

Introducción

Cuando iniciamos los seminarios sobre temáticas de «género y sexualidad» en el primer semestre de 2003, y sus correspondientes publicaciones, imaginaba que esta iniciativa podría tener continuidad, pero no era posible vislumbrar su derrotero con claridad. Quiero ahora explicitar brevemente algunos argumentos que me invitan a perseverar en esta iniciativa.

Desde el comienzo mismo el ámbito de los invitados/as y de los temarios ha sido *interdisciplinar*. No se me escapa que lo de “inter” es más un deseo que una realidad. Pero, precisamente, para que los análisis de las distintas disciplinas no estén simplemente superpuestos, unos al lado de los otros, no hay alternativa a un proceso lento y esforzado de escucha mutua, de especial atención, por parte de cada uno/a a los interlocutores provenientes de otros campos de estudio. Si no se valora este tipo de trabajo y no se tiene paciencia difícilmente podrá avanzarse por este camino que, por otra parte, es ineludible para una adecuada comprensión del problema que nos ocupa.

Por el ambiente eclesial del que provengo, comprendo en parte la necesidad y la búsqueda apresurada de respuestas claras y acabadas para aspectos tan delicados de la vida en sociedad. Los institutos de formación teológica han acostumbrado a sus estudiantes a recibir una síntesis rápida y clara sobre problemas humanos y morales complejos. A menudo, la responsabilidad educativa inmediata y la misma necesidad de certezas de las personas implicadas explican esta característica. En ese marco, queda poco espacio y tiempo para las preguntas que no pueden encontrar una respuesta inmediata, para conocer las biografías y compartir los interrogantes que son moneda corriente en quienes piensan la convivencia política en una sociedad plural y en quienes estudian, desde diversas ciencias, el fenómeno humano. Mi observación al comenzar estos seminarios de género, se plantearán *más preguntas que respuestas*, advierto que debe ser justificada continuamente; al final, percibo, queda un cierto desasosiego. Estoy cada vez más convencido que cristianos/as que se dan tiempo para comprender preguntas, respetarán, más y mejor, la compleja realidad de las personas, de las sociedades, de los complejos asuntos implicados. En este sentido, este texto no ofrece recetas, sino que pone de relieve cuestiones que necesitan ser debatidas.

Este libro se inscribe también en un conciente marco caracterizado por el *pluralismo*. No le costará al lector/a advertir posiciones diferentes y a veces contrarias entre los diversos autores y autoras. Pero, ¿cómo podremos vivir juntos sin crear espacios institucionales donde resuenen voces diversas? Pero no hay que hacerse ilusiones. Soy cada vez más conciente que esta característica, el pluralismo, tan exaltada y deseada (sobre todo en los ámbitos académicos), plantea tales exigencias que, con facilidad y casi sin advertirlo, se abandona el camino; este peligro acecha por igual a conservadores y progresistas. El marco plural, por lo demás, no opaca, más bien reclama, la búsqueda de razones éticas fuertes que sostengan la convivencia ciudadana, ni desautoriza una pretensión de esta iniciativa: que sea leída como una concreción de inspiración cristiana.

Existe hoy una creciente conciencia de la importancia de la *narración*, junto a la argumentación, en el progreso y desarrollo de las ciencias sociales. La atención a la experiencia, al hecho singular, a la biografía intransferible caracteriza muchas formas de pensamiento, también el que se hace en el campo del feminismo. Esta nota que aflora una y otra vez en la realización de los seminarios no me parece secundaria. Al mismo tiempo, y en estrecha relación, emerge a poco de andar *un mundo de dolor y sufrimiento* que invita a no ver pura teoría en el complejo entramado de ideas y argumentos que se discuten. Más de lo que se piensa, detrás de los discursos se esconden experiencias dolorosas. Y como ha recordado el recientemente

