, viven en contextos, no solo multiculturales, sino multirreligiosos, en los que cotidianamente conviven y con quienes necesitan dialogar. Cabe destacar, además, las llamadas espiritualidades del sur, por ejemplo, en Latinoamérica, que reconocen y dialogan con lo sagrado en cada realidad y cada ser vivo.

1.2. RETO 2. INCORPORAR AL PENSAMIENTO TEOLÓGICO Y A LA PRAXIS PASTORAL NUEVAS PREGUNTAS Y ABORDAJES EN DIÁLOGO CON CUESTIONES EMERGENTES EN LOS CONTEXTOS CONTEMPORÁNEOS QUE AFECTAN A LAS VIDAS DE LAS MUJERES

El momento histórico que vivimos pide a la Iglesia entrar en «una nueva etapa evangelizadora» (cf. EG 1), vivirse allí donde los cristianos están presentes en un «estado permanente de misión» (EG 25). Los desafíos contemporáneos a los que se enfrenta la Iglesia del siglo XXI son muchos y de un gran calado, y desde luego no quedan limitados a la disminución de sus miembros, entre ellos muchas mujeres (especialmente en Occidente), que no se sienten plenamente reconocidas como sujetos en ella. Tomar en serio la complejidad de las sociedades actuales, la palabra que las distintas ciencias tienen sobre lo humano, el pluralismo ético, la cultura de la globalización que va impregnando todas las esferas de la vida y que no infrecuentemente toma el rostro de la «cultura del descarte», el cambio a centros de poder multipolar que, sin embargo, no ha abolido las desigualdades e injusticias, la resistencia creativa de las culturas no occidentales, la creciente sensibilidad por lo que está ocurriendo en el planeta, etc., pasa por atreverse a escuchar, dialogar y discernir cuál es la palabra creyente que la Iglesia puede ofrecer hoy en nuestro mundo. Ante la multiplicidad de retos, la postura de la Iglesia puede ser la de replegarse en las propias seguridades, optar por una rigidez autodefensiva, preocupada por ser el centro y ostentar toda la verdad, o bien, ser una Iglesia encarnada y, por ello, también accidentada, manchada y herida por salir a la calle a anunciar el evangelio (cf. EG 45.49).

En este camino de una Iglesia sinodal en salida que se sabe enviada a anunciar la Buena Nueva del evangelio en los contextos actuales, la teología tiene una función específica «mediante la escucha de la Palabra de Dios, la inteligencia sapiencial, científica y profética de la fe, el discernimiento evangélico de signos de los tiempos, el diálogo con la sociedad y las culturas al servicio del Evangelio» y, en línea con el camino sinodal emprendido, también está invitada a «hacer teología en forma sinodal» *promoviendo entre los teólogos/as la capacidad de escuchar, dialogar, discernir e integrar la multiplicidad de las instancias y de los aportes*¹⁷.

En esta dirección, y sin ánimo de reflejar toda esa pluralidad de instancias y aportes, uno de los desafíos en muchos ámbitos teológicos es entrar en diálogo con las teologías feministas que abordan nuevas temáticas, interrogantes, plantean críticas y se abren a nuevas perspectivas conceptuales y metodológicas. Desde hace décadas estas teologías se vienen desarrollando con mucha fuerza en todos los continentes y en ellas destaca, además de su carácter contextual, la metodología interdisciplinar, la preocupación central por la relación crítica entre teoría y práctica y su compromiso por concretar cambios liberadores a todos los niveles de experiencia. En su discurso se percibe y se explicita el camino ecuménico entre teólogas, y también algunos teólogos. En contextos como África, Asia y América, se aprecia el diálogo igualmente con otras tradiciones religiosas y espirituales, así como una apuesta por repensar críticamente todos los mecanismos ideológicos, estructurales, sociales, económicos y religiosos que amenazan la vida digna y justa para las mujeres, desarrollando igualmente un pensamiento teológico y una praxis pastoral y espiritual que aliente a vivirse como Iglesia pueblo de Dios que camina en comunión y que transparenta que «todos somos uno en Cristo» (Gal 3,28).

Característica de estas teologías es la interlocución crítica constante con otras aproximaciones teóricas y el trabajo interdisciplinar que enriquece sus posicionamientos teológicos y contribuye a una inculturación de la fe en las sociedades contemporáneas, sin eludir ni pasar superficialmente por las cuestiones candentes. En este artículo apuntamos a tres de los focos de investigación que en la actualidad se reflejan en numerosas publicaciones, y debates teológicos en jornadas, congresos, etc.: las

¹⁷ Comisión Teológica Internacional. *La sinodalidad*, 75.

teologías feministas postcoloniales, decoloniales y ecofeministas¹⁸. Sus aportes plantean desafíos con los que es necesario dialogar, debatir y discernir, previo un conocimiento en profundidad de sus posicionamientos. Estos no pueden ser indiferentes en el camino de una Iglesia sinodal en misión y en la reflexión teológica que lo acompaña.

1.2.1. Teologías feministas postcoloniales y decoloniales

El colonialismo no es un hecho del pasado, sino que pervive bajo otras formas y se disfraza de múltiples maneras en las sociedades contemporáneas (neocolonialismo), y al que muchos ponen el nombre de «globalización». Esta ha penetrado en las mentalidades, las lógicas y los imaginarios sociales, también en las subjetividades (blanco, occidental, heterosexual, patriarcal), en la forma de situarse en el mundo, y en las epistemologías, y ha provocado nuevas formas de desigualdad, minimización, inferiorización, subalternización, negación de todos los grupos, saberes, cosmovisiones y búsquedas que no asuman y respondan a la lógica colonizadora¹⁹.

Frente a las lógicas y prácticas del colonialismo, presentes en la sociedad, las culturas, la educación, la política, etc., por un lado, el proyecto postcolonial surge, como afirma Homi K. Bhabha, «del testimonio colonial de los países del tercer mundo y de los discursos de las “minorías” dentro de las divisiones geopolíticas de este y oeste, de norte y sur». En la base de sus presupuestos, la conciencia de las desigualdades y violencias sufridas por personas y pueblos enteros, la exclusión de sus historias, modos de concebir, interpretar, valorar, sentir y actuar, así como la necesidad de visibilizar los márgenes y los mecanismos de poder existentes. Las corrientes postcoloniales se ocupan de analizar «las fuerzas desiguales y desequilibradas involucradas en la contienda por la autoridad política y social en el orden del mundo moderno», e «intervienen en los discursos ideológicos de la modernidad que intentan dar una “normalidad” hegemónica al desarrollo desigual y a las historias diferenciales, a

¹⁸ No es objeto de este artículo profundizar ni analizar la diversidad ni los posicionamientos de estas teologías, sino simplemente nombrarlas y poner de manifiesto la necesidad de dialogar con ellos.

¹⁹ Cf. Vera María Candau. “Educación descolonizadora: construyendo caminos”. *Nuevamerica* 149 (2016): 7-8.

menudo desfavorecidas, de las naciones, las razas, las comunidades y los pueblos»²⁰. Los posicionamientos decoloniales, por su parte, han puesto su foco en un saber desde la periferia, recuperando pensamientos, acciones y nuevos enfoques epistémicos y planteando alternativas a las formas actuales de conocer, ser, actuar y de poder²¹.

Las recientes teologías feministas dialogan y debaten a fondo con los presupuestos teóricos del postcolonialismo y decolonialismo. Aunque sus posicionamientos son diferentes, sus investigaciones abordan las conexiones entre religión y colonialismo. Como es normal su agenda también tiene énfasis y preocupaciones variadas según los contextos. Testimonio de ello son los numerosos artículos y libros que, en distintas áreas de la teología, han visto la luz en Asia, África y América Latina y en Estados Unidos²².

En general, puede decirse que el pluralismo de voces de estas teologías tiene en común analizar las raíces de ideología colonial que identifican en el cristianismo, así como su potencial descolonizador²³, planteándose preguntas críticas sobre conceptos como raza, clase, colonialismo y género en relación con los conceptos de Dios, las formas de autoridad y poder, las relaciones intraeclesiales, el sexismo en la Iglesia, etc. De manera particular las teologías feministas decoloniales, recuperan el valor de las culturas y tradiciones espirituales de los pueblos colonizados, aportando

²⁰ Homi K. Bhabha. *The Location of Culture*. London-New York: Routledge, 1994, 245-246.

²¹ Cf. Boaventura de Sousa Santos. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce, 2010; Nelson Maldonado Torres. "La descolonización y el giro-descolonial". *Comentario Internacional. Revista del Centro Andino de Estudios Internacionales* 7 (2007): 65-78.

²² Cf. Kwok Pui-lan. *Postcolonial Imagination & Feminist Theology*. London: SCM Press, 2005; *Asian and Asian American Women in Theology and Religion*. Atlanta, GA: Palgrave MacMillan, 2020; Marilú Rojas Salazar. "Decolonizando la teología. Espiritualidades panenteístas: Propuestas desde las epistemologías del Sur". *Journal of Feminist Studies in Religion* 34, n.º 2 (2015): 98-104. Entre las publicaciones de teología postcolonial: Simon Shui-Man Kwan. *Postcolonial Resistance and Asian Theology*. London-New York: Routledge, 2014; Tat-Siong Benny Liew y Fernando Segovia (eds.). *Colonialism and the Bible*. Lanham-Boulder-New York-London: Lexington Books, 2018. Alguna referencia de teología descolonial: Pablo Mella. "La teología latinoamericana y el giro descolonizador". *Perspectiva Teológica* 48, n.º 3 (2016): 439-461; Elsa Támez. "Lectura latinoamericana y caribeña de la Biblia y lectura postcolonial de la Biblia: una comparación crítica". *Revista Bíblica* 82 (2020) 167-188.

²³ Cf. Kwok Pui-Lan. *Postcolonial Imagination*, 7.

nuevas preguntas y reflexiones que desafían las posiciones de la teología en sus distintas áreas.

Este desafío no es de menor importancia en una Iglesia que cada vez está menos arraigada en occidente y que crece en continentes como Asia y África y sigue muy presente en América Latina, aunque los números no aumenten. Tampoco lo es para la Iglesias en continentes como Europa o países como Estados Unidos, cada vez más multiculturales y multirreligiosos.

El reto llega también para aquellas teologías feministas que todavía privilegian las voces de las mujeres blancas occidentales, convirtiendo sus pensamientos, praxis, concepciones, modos de sentir y valorar la realidad en un nuevo universalismo. Las teologías feministas postcoloniales dan un paso más en redefinir el sujeto del feminismo y abogan por incluir en los debates las vidas y prácticas religiosas de las mujeres en contextos (post)coloniales²⁴, lo que también las lleva a introducir la opción de solidaridad con los pobres, la crítica a las formas de alienación cultural y represión racial, así como el desafío de la economía globalizada y la defensa comprometida de la ecojusticia y de la protección de la naturaleza²⁵. Opción de estas corrientes teológicas es también el diálogo entre las diferentes teologías contextuales de Asia, África y Latinoamérica, al igual que con las teologías feministas occidentales, conscientes como son de que los desafíos y las luchas están estrechamente interrelacionadas²⁶.

1.2.2. Teologías ecofeministas

Desde que en 1972 el Club de Roma publicara el informe *The Limits to Growth*, y se celebrara la primera Conferencia de las Naciones Unidas sobre medio ambiente y desarrollo, la cuestión medioambiental, así como las consecuencias que la explotación y degradación del planeta tienen para la humanidad, ha sido una preocupación creciente a nivel mundial,

²⁴ Cf. Eleanor Tiplady Higgs. "Postcolonial Feminist Theologies". En *Gender: God*, editado por Sian M. Hawthorne, 79. Farmington Hills, MI: MacMillan Reference, 2017.

²⁵ Cf. Virginia Fabella-Mercy Amba Oduyoye. "Introduction". En *With Passion and Compassion: Third World Women Doing Theology*, editado por Virginia Fabella-Mercy Amba Oduyoye, xi. New York: Orbis Book, 1988.

²⁶ Un ejemplo de ello es la publicación de Mary McClintock Fulkerson, y Sheila Briggs. *The Oxford Feminist Theology*. Oxford: Oxford University, 2013.

abordada por múltiples colectivos, reflexionada a partir de epistemologías plurales e inspiradora también de la lucha de numerosas organizaciones y movimientos ecologistas que abogan por el cuidado de la tierra. En sus aproximaciones a la crisis ecológica, las corrientes ecofeministas contribuyeron con sus análisis interdisciplinarios en perspectiva de género a desvelar las razones históricas, culturales, simbólicas y conceptuales que explican el dominio sobre las mujeres y la explotación de la naturaleza. El discurso ecofeminista se fue modelando en una alianza entre los movimientos sociales y las investigaciones teóricas en distintas disciplinas académicas, como la filosofía, la política, la sociología, la ética, la religión, la espiritualidad, etc.²⁷.

La Doctrina social de la Iglesia no ha estado ausente del desafío socioecológico, pero es con la encíclica *Laudato si'* (2015) que se aborda de lleno y se analiza con amplitud la cuestión socioambiental enfatizando la correlación entre degradación y explotación abusiva de la naturaleza y los modelos de desarrollo, producción y consumo que condenan a millones de seres humanos a condiciones de vida indignas e injustas: «no hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental» (LS 139). La encíclica analiza las consecuencias negativas que la globalización del paradigma tecnocrático tiene para la naturaleza, los seres humanos y la vida social. Reconoce cómo este paradigma tiende a ejercer poder e intenta controlar tanto los elementos de la naturaleza, como los de la existencia humana (LS 106-114), y no duda en reflejar las consecuencias de ello visibles en la pobreza y en el sufrimiento de la tierra. Sin embargo, su propuesta de una ecología integral no dialoga con los aportes ecofeministas y su cuestionamiento de los patrones socioculturales de género que sustentan dicho paradigma, así como las secuelas negativas también en las vidas de las mujeres.

Para la teología ecofeminista el patriarcado y el androcentrismo social y religioso están en la raíz de la opresión de las mujeres y la destrucción del planeta. Existen muchos desarrollos en su discurso teológico, y en ellos se aborda una revisión de las tradiciones religiosas, también las cristianas, que revelan afirmaciones misóginas y contra la naturaleza. Con un carácter marcadamente interdisciplinario, estas teologías se preguntan por el papel de las religiones en la violencia, discuten los discursos sobre

²⁷ Cf. Heather Eaton. *Introducing Ecofeminist Theologies* (Introductions in Feminist Theology 12). Sheffield: T&T Clark International, 2005, 12-27.

el sufrimiento, critican la cultura de la obediencia, cuestionan una antropología marcada por el antropocentrismo, desconectada del cosmos, y abogan por una antropología de la relacionalidad y la interdependencia (cf. LS 70), así como por un cambio de la percepción del ser humano y de su lugar en el mundo.

2. PARTE II. DISCERNIR

2.1. RETO 3. DISCERNIR LA CONTRIBUCIÓN DE LAS MUJERES EN LOS ÁMBITOS Y PROCESOS DE TOMA DE DECISIONES EN LA IGLESIA

Desde hace décadas, en los distintos contextos mundiales, una de las demandas que se alzan con más insistencia es estar presentes en los procesos y ámbitos de toma de decisiones en la Iglesia. La participación corresponsable en la vida y misión de la Iglesia de las mujeres no es un regalo que se solicita, sino un derecho que deriva del Bautismo, de la radical igualdad de hombres y mujeres en Cristo (Gal 3,27) y de su participación, al igual que todos los fieles, en la triple misión de Cristo; como tampoco puede ser contemplada simplemente como una colaboración puntual, que responde a una necesidad, o a un deseo de estar «a la altura de los tiempos». Este desafío pasa por la conversión pastoral y misional de la estructura eclesial (cf. EG 27) de modo que transparente cada vez más a la Iglesia como sacramento universal de salvación y no responda a su autoconservación o preservación institucional²⁸.

El camino de la sinodalidad que —en palabras del papa Francisco— es «el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio»²⁹ se recorre con la corresponsabilidad y la participación de todos los miembros del pueblo de Dios en la vida y misión de la Iglesia, en cuanto partícipes del único sacerdocio de Cristo (LG 10) y dotados por el Espíritu de diversidad de carismas para el bien común. Esto implica un nuevo modo de proceder descentralizado que incluya de manera activa a *todos* los sujetos eclesiales para que, con su vida, su compromiso y sus aportes contribuyan en su diversidad al caminar en comunión de la Iglesia. Uno de los desafíos que la reforma de la Iglesia en clave sinodal necesita afrontar es la

²⁸ Rafael Luciani. “Reforma”, 170.

²⁹ Francisco. “Discurso en la Conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los obispos” (17 octubre 2015).

imprescindible escucha de «las reivindicaciones de los legítimos derechos de las mujeres», las cuales «plantean a la Iglesia profundas preguntas que la desafían y que no se pueden eludir superficialmente» (EG 104), y que se escuchan a lo largo de todos los continentes de una u otra manera³⁰. Sin embargo, queda mucho recorrido por hacer, como reconoce el papa Francisco: «todavía es necesario ampliar los espacios para una presencia femenina más incisiva en la Iglesia» (EG 103).