fallecido, José Mardones, “si retiramos la mirada del dolor de las víctimas dejamos de alimentar el pensamiento que nutre la verdadera ética.”¹ De ese mundo brota un saber que la sociedad, las iglesias y la ciencias no pueden proporcionarse de otra fuente. Coincido con J. B. Metz en que en el respeto al mundo del sufrimiento ajeno, concreto y particular, en la sumisión a la autoridad de los que sufren es posible, en un mundo crecientemente plural, encontrar formas de acción políticas con aspiración universalista, tal como ella se formula en la política de los derechos humanos, pero sin devenir totalitarias. Esta razón anamnética, que hace incessantemente viva en las sociedades la memoria del sufrimiento ajeno, cualquiera sea él, es el fundamento de una posible cultura política universal.² Este principio debe ser operativo también en la organización de los programas universitarios, en general, y en la dirección de los estudios teóricos y en las prácticas públicas referidas a las temáticas de género y sexualidad, en particular.

Me refiero ahora al contenido del libro. El trabajo de Patricia Roggio busca identificar, como expresa la autora, el conjunto de ideas instrumentales existentes en los discursos del poder político en torno al tema de la mujer y el mundo del trabajo en la Córdoba de principios del siglo XX. Procura visualizar continuidades y rupturas que se producen en el discurso respecto del deber ser de la mujer; elucidar el modo en que éstas fueron construidas desde el discurso de los representantes del Estado en tanto subjetividades, mujeres cuya voz, en el caso de los sectores populares, se hallaba totalmente ausente, en medio de un contexto social definido por varones, en el seno de una sociedad patriarcal. Como afirma Roggio, el estudio, se enmarca dentro de la historia social, desde una perspectiva de género. De manera análoga a su artículo publicado en 2005 en esta colección, también éste deja a la luz, por una parte, las injusticias y los sufrimientos, masivos y profundos, que provocaba o al menos facilitaba un discurso de género “naturalizado”, socialmente incuestionado y, por otra, la clara insuficiencia de las respuestas políticas, legislativas e, incluso, caritativas de las instituciones religiosas.

El segundo texto del libro, elaborado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, forma parte de un Informe mucho más extenso que ha obtenido una alta valoración en la sociedad chilena, incluso en los ambientes universitarios. Constituye una radiografía de ámbitos muy diversos, como la identidad colectiva, la producción cultural con sus nuevos escenarios y nuevos lenguajes, los imaginarios políticos, las visiones del sistema económico, las pautas de sociabilidad, la vida familiar, las experiencias religiosas, etc. En ese amplio marco se sitúan las páginas aquí recogidas. Para destacar, entre otros aspectos posibles, es el hecho que para la mayor parte de las personas la modificación del rol de la mujer es uno de los síntomas más evidentes, y el valorado como más positivo, de los cambios culturales del país. El rasgo central de esta nueva situación es el tránsito de las mujeres desde un rol centrado en la maternidad y en la administración del espacio doméstico hacia el mundo de lo público y del trabajo. En este proceso, las mujeres redefinen las imágenes de sí mismas, descubren capacidades propias antes negadas por el rol tradicional impuesto; un resultado concreto: una autoestima más elevada. Si se comparan estas afirmaciones, con todas sus implicancias, con el retrato que muestra el trabajo de P. Roggio sobre la Córdoba de la primera mitad del siglo XX se advierte la profundidad del cambio, lentamente concretado, largamente esperado. Naturalmente, este proceso de emancipación no se vive sin tensiones, particularmente las que derivan de conservar las exigencias domésticas del pasado junto a las nuevas demandas provenientes del campo laboral. Es necesario recordarlo, así lo hace el Informe: construirse como individuo hoy es doblemente difícil para una mujer.

¹ Cf. J. M. Mardones – R. Mate, *La ética ante las víctimas*, Barcelona 2003, 7.

² Cf. *Por una cultura de la memoria*, Barcelona 1999, 121s.