Es un hecho que algunas personas y colectivos eclesiales miran estos reclamos con desconfianza, «demonizan» y dificultan este proceso. Sin embargo, cada vez encuentran mayor eco en las reflexiones eclesiológicas y en ámbitos eclesiales, como los últimos sínodos, donde la gran mayoría de los obispos reconocen la «urgencia de un cambio ineludible» en la Iglesia³¹. En el de los jóvenes (2018), se afirma la necesidad de «la presencia femenina en todos los niveles de los órganos eclesiales, incluidos los cargos de responsabilidad, y la participación de las mujeres en los procesos de toma de decisiones eclesiales, respetando el papel del ministerio ordenado»³²; y en el de la Amazonía (2019) se pide explícitamente *promover* la participación activa de las mujeres en la Iglesia³³.

La cuestión es cómo dar cauce al compromiso transformador que haga posible que «las mujeres tengan una incidencia real y efectiva en la organización, en las decisiones más importantes y en la guía de las comunidades» (QA 103). El «nosotros eclesial» y el «caminar juntos», como pueblo de Dios, dando carta de ciudadanía real y concreta al laicado —incluidas las mujeres—, junto con los pastores y el obispo de Roma, «es un concepto fácil de expresar en palabras, pero no es tan fácil ponerlo en práctica»³⁴.

³⁰ Para la ecologista zimbabuense Bokani Tshidzu (“Lo que una joven africana espera de la Iglesia”. *L'Osservatore Romano* (24 noviembre 2020). <https://www.osservatoreromano.va/es/news/2020-10.html>) lo que esperan las mujeres africanas es «que la iglesia se mueva por el amor», un amor que «aplaude la riqueza de los dones, capacidades y talentos de cada persona, creando oportunidades para que todas las niñas y mujeres africanas puedan hacer uso de los suyos», y no cierra los ojos ante la violencia doméstica o el feminicidio.

³¹ Documento final del Sínodo de los obispos. “Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional”, n. 55.

³² *Ibid.* n. 148.

³³ Documento final del Sínodo de los obispos. “Nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral”, n. 99.

³⁴ Francisco. “Comemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los obispos” (17 octubre 2015).

El jerarquismo y el clericalismo constituyen un freno para avanzar en un nuevo modo de proceder eclesial que esté abierto a promover la participación y corresponsabilidad efectiva de todos los fieles —sin excluir a las mujeres— en la vida de las comunidades y en la misión (cf. EG 102). Todavía queda un largo trecho para que esa «inversión de la pirámide eclesial» de la que habla Francisco³⁵ se asuma y se replanteen «las dinámicas y el manejo del poder en las estructuras eclesiales a la luz de la eclesiología del pueblo de Dios»³⁶, así como también el ejercicio de la autoridad y la obediencia, y la conexión entre saber y poder³⁷. Esto supone dejar atrás un poder jerárquico, piramidal, no recíproco, no transparente y carente de controles y equilibrios adecuados, que puede llevar a abusos (de conciencia, de poder y sexual), y pasar a otro modo de concebir el poder: el poder *con* otros/as, basado en la interconexión entre todos los que forman la comunidad eclesial y en el reconocimiento de todas las voces³⁸.

Las dificultades se perciben también en algunos documentos eclesiales y en la reflexión teológica y pastoral, ya que en ocasiones no está exenta de algunas ambigüedades que es necesario afrontar y clarificar para impulsar un liderazgo eclesial de discernimiento participativo³⁹. Por ejemplo, los énfasis sobre que esta participación sea «con el estilo propio de su impronta femenina» (QA 103), o cuando se habla del «genio femenino»⁴⁰, o las afirmaciones sobre complementariedad entre hombre y mujer, con roles fijos y diferenciados que traslucen una cultura patriarcal, en lugar de hablar de «mutualidad» o «reciprocidad», conceptos que suponen el reconocimiento de la equiparabilidad entre varones y mujeres. A pesar de que, por ejemplo, el sínodo sobre *Vocación y misión de los laicos en la Iglesia y el mundo* expresó su deseo de que las mujeres «participen en la vida de la Iglesia sin ninguna discriminación, también en las consultaciones

³⁵ Ibid.

³⁶ Rafael Luciani. “Reforma”, 171.

³⁷ Cf. Serena Noceti. “Reformas”, 114.

³⁸ Kwok Pui-Lan. *Introducing Asian Feminist Theology*. (Introductions in Feminist Theology 4). Sheffield: Sheffield Academic, 2000, 107, el «poder con» conduce a un viaje para crear un «partnership of equals within the Community of Faith».

³⁹ Cf. Elías López. “Fidelidad sinodal. Liderazgo de discernimiento congregacional”. *CONFER* 59 (2020): 479-503.

⁴⁰ Pontificio Consejo «Justicia y Paz». *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 295; EG 103.

y en la elaboración de las decisiones» (ChL, 51), el documento trasluce un modelo antropológico que piensa a las mujeres desde la categoría de complementariedad (cf. ChL 50), lo que le lleva a decantarse en un momento por que «deben ser *asociadas* a la preparación de los documentos pastorales y de las iniciativas misioneras» (ChL 51) —para enriquecer lo que ya era suficientemente completo, pero así queda *embellecido*— en vez de apostar por la clave de «participación» y «corresponsabilidad» —propias del espíritu sinodal—, y que supone «un tomar parte» inclusivo, que no depende ni de las capacidades, ni peculiaridades, sino de la condición de ser bautizadas. De los presupuestos antropológicos se siguen consecuencias eclesiológicas importantes que afectan a la vida de la Iglesia.

Para dar pasos de mayor participación y corresponsabilidad de las mujeres en las instancias de gobierno eclesial es preciso profundizar y sacar las conclusiones operativas del sacerdocio común de los bautizados (LG 10). Pero, además, no basta con generar canales y estructuras participativas, sino que se requiere «crear nuevas formas y estructuras en las que sea posible el ejercicio del poder compartido [...] “Lo que afecta a todas/os debe ser tratado y aprobado por todas/os”»⁴¹.

Junto con ello es urgente también dar pasos para deconstruir la imagen «fija» y «eterna» que algunos círculos eclesiásticos tienen de las mujeres como obedientes, serviciales asistentes e inexistentes como sujetos dotados de palabra y autoridad. Urge como venimos diciendo escuchar las voces de las mujeres en su gran diversidad de culturas, pensamientos, experiencias, espiritualidades, preparaciones y compromisos sociales y eclesiales. No basta con elegir «desde arriba», hay que abrir espacios de interlocución plurales con mujeres con libertad para poder también disentir⁴². Y, en esta dirección, es preciso escuchar, tomar en cuenta y dialogar con la reflexión teológica que, desde hace ya muchísimos años, las mujeres realizan y, en particular, con las teologías feministas que desde el siglo pasado repensan todas las disciplinas teológicas.

La participación institucional de las mujeres en la vida de la Iglesia pasa igualmente por seguir promoviendo su colaboración estable —junto

⁴¹ Rafael Luciani. “«Lo que afecta a todos debe ser tratado y aprobado por todos». Hacia estructuras de participación y poder de decisión compartido”. *Revista Clar* 58, n.º 1 (2020): 65.

⁴² Cf. Lucetta Scaraffia. “Mujeres en la Iglesia: Cuestiones pendientes”. *Sal Terrae* 107 (2019): 930-931.

con otros fieles laicos— en puestos de liderazgo tanto en la curia romana, a nivel universal, como en la curia diocesana. En el pontificado de Francisco, el nivel más alto alcanzado por mujeres en la curia es el de subsecretario, siendo cuatro en la actualidad, frente a un total de veinticuatro. Los pasos dados son sin duda significativos, pero insuficientes, y es indispensable, además, que esta praxis de participación de las mujeres permee también toda la vida eclesial en las diócesis, fomentando su intervención activa —según su formación y competencia— en los consejos pastorales de las parroquias y diócesis, en otras instancias de decisión gobierno, y en los ámbitos de formación teológica⁴³.

Han pasado muchos años desde que Pablo VI incorporara a la tercera sesión del concilio a 23 mujeres (10 religiosas y 13 laicas) que participaron solamente como auditoras. Entre los pasos que, vistos desde las mujeres, se van dando desde entonces lentamente, cabe destacar, el camino abierto por primera vez con el nombramiento de una mujer, Nathalie Becquart, como subsecretaria del Sínodo que acaba de comenzar y, por tanto, con derecho a voto en la asamblea sinodal. Es un signo de esperanza que apunta a una nueva dirección de la Iglesia, al mismo tiempo que se convierte en un compromiso a implementar la participación de las mujeres en los órganos de gobierno de la Iglesia.

2.2. RETO 4: REPENSAR Y DISCERNIR LOS MINISTERIOS

Somos hoy protagonistas de una nueva fase de la vida de la Iglesia. Los cambios en la eclesiología posconciliar, en el estilo y la organización eclesial, junto al clamor por la sinodalidad, hacen que la condición de sujeto que corresponde a las mujeres —como a todo creyente— en el ejercicio de una palabra autorizada y en una ministerialidad de hecho, extendida y pluriforme, despunte como un elemento esencial en este cambio.

El papa Francisco clama por *reformas profundas en la Iglesia* que nazcan en los corazones y se arraiguen en las actitudes y, obviamente, esto es lo primero. Pero sin una encarnación en las estructuras, los deseos

⁴³ Francisco reconoce que «el llamado a la revisión y renovación de las parroquias todavía no ha dado suficientes frutos», de modo que «sean ámbitos de viva comunión y participación, y se orienten completamente a la misión» (EG 28). También cada iglesia particular está llamada a «entrar en un proceso decidido de discernimiento, purificación y reforma» (EG 30).

permanecen abstractos y fácilmente manipulables. «Como Iglesia, el reto no es solo el de traducir creativamente el mandato bautismal en canales y estructuras que favorezcan la participación efectiva de todas/os y no solo de algunas/os. Es, aún más, crear nuevas formas y estructuras en las que sea posible el ejercicio del poder compartido»⁴⁴.

La Iglesia debe seguir avanzando en la renovada concepción eclesiológica como Pueblo de Dios que nos legó el Vaticano II, así como en posibilitar la participación de todos los fieles en su misión evangelizadora y en el *triple munus* de Cristo (c.204), abandonando estructuras caducas que ya no favorecen ni la vivencia, ni la transmisión de la fe, y buscando discernidamente cuál sería el modo más fecundo de articular la «corresponsabilidad de todos/as con la ministerialidad de algunos/as, pensando no sólo en el ministerio ordenado, sino en una variedad de ministerios conforme a las necesidades del lugar»⁴⁵.

«La cuestión del ministerio cristiano sigue siendo un dato candente. Va en ella la vida de la Iglesia. Pero la esperanza de la renovación [...] sigue viva, sostenida por la fe que anima a los cristianos con la fuerza del Espíritu Santo»⁴⁶. Por esta razón este reto alcanza un profundo sentido y resuena como invitación a seguir repensando y profundizando.

Repensar los ministerios supone no solo una vuelta a las fuentes (bíblicas y patrísticas), sino una aproximación crítica a la tradición y al desarrollo de las figuras ministeriales, así como al devenir de las interpretaciones teológicas y ministeriales que han acompañado la vida de la Iglesia en estos dos milenios, sin olvidar la necesidad de un discernimiento eclesial. De hecho, *la sacralización de algunos ministerios*, otorgando un poder sagrado a las personas que lo ejercían y hasta a los objetos utilizados en el culto, tal como se hacía con todo lo referente al emperador, es una praxis que nace con la transformación que el Edicto de Milán y la oficialización de la Iglesia, traen consigo⁴⁷. Circunstancias históricas, influjo cultural, signos de los tiempos..., condujeron a un cambio que supuso una

⁴⁴ Rafael Luciani. "Lo que afecta a todos", 65.

⁴⁵ Rafael Luciani, y Carlos Schickendantz (coords.). *Reforma de estructuras y conversión de mentalidades. Retos y desafíos para una Iglesia sinodal*. Madrid: Khaf, 2020. Introducción.

⁴⁶ Charles Perrot. *Ministri e ministeri. Indagine nelle comunità cristiane del Nuovo Testamento*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2002, 5.

⁴⁷ Cf. Santiago del Cura. "Sacerdocio común y ministerio ordenado: su ordenamiento recíproco en la situación presente". *Isidorianum* 39 (2011), 76.

organización más cercana a los usos civiles de un imperio⁴⁸ que a la praxis de Jesús, y eliminó algunas funciones que las mujeres habían ejercido en la comunidad desde el inicio⁴⁹. Esta eliminación coyuntural «en función del sexo» al ser también sacralizada y en esa clave perpetuada, por afectar a la mitad del pueblo de Dios, se convierte en una clara segregación⁵⁰. Pero no solo afectó a las mujeres, la desaparición del diaconado como grado permanente y autónomo fue también consecuencia, por un lado, de la desaparición progresiva de la evangelización de adultos y del catecumenado, y por otro, de este «proceso de sacralización y sacerdotización del ministerio» en el que el sacerdote había suplido al diácono absorbiendo la mayor parte de sus funciones eclesiales⁵¹.

2.2.1. Reconocer las tareas ministeriales que ya realizan las mujeres

Para abordar este desafío, en primer lugar, es preciso reconocer *las tareas ministeriales* que en una y otra parte del mundo, se están llevando a cabo por mujeres. El documento final del Sínodo de la Amazonía valora sin ambages la aportación de las mujeres en su contexto, subrayando su papel fundamental en la formación y continuidad de las culturas, en la espiritualidad, en las comunidades y familias, pero clamando también por posibilitar y promover para ella tareas de liderazgo, potenciando su participación en la Iglesia. Alerta de la necesidad de que la Iglesia reconozca el liderazgo que, de hecho, ya ejercen en su seno «reforzando su

⁴⁸ «Los dirigentes eclesiásticos y otros miembros de la comunidad encuentran aún dificultad para dejar de asociar exclusivamente la vida eclesial comunitaria y el ejercicio del ministerio a estructuras sociales tomadas de la monarquía, la aristocracia, el feudalismo y el absolutismo de épocas pasadas...»: Medard Kehl. *La Iglesia. Ecclesiólogía Católica*. Salamanca: Sígueme, 1996, 96.

⁴⁹ Cf. Rosa Ruiz. ««Todos sois uno en Cristo Jesús». Discipulado y bautismo». *Sal Terrae* 109 (2021): 106.

⁵⁰ «Los dirigentes de las comunidades de creyentes no ejercieron funciones de culto, no recibieron el título de sacerdotes ni se consideraban personas sagradas, y en dicha organización había espacio para la presencia de mujeres discípulas, mujeres apóstoles, mujeres misioneras, mujeres diáconos, mujeres comprometidas en el anuncio del evangelio y la vida de la comunidad»: Isabel Corpas. *¿Ordenación de mujeres?: Un aporte al debate desde la ecclesiólogía de Vaticano II y la teología feminista latinoamericana*. Bogotá: Corpas de Posada Publicaciones, 2020, 102-103.

⁵¹ Serena Noceti. «¿Mujeres diácono? Una reflexión teológica en el horizonte del concilio Vaticano II. En *Diáconas. Un ministerio de la mujer en la Iglesia*, 54-55. Santander: Sal Terrae, 2017.

participación en los consejos pastorales de parroquias y diócesis, o incluso en instancias de gobierno» (DF 101). Un clamor que se repite en todos los continentes de una u otra manera⁵² y al que se debería hacer eco, ampliando el espacio para una presencia femenina más incisiva y registrando la que ya se da, muchas veces sin ningún reconocimiento y con no pocos obstáculos que no solo tienen que ver con la dificultad de la misión, sino con el hecho de ser mujeres.

2.2.2. *Acceso a la mujer a ministerios ya instituidos: lectorado, acolitado y diaconado*

En segundo lugar, y este sería el corazón de este reto, para dar pasos de mayor participación y corresponsabilidad de las mujeres en las instancias de gobierno eclesial se hace necesario, además de profundizar y sacar consecuencias prácticas del significado del sacerdocio común de los bautizados (LG 10), encarnarlo en estructuras ministeriales. Bien sea *abriendo el acceso de la mujer a ministerios ya establecidos*, bien *creando nuevos ministerios*, valorando lo que, hasta el presente pueden ser «solo tareas» —pues las lleva a cabo una mujer—, pero serían «ministerios» —si es un varón ordenado quien las realiza—, y en función de las necesidades de las distintas Iglesias locales. Lo cierto es que, para ello, se debe superar la lógica de la estandarización y uniformidad, herencia de la visión carolingia, gregoriana y tridentina, para dar paso a *formas diversificadas de organización eclesial que generen innovaciones en las Iglesias locales*⁵³. De hecho, a casi sesenta años del Vaticano II, no se ha logrado la implantación de una verdadera *diversidad de ministerios* en el seno de la Iglesia local. Varias Iglesias han sorteado las dificultades poniendo en práctica algunos de ellos, pero sin instituirlos de manera formal.

⁵² El Patriarca Theodoros II, Primado de la iglesia greco-ortodoxa de Alejandría y de toda África, consagró como «diaconisa de las misiones» de la Metrópolis del Katinga a la catequista Theano, el 17 de febrero 2017. Un reclamo constante, también, en la Iglesia alemana: principalmente de la Liga católica alemana de mujeres (KDFB) y el Movimiento católico de mujeres de Alemania (KFD).

⁵³ Gilles Routhier. “Los nuevos ministerios. Una conversión ministerial de la iglesia católica”. En *Reforma de estructuras y conversión de mentalidades. Retos y desafíos para una Iglesia Sinodal*, coordinado por Rafael Luciani y Carlos Schickendantz, 347-366. Madrid: Khaf, 2020.

En lo que se refiere *al acceso de la mujer a ministerios ya instituidos* es preciso apreciar el paso dado por el papa Francisco que, acogiendo la indicación del Sínodo de la Amazonia sobre la urgencia de que «los ministerios sean promovidos y conferidos a hombres y mujeres», ha efectuado un cambio en el canon 230.2 del derecho canónico para que se puedan instituir como *Lectores o Acólitos* también a mujeres. Se rompe así una historia de exclusión de las mujeres de los ministerios instituidos y estables con reconocimiento público. También habría que decir que este acceso llega tarde en varios sentidos. En razón «de hecho», porque ya era una praxis común en la Iglesia universal; y, en segundo lugar, en razón «de coherencia», porque todas las dificultades que se habían esgrimido hasta el momento presente para no abrir dicho acceso habían desaparecido ya en 1972. La reiterada razón aducida para fundamentar el mantenimiento de esta reserva era «la venerable tradición de la Iglesia», que en el caso de las órdenes menores se basaba precisamente en el carácter clerical que poseían, en cuanto órdenes menores, pero que a partir del m. p. *Ministeria Quaedam*⁵⁴, tras su conversión en *ministerios laicales*, resultaba absolutamente incoherente defender⁵⁵. Una incoherencia mantenida durante 50 años, en los que más que respetar «la venerable tradición de la Iglesia», se la atropella y deforma, haciéndonos incapaces de reconocer en ella un depósito que no está muerto, sino vivo, y que en cada época crea un contexto espiritual de afinidad que nos permite comprenderla y vivirla, pues no es nunca mantenimiento estático de un dato esencialmente histórico, que simplemente hay que limitarse a repetir.

Un segundo tema pendiente, en el que se han dado importantes pasos de cara al laicado, es el del acceso de la mujer al *diaconado permanente*, tal como fue solicitado en múltiples consultas en el espacio amazónico y se recoge en el documento final del Sínodo, donde fue una cuestión muy discutida, y para cuyo estudio el papa Francisco creó una comisión de especialistas⁵⁶.

⁵⁴ Francisco. Motu proprio sobre la modificación del c. 230.1 del CIC acerca del acceso de las mujeres al ministerio instituido del lectorado y acolitado, 11.01.2021.

⁵⁵ Carmen Peña. «Sinodalidad y laicado: corresponsabilidad y participación de los laicos en la vocación sinodal de la Iglesia». *Ius canonicum* 59, n.º 118 (2019): 756ss.

⁵⁶ DF 103: «En las múltiples consultas realizadas en el espacio amazónico, se reconoció y se recalcó el papel fundamental de las mujeres religiosas y laicas en la Iglesia de la Amazonía y sus comunidades, dados los *múltiples servicios que ellas brindan*.

La valiente *visión del ministerio ordenado* desarrollada por el Vaticano II⁵⁷, así como la necesidad de pensar este ministerio en relación con *la diaconía eclesial* implicando a todos los miembros de la comunidad, y como algo que no se agota en el servicio litúrgico, serán el marco de referencia que nos permitirá adentrarnos en este desafío, para preguntarnos por la posibilidad, la legitimidad y la necesidad de abrir el acceso al diaconado femenino.

Sobre los diáconos hoy, hay que decir, en primer lugar, que son «sujetos nuevos» en la Iglesia de este segundo milenio, siendo «inédita» su configuración ministerial. «No se trata de una obra de restablecimiento, sino de «re-institución», en el marco de la teología del ministerio ordenado que nos ha confiado el concilio»⁵⁸. Los documentos nos regalan algunos pocos elementos básicos para definir su especificidad, suficientes para percibirla como una figura ministerial portadora de una presencia y palabra singulares para la Iglesia y no reducible simplemente a lo que no puede hacer (no preside la eucaristía, no confiesa...) o a una figura de suplencia (porque no hay suficientes presbíteros).

El diaconado ha estado en «letargo» durante siglos porque algunas de las funciones que en la antigüedad habían definido su figura ministerial ya no eran relevantes en un contexto de *societas christiana*⁵⁹. En un ámbito sociocultural muy diverso, como lo es el nuestro, la figura del diácono emerge para que la *diakonia* y la misión eclesial puedan desarrollarse de un modo nuevo y dar respuesta a las nuevas exigencias pastorales⁶⁰. Ciertamente, reasume algunas funciones tradicionales de la

En un alto número de dichas consultas, *se solicitó el diaconado permanente para la mujer*. Por esta razón el tema estuvo también muy presente en el Sínodo. Ya en 2016, el papa Francisco había creado una Comisión de Estudio sobre el Diaconado de las Mujeres que, como comisión, llegó a un resultado parcial sobre cómo era la realidad del diaconado de las mujeres en los primeros siglos de la Iglesia y sus implicaciones hoy. Por lo tanto, nos gustaría compartir nuestras experiencias y reflexiones con la Comisión y esperamos sus resultados». El subrayado es nuestro.

⁵⁷ La razón teológica del ministerio ordenado; la estructuración tripartita del mismo —reconociendo, el devenir histórico de las figuras ministeriales (LG 28), frente a «una ratio teológica»—; sus funciones específicas; categorías interpretativas y modelos de relación; rol; ejercicio de la *potestas*. Cf. Serena Noceti. “Mujeres diácono”, 49ss.

⁵⁸ *Ibid.*, 66.

⁵⁹ *Ibid.*, 68.

⁶⁰ *Ibid.*

Iglesia antigua, pero de un modo que trasciende la figura diaconal de los siete primeros siglos.

Pertenece a la identidad y naturaleza ministerial específica del diácono «la pertenencia y el servicio a la Iglesia local, el vínculo con el obispo, con el presbiterio y con el resto del pueblo de Dios»⁶¹. La consagración diaconal se confiere para un triple servicio «de la liturgia, de la Palabra y de la caridad», no en vistas al sacerdocio (LG 29). Las tareas de dicho ministerio pertenecen a la esfera de la evangelización, la pastoral (por ejemplo, en comunidades sin presbítero), el servicio caritativo-social, y el litúrgico (AG 16). El Concilio deja la decisión de la reinstauración del diaconado como grado autónomo y permanente a las conferencias episcopales, según las exigencias de sus territorios y contextos, dejando así posibles espacios para la generación de una figura nueva, capaz de dar respuesta a las exigencias y necesidades de la Iglesia contemporánea.

«Los diáconos que no son ordenados *“ad sacerdotium”* custodian el vínculo entre el evangelio y una existencia que ha de vivirse en el amor y el servicio»; y atestiguan a todos que una fe, que no es operosa en la caridad con los más necesitados, es inútil. No solo están llamados a las obras asistenciales, sino que, como es propio del ministerio ordenado, deben de servir a la dinámica del «nosotros eclesial», no solo en la Iglesia, sino *para la Iglesia*, solicitando y promoviendo la diaconía en toda la comunidad, custodiando así su «forma diaconal». También en las tareas que asume en la celebración eucarística, atestigua que esa fe anunciada y vivida en el amor desembocará en el momento sacramental, pero deberá hacer también memoria de Jesús en la historia⁶².

La cuestión de si es pensable y asumible *un ministerio ordenado de diácono para las mujeres*, no puede remitir meramente a la visión ministerial del primer milenio y a la existencia de diaconisas, pero tampoco a la visión postridentina del ministerio, centrada en el sacerdocio, y que percibe al pueblo de Dios como mero destinatario del ejercicio ministerial, acentuando por ello el actuar *in persona Christi* del ministro, su representación ante la Iglesia, y las tareas litúrgico-sacramentales, sino al marco eclesiológico y ministerial que nos entrega el Vaticano II, rebasando la interpretación tridentina, y situando la figura del diácono en el

⁶¹ Ibid., 62.

⁶² Ibid., 71.

marco eclesiológico de la Iglesia, pueblo de Dios, toda ella sacerdotal y ministerial⁶³.

Reconsiderar esta intuición conciliar sobre el diaconado y darle forma con nuevo vigor, desde la experiencia de estos años y abriéndola a la mujer, parece encontrar un momento propicio hoy (*kairós*), en la continua llamada del papa Francisco a ser una «Iglesia en salida», caracterizada por el servicio a todos, en el marco de una deseada sinodalidad, y en el horizonte de una eclesiología con una fuerte impronta misionera (EG).

En la situación actual de la Iglesia, las mujeres son sujeto de una intensa labor misionera a muchos niveles y en los más diversos contextos. Las mujeres sirven en las Iglesias locales, también a muchos niveles, dando *testimonio de Cristo siervo*, y siendo signos de este rasgo que cualifica la conciencia de la Iglesia. Este servicio lo realizan, en no pocas ocasiones, con palabra autorizada, competente y pública. Muchas mujeres animan comunidades parroquiales carentes de presbítero, cuidan las relaciones humanas, el anuncio de la Palabra y la vida pastoral en sus múltiples aspectos (acompañamiento, educación, promoción humana...). La mayor parte de las funciones que hemos visto que el Concilio ha señalado como propias del diaconado permanente, las ejercen hoy las mujeres. No solo en muchos países del sur del mundo, sino también en Europa. Se podría argumentar que, si ya lo hacen, ¿para qué necesitan el ministerio? La pregunta olvida que la teología del ministerio nunca lo identifica con la tarea o la actividad realizada. En primer lugar, por la identidad ministerial constituida sobre un fundamento sacramental y, en segundo lugar, por la razón teológica que define el ministerio ordenado como constitutivo de la Iglesia⁶⁴.

El reto sigue ahí. Precisamente en virtud de una tradición viva que ha mantenido como constitutivo el ministerio ordenado, plasmándolo en figuras diversas a lo largo de la historia, la Iglesia tiene la posibilidad y el deber de *remodelarlo en función del devenir eclesial*, de las nuevas *necesidades emergentes* en la historia en la que está llamada a hacerse presente, y a la luz de los *nuevos escenarios pastorales* y sus nuevas exigencias.

Otro desafío que reclama atención y discernimiento es el de la posibilidad de *crear nuevos ministerios*. También el Documento Final del Sínodo de la Amazonía se hacía eco de esta necesidad, comprendida, en la

⁶³ Cf. *Ibid.*, 60-61.

⁶⁴ Cf. *Ibid.*, 64. 72-73.

mayor parte de los casos, como un reconocimiento oficial a una misión que ya se está realizando: «en los nuevos contextos de evangelización y pastoral en la Amazonía, donde la mayoría de las comunidades católicas son lideradas por mujeres, pedimos sea creado el ministerio instituido de “la mujer dirigente de la comunidad” y reconocer esto, dentro del servicio de las cambiantes exigencias de la evangelización y de la atención a las comunidades» (DF 102). No se trata de crear un doble registro de ministerios, unos para mujeres y otros para varones, lo cual no sería el camino más apropiado para avanzar hacia una Iglesia sacramento de unidad de todo el género humano. Pero sí se apunta, a través de este ejemplo, a otra cuestión derivada de este reto y que incide también en la problemática de los ministerios: la «consideración» de la posibilidad de *desvincular el ministerio ordenado de instancias de decisión y gobierno en la Iglesia*, para no cerrar el acceso a ellas a la mitad del pueblo de Dios.

Junto a esta, otra cuestión a repensar y discernir es la distinción de «ministerios *ad intra*» y «ministerios *ad extra*». La existencia de funciones orientadas a la edificación y al mantenimiento de la comunidad cristiana separadas de otras, destinadas a la acción de la Iglesia en la sociedad, es un dato de hecho, fruto de una separación artificiosa entre Iglesia y mundo y, por ende, entre vida y misión de la Iglesia. En realidad, existe «un único dinamismo complejo y articulado: la vida de la Iglesia y su actuar en el mundo que denominamos “misión de la Iglesia” o “ministerio de la Iglesia” [...]. Todo en la Iglesia y todos en ella están al servicio de este mismo designio de salvación y liberación»⁶⁵.

2.2.3. *Desvincular el ministerio ordenado de instancias de decisión y gobierno en la Iglesia*

Parece apuntar a ello la EG 104 al reconocer que la cuestión «puede volverse particularmente conflictiva si se identifica demasiado la potestad sacramental con el poder». Emerge así la problemática del *ejercicio de la autoridad y del poder*, como un dato fundamental para poder hacer una reflexión seria, y encarnada en la realidad de las temáticas de fondo que se agitan cuando tratamos de repensar *los ministerios en la Iglesia*; y como un argumento que clama por un *discernimiento comunitario*, así

⁶⁵ Amerindia, y REPAM. *Hacia el Sínodo Panamazónico. Desafíos y aportes desde AL y el Caribe*. Montevideo, 2019.

como por una conversión pastoral, y que no afecta solo a las mujeres, sino a todo el pueblo de Dios. Se torna necesario revisar la idea de autoridad con la que se procede en todos los niveles y preguntarse, sometiéndola a crítica con audacia evangélica y sensibilidad por las víctimas de los abusos de poder, qué vinculación puede existir entre el modo de entender la autoridad en este determinado modelo histórico, teológico-cultural de Iglesia, y los abusos⁶⁶.

No solo las teologías feministas tratan de acometer esta reflexión. De hecho, ya se está realizando desde la perspectiva del *modo de liderazgo ignaciano*⁶⁷, o en los intentos de buscar nuevas categorías para dar cuenta del tipo de «poder» que debería ser el propio de la Iglesia de Jesús. Un ejemplo es la propuesta de utilizar el «compañerismo /acompañamiento»⁶⁸ (*partnership*) como categoría teológica, que sirve para referirse al modo de relación de Dios con la humanidad, de la propia cristiandad, y que también se explicita en «clave de ministerio o servicio», o como un nuevo «paradigma de autoridad»⁶⁹ que trata de liberarse de la idea judía (y cristiana también, en algunos momentos) que identifica autoridad con dominación, contemplando la realidad únicamente de forma piramidal o jerárquica, y generando a la postre relaciones de explotación. El paradigma emergente *autoridad como acompañamiento* arroja nuevas claves para pensar la autoridad dentro de la comunidad⁷⁰. Una autoridad que, parece mucho más próxima a la *euxousia* de Jesús, y su modo de entender el poder, como «poder de significar», esto es, de crear situaciones, contextos, relaciones interpersonales, maneras de estar en la vida, de relacionarse con Dios, con la Ley y con el Templo que abrían a nuevos horizontes de humanidad, de autocomprensión, de valoración, de posibilidades de cargar

⁶⁶ Carlos Schickendantz. “Elitismo y clericalismo. La conversión sinodal y la crisis de los abusos”. En *Reforma de estructuras y conversión de mentalidades. Retos y desafíos para una Iglesia sinodal*, coordinado por Rafael Luciani, y Carlos Schickendantz, 231-258. Madrid: Khaf, 2020.

⁶⁷ Cf. Elías López. “Teorías del liderazgo aplicables en el liderazgo ignaciano”. *Manresa* 86, n.º 341 (2014), 365-374; Red Homólogos de Pastoral-AUSJAL. *Liderazgo ignaciano: nuestro modo de proceder* (Colección Pensamiento Jesuítico), 2019.

⁶⁸ Letty M. Russell. *The Future of Partnership*. Philadelphia: The Westminster Press, 1979.

⁶⁹ Ib. *Household of Freedom. Authority in Feminist Theology*. Annie Kinkead Warfield Lectures. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1986, 33-35.

⁷⁰ Cf. Letty M. Russell. *Church in the Round: Feminist Interpretation of the Church*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1993.

con las miserias o romper con ellas, de abrirse a las necesidades de otros y de encuentro con el Padre de toda bondad (A. Tornos).

Y de «otras formas de poder» seguimos hablando al tratar de poner de relieve cómo la actual regulación canónica ha abierto amplios campos de actuación para los laicos, superando, por la vía de la legislación y de la praxis, las discusiones doctrinales relativas a la *vinculación entre el orden sagrado y el ejercicio de la potestad de gobierno*⁷¹. La participación de todos los fieles, según su propia condición, en la triple misión de Cristo (c. 204) aparece como fundamento de la radical igualdad de todos los bautizados (c. 208). Entre los derechos y deberes que emanan del bautismo, con independencia de la condición clerical o laical, se encuentran el derecho de *iniciativa apostólica* (c. 216) y el derecho-deber a trabajar en la *evangelización* (c. 211), muy vinculado con la dimensión misionera de la Iglesia⁷². Es especialmente relevante el derecho-deber de *informar y manifestar su opinión sobre la marcha de la Iglesia* —según su conocimiento, competencia y prestigio—, tanto a los Pastores como a los demás fieles (c. 212.3). El legislador pone así de manifiesto, de modo normativo, la corresponsabilidad de los laicos —varones y mujeres— y su participación en la triple misión de Cristo. Más concretamente el c. 228.2 reconoce expresamente su capacidad para *asesorar a los pastores* y formar parte de los consejos instituidos; y, abre la puerta a su participación en importantes órganos colegiados de gobierno, como son, los Consejos de Asuntos Económicos (c. 492) y el Consejo Pastoral (c. 512), etc.⁷³. Otra cosa es que esa puerta se transite o no, y que a dar ese paso sean invitadas mujeres.

El derecho canónico reconoce al laico un amplio espacio de actuación *ad intra* de la misma Iglesia afirmando su *capacidad para ocupar cargos y funciones tradicionalmente reservadas a los clérigos*, lo que supone una cooperación activa en el ejercicio de la función de gobierno (*munus regendi*). Lo recoge el c. 129.2 al admitir la posibilidad de *que los laicos cooperen en el ejercicio de la potestad de régimen* a tenor del derecho. Latentes están las polémicas doctrinales entre la *Escuela de Munich*, para la que toda potestad de régimen está referida al orden sagrado, y la *Escuela romana* que, afirmando el origen sacramental —basado en el orden sagrado— de la potestad en la Iglesia, admite la capacidad de los laicos —basada en el

⁷¹ Carmen Peña. “Sinodalidad y laicado: corresponsabilidad y participación de los laicos en la vocación sinodal de la Iglesia”. *Ius canonicum* 59, n.º 118 (2019), 736.

⁷² *Ibid.*, 737.

⁷³ *Cf. Ibid.*, 737-741.

bautismo— de ser nombrados para cargos que supongan el ejercicio de jurisdicción, como muestra la milenaria historia de la Iglesia⁷⁴.

Dentro de esta polémica, situamos este último desafío que quisiera *explorar* las posibilidades, en orden a una mayor sinodalidad en la Iglesia y a un reconocimiento más real y concreto de la igual dignidad de la mujer en ella, de *desvincular la potestad de régimen del orden sagrado*. Esta posibilidad de participación de los laicos —varones y mujeres— en la función de gobernar (*munus regendi*) afecta a la función legislativa, a la ejecutiva y, de modo muy especial, judicial⁷⁵. La incidencia en *la función legislativa*, a día de hoy, está prácticamente reducida a la posibilidad hipotética de resultar llamados a participar en un Concilio Ecuménico (c. 338.2), pero no habría obstáculos para ser incluidos en los procesos de elaboración de normas eclesiásticas. Respecto a *la función ejecutiva*, el Código abrió vías para que el obispo pudiera nombrar a laicos para desempeñar relevantes cargos y oficios eclesiásticos; y a nivel de Iglesia universal, en el proceso de reforma de la curia, se ha incrementado el número de laicos que asumen cargos de responsabilidad en los dicasterios romanos o desempeñan oficios eclesiásticos en la propia curia. Además, la regulación codicial ha abierto la posibilidad a los laicos para ser nombrados legados del romano pontífice (c. 363.1) —otra de las puertas abiertas que, *de facto*, no se transita—, o delegados de la Santa Sede ante organismos internacionales (c. 363.2). Otro ejemplo de *ejercicio de la función de régimen dissociado del orden sagrado* es el que se da en el ámbito de la vida consagrada, en el que superiores y superiores mayores desempeñan verdaderas funciones de gobierno (aunque limitadas al propio instituto)⁷⁶. Las funciones que el Código reconoce a los superiores apenas difieren sean clérigos o laicos. No parece razonable, por ello, afirmar que cuando las realizan clérigos, sean actos derivados de la potestad de régimen con origen en el orden sagrado, mientras que, en el caso de los superiores y superiores

⁷⁴ Ibid., 747. «Consultada expresamente la Congregación de la Doctrina de la Fe, en fecha 12 de marzo de 1976, sobre esta cuestión de si los laicos podían ser admitidos a oficios que supusieran ejercicio de la jurisdicción (pues la duda había surgido en varias de las comisiones redactoras de los diversos libros del Código), la Congregación, en su Respuesta del 8 de febrero de 1977, estableció el principio de que, dogmáticamente, los laicos solo están excluidos de aquellos oficios que sean intrínsecamente jerárquicos, correspondiendo a la ley determinar qué otros oficios podían desempeñar»: *Ibidem*.

⁷⁵ Cf. Ibid., 748.

⁷⁶ Cf. Ibid., 748-749.

no ordenados, responden a otro tipo de potestad, no especificada⁷⁷. Por último, respecto a *las funciones judiciales* según el c. 1420-1421, los laicos, debidamente formados, podrían desempeñar prácticamente todos los cargos y oficios en los tribunales eclesiásticos, salvo vicario judicial y juez único. Así, por ejemplo, «la potestad ejercida por el juez laico es verdadera jurisdicción, igual a la de los jueces clérigos»⁷⁸ lo cual resulta especialmente relevante para cualquier aproximación al tema de la vinculación entre el orden sagrado y la potestad de régimen (o de gobierno). De todo ello parece que podríamos deducir que tanto la ley eclesial —a la que siempre se recurre para disculpar las ausencias—, como la praxis continuada de los últimos pontífices, —por ejemplo, respecto a la figura de juez laico, muestra la posibilidad y la pertinencia de que los laicos —hombres y mujeres— preparados y con un encargo episcopal (*missio canonica*) participen en el ejercicio de la potestad de régimen, ejerciendo jurisdicción, entendiendo esta como un servicio eclesial para hacer justicia⁷⁹. De hecho, la reforma procesal destaca que la preparación técnica y las capacidades humanas requeridas para el oficio deberían pesar más que la condición laical o clerical, del titular⁸⁰.

Desde aquí recuperamos el reto que queríamos presentar, subrayando dos cauces abiertos. Por una parte, la necesidad de seguir avanzando e implementando las posibilidades reconocidas por el mismo derecho para la participación de los laicos en el *munus regendi*, tanto en funciones ejecutivas como judiciales, con una especial atención a que las mujeres, de hecho, no se queden fuera, por motivos ajenos a sus capacidades, en vistas a su contribución en la vida y misión de la Iglesia, y posibilitando una conversión de las estructuras eclesiales, en la dirección de una mayor sinodalidad, una menor clericalización y una aproximación mejor al Pueblo de Dios, en su totalidad. Por otra parte, sería necesario profundizar críticamente y discernir eclesialmente el fundamento y la justificación que obstaculizan la separación entre el orden sagrado y la potestad de régimen, a partir de las situaciones en las que, de hecho, se está dando,

⁷⁷ Elisabeth McDonough. “Jurisdiction Exercised by Non-Ordained Member in Religious Institutes”. *CLSA Proceedings* 58 (1996), 306.

⁷⁸ Carmen Peña. *Sinodalidad*, 751.

⁷⁹ *Ibid.*, 754-755.

⁸⁰ Manuel José Arroba Conde, y Claudia Izzì. *Pastorale giudiziaria e prassi processuale nelle cause di nullità del matrimonio. Dopo la riforma operata con il Motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2017, 58, nota 35.

y explorar nuevas posibilidades con miras a la renovación sinodal de la vida y misión de la Iglesia.

3. CONCLUSIÓN

Al final de esta reflexión y a la vista de estos retos, la pregunta que nos hacemos es si *estamos abiertos a las sorpresas de Dios o nos encerramos, con miedo a la novedad del Espíritu; si estamos decididos a recorrer los caminos nuevos que la novedad de Dios nos presenta o nos atrincheramos en estructuras caducas, que han perdido la capacidad de respuesta*⁸¹; si nos guía el temor a equivocarnos, o las normas que nos convierten en jueces implacables o las costumbres donde nos sentimos tranquilos, o bien, apostamos por ser una Iglesia sinodal en salida que despliega la comunión misionera del pueblo de Dios en diálogo audaz y humilde con los hombres y mujeres contemporáneos en las distintas situaciones que viven, convencidos de que las semillas del Verbo están diseminadas en la historia.

El Espíritu sigue hablándonos. Recibir hoy su novedad nos desafía a buscar espacios de discernimiento que impulsen cambios concretos en la reflexión teológica y la praxis eclesial, y que nos posibiliten seguir dando pasos en el camino sinodal que muestren la novedad a la que estamos llamados, varones y mujeres, para llevar adelante la misión que Cristo nos ha confiado.

REFERENCIAS

- Amerindia, y REPAM. *Hacia el Sínodo Panamazónico. Desafíos y aportes desde AL y el Caribe*. Montevideo, 2019.
- Arroba Conde, Manuel José, y Claudia Izzi. *Pastorale giudiziaria e prassi processuale nelle cause di nullità del matrimonio. Dopo la riforma operata con il Motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2017.
- Azcuy, Virginia. "Hacia una nueva imaginación sobre el laicado y las mujeres en la Iglesia". *Teología: Revista de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina* 42 (2005): 537-556.

⁸¹ Cf. Francisco. *Discurso en la Solemnidad de Pentecostés*. 19 de mayo de 2013.

- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. London and New York: Routledge, 1994.
- Brighenti, Agenor. “Sinodalidad eclesial y colegialidad episcopal. El referente del estatuto teológico de las conferencias episcopales”. En *La sinodalidad en la vida de la Iglesia. Reflexiones para contribuir a la reforma eclesial*, editado por Rafael Luciani y María del Pilar Silveira, 95-114. Madrid: San Pablo, 2020.
- Candau, Vera María. “Educación descolonizadora: construyendo caminos”. *Nuevamerica* 149 (2016): 4-17.
- Corpas, Isabel. *¿Ordenación de mujeres?: Un aporte al debate desde la eclesiología de Vaticano II y la teología feminista latinoamericana*. Bogotá: Corpas de Posada Publicaciones, 2020.
- Eaton, Heather. *Introducing Ecofeminists Theologies* (Introductions in Feminist Theology 12). Sheffield: T&T Clark International, 2005, 12-27.
- Fabella, Virginia, y Mercy Amba Oduyoye. “Introduction”. En *With Passion and Compassion: Third World Women Doing Theology*, editado por Virginia Fabella-Mercy Amba Oduyoye, xi-xvi. New York: Orbis Book, 1988.
- Fulkerson, Mary McClintock, y Sheila Briggs. *The Oxford Feminist Theology*. Oxford: Oxford University, 2013.
- García Roca, Joaquín. “La construcción de la laicidad en la sociedad española. La necesaria deconstrucción”. *Iglesia Viva* 221 (2005): 29-48.
- Guillaume, Paul-Marie. “Mari-Madeleine (sainte)”. En *Dictionnaire de Spiritualité*, tomo X, col. 559-591. Paris: Beauchesne, 1964. Consultado el 1 de noviembre de 2021. <http://beauchesne.immanens.com/appli/article.php?id=6003>
- Higgs, Eleanor Tiplady. “Postcolonial Feminist Theologies”. En *Gender: God*, editado por Sian M. Hawthorne, 79-93. Farmington Hills, MI: MacMillan Interdisciplinary Handbooks, MacMillan Reference USA, 2017.
- Jonhson, Elizabeth A. *Rico en misericordia. Teología al servicio del pueblo de Dios*. Santander: Sal Terrae, 2016.
- Kehl, Medard. *La Iglesia. Eclesiología Católica*. Salamanca: Sígueme, 1996.
- Kwan, Simon Shui-Man. *Postcolonial Resistance and Asian Theology*. London and New York: Routledge, 2014. <https://doi.org/10.4324/9781315882192>
- Liew, Tat-Siong Benny, y Fernando Segovia, eds. *Colonialism and the Bible*. Lanham-Boulder-New York-London: Lexington Books, 2018.
- López, Elías. “Fidelidad sinodal. Liderazgo de discernimiento congregacional”. *Revista CONFER* 59 (2020): 479-503.
- López, Elías. “Teorías del liderazgo aplicables en el liderazgo ignaciano”. *Manresa. Revista de Espiritualidad Ignaciana* 86, n.º 341 (2014): 365-374.

- Luciani, Rafael. “Lo que afecta a todos debe ser tratado y aprobado por todos’. Hacia estructuras de participación y poder de decisión compartido”. *Revista Clar* 58, n.º 1 (2020): 59-66.
- Luciani, Rafael, y Carlos Schickendantz, coords. *Reforma de estructuras y conversión de mentalidades. Retos y desafíos para una Iglesia sinodal*. Madrid: Khaf, 2020.
- Luciani, Rafael. “Reforma, conversión pastoral y sinodalidad. Un nuevo modo eclesial de proceder”. En *En camino hacia una Iglesia sinodal. De Pablo VI a Francisco*, coordinado por Rafael Luciani y Teresa Compte, 165-188. Madrid: Fundación Pablo VI - PPC, 2020.
- Luciani, Rafael. “Del Sínodo sobre sinodalidad a la sinodalización de toda la Iglesia. Hacia una reconfiguración eclesial a la luz de la sinodalidad”. *Iglesia Viva* 287 (2021): 97-121.
- Maldonado Torres, Nelson. “La descolonización y el giro-descolonial”. *Comentario Internacional. Revista del Centro Andino de Estudios Internacionales* 7 (2007) 65-78.
- Maalouf, Amin. *Identidades asesinas*. 5.ª ed. Madrid: Alianza, 2012.
- Mcdonough, Elisabeth. “Jurisdiction Exercised by Non-Ordained Member in Religious Institutes”. *CLSA Proceedings* 58 (1996): 292-307.
- Mella, Pablo. “La teología latinoamericana y el giro descolonizador”. *Perspectiva Teológica* 48, n.º 3 (2016): 439-461. <https://doi.org/10.20911/21768757v48n3p439-461/2016>
- Noceti, Serena, ed. *Diáconas. Un ministerio de la mujer en la Iglesia*. Santander: Sal Terrae, 2017.
- Noceti, Serena. “Reformas que queremos las mujeres en la Iglesia”. En *Reforma y reformas en la Iglesia. Miradas críticas de las mujeres cristianas*, editado por Mireia Vidal i Quintero, 107-125. Estella: Verbo Divino, 2018.
- Peña, Carmen. “Sinodalidad y laicado: corresponsabilidad y participación de los laicos en la vocación sinodal de la Iglesia”. *Ius canonicum* 59, n.º 118 (2019): 731-765. <https://doi.org/10.15581/016.118.005>
- Pui-Lan, Kwok, ed. *Asian and Asian American Women in Theology and Religion*. Atlanta, GA: Palgrave MacMillan, 2020. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-36818-0>
- Pui-Lan, Kwok. *Introducing Asian Feminist Theology*. (Introductions in Feminist Theology 4). Sheffield: Sheffield Academic, 2000.
- Pui-Lan, Kwok. *Postcolonial Imagination & Feminist Theology*. London: SCM Press, 2005.
- Rojas Salazar, Marilú. “Decolonizando la teología. Espiritualidades panenteístas: Propuestas desde las epistemologías del Sur”. *Journal of Feminist*

- Studies in Religion* 34, n.º 2 (2015): 98-104. <https://doi.org/10.2979/jfemistudreli.34.2.10>
- Routhier, Guilles. “Los nuevos ministerios. Una conversión ministerial de la Iglesia católica”. En *Reforma de estructuras y conversión de mentalidades. Retos y desafíos para una Iglesia Sinodal*, coordinado por Rafael Luciani y Carlos Schickendantz, 347-366. Madrid: Khaf, 2020.
- Ruiz, Rosa. “«Todos sois uno en Cristo Jesús». Discipulado y bautismo”. *Sal Terrae* 109 (2021): 103-116.
- Russell, Letty M. *The Future of Partnership*. Philadelphia: The Westminster Press, 1979.
- Russell, Letty M. *Household of Freedom. Authority in Feminist Theology*. Annie Kinkead Warfield Lectures. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1986.
- Russell, Letty M. *Church in the Round: Feminist Interpretation of the Church*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1993.
- Santos, Boaventura de Sousa. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce, 2010.
- Scaraffia, Lucetta. “Mujeres en la Iglesia: Cuestiones pendientes”. *Sal Terrae* 107 (2019): 929-942.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. “Gather Together in My Name... Toward a Christian Feminist Spirituality”. En *Women Moving Church*, editado por Diann Neu y Maria Riley, 11-25. Washington: Centre for Concern, 1982.
- Támez, Elsa. “Lectura latinoamericana y caribeña de la Biblia y lectura postcolonial de la Biblia: una comparación crítica”. *Revista Bíblica* 82 (2020): 167-188. <https://doi.org/10.47182/rb.82-1-22020219>
- Tornos, Andrés. *Inculturación. Teología y método*. Madrid-Bilbao: Universidad Pontificia Comillas-DDB, 2001.
- Tshidzu, Bokani. “Lo que una joven africana espera de la Iglesia”. *L'Osservatore Romano* (24 noviembre 2020). Consultado el 1 de octubre de 2021. <https://www.osservatoreromano.va/es/news/2020-10/lo-que-una-joven-africana-espera-de-la-iglesia.html>
- Vallescar, Diana de. *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*. Madrid: Covarrubias, 2000.
- Watson, Natalie K. *Introducing Feminist Ecclesiology*. Sheffield: Sheffield Academic, 2002.
- Zubero, Imanol. “¿Y tú quién eres?”. Consultado el 15 de octubre de 2021. https://elpais.com/diario/1999/11/08/paisvasco/942093599_850215.html