No obstante los progresos concretados, quedan todavía pendientes desafíos de gran envergadura. “¿Dónde radica el fundamento de la brecha que aún persiste?”, pregunta el Informe. La respuesta: claramente no en las capacidades de las mujeres; éstas cuentan desde hace bastante tiempo con condiciones de salud y educación semejantes que el conjunto de los hombres. Antes bien, la brecha de la equidad de género *radica hoy en la distribución del poder* expresada tanto en el acceso a recursos materiales y la participación equitativa en la vida económica como en el acceso a instancias de decisión y liderazgo en la sociedad. Sin esa participación es difícil que se impongan las visiones requeridas para entender y modificar las formas actuales de inequidad. Un punto clave que requiere políticas públicas activas, todavía casi inexistentes, es la que debiera facilitar la resolución de una de las principales fuentes de tensión: la combinación entre vida familiar y trabajo.³

Sugerente es una consideración hecha al final del Informe, luego de una breve caracterización de los nuevos significados de la vida de pareja, intimidad y sexualidad: lo que está cambiando para muchos es la imagen misma del amor. De allí lo decisivo de un atento análisis del proceso de individualización en nuestras sociedades.

El trabajo de Eduardo Mattio va más allá de la problemática de las mujeres: a través del recorrido por algunas de las más significativas autoras feministas y posfeministas (T. de Lauretis, M. Wittig, J. Butler), analiza el mismo concepto de género con una intencionalidad práctico-política. El artículo reúne argumentos que han cuestionado e intentado disolver, o al menos reformular, un conjunto de nociones que permitirían fijar, de manera esencialista y con peso normativo, la identidad de género de los agentes morales. Como muestra Mattio, estas autoras, y sus argumentos principales, tienen en común el hecho que, no sólo reconocen el carácter social y cultural que entraña el constructo “género”, sino que consideran que dicha noción naturaliza la dicotomía femenino-masculino, lo cual, por una parte, conserva las asimetrías desventajosas para las mujeres forjadas en el seno del orden patriarcal y, por otra, normaliza tal matriz heterosexual en detrimento de otras identidades y prácticas no heterosexuales. El artículo tiene una finalidad práctica enunciada en su subtítulo: ofrece reflexiones que permitan ampliar o hacer más flexible la ontología política (entendida aquí como el conjunto de individuos humanos que estamos dispuestos a reconocer como ciudadanos). A su juicio, la revisión de nociones como “género”, “diferencia sexual” e “identidad” puede contribuir a extender la ciudadanía a aquellas personas que la ven conculcada por su identidad de género, su preferencia sexual o su expresión de género. De allí la tarea que esboza Mattio: la construcción de una narración alternativa en la que tales diferencias resulten irrelevantes a la hora de atribuir derechos y fundamentales a la hora de discriminar demandas; una narrativa en la que la identidad de género sea concebida en términos puramente antiesencialistas. De allí que, a partir de este análisis, en su opinión, se vislumbren dos alternativas concretas: ser lo suficientemente antiesencialistas como para “soltar todas las sexualidades”, o bien salvaguardar “un modelo normalizador” capaz de operar un sinnúmero de exclusiones. Como dice el autor, el primer escenario es para algunos una utopía irrealizable, para otros, un futuro indeseable. La gravedad de las preguntas que se plantean no necesita ser subrayada, las profundas implicancias en las

³ Entre las investigaciones existentes, cf. el muy detallado de C. Wainerman, *La vida cotidiana en las nuevas familias. ¿Una revolución estancada?*, Buenos Aires 2005. El argumento central de esta obra, quizás, es que la reestructuración del trabajo productivo concretada con la incorporación de la mujer no está siendo acompañada de la misma manera por una redistribución equivalente de las responsabilidades dentro del ámbito de la familia, por lo que la mujer asume un doble rol; al mantenimiento de la casa y al cuidado de los hijos, se suma ahora una actividad laboral creciente fuera del hogar. La tendencia en el involucramiento del varón, en general, es positiva pero, “la menor inequidad está lejos de ser equidad plena.”, *ibid.*, 156. La distinta velocidad de los dos procesos, acelerada participación femenina en la producción económica y lenta participación masculina en la esfera doméstica, es una de las principales fuentes de tensiones para las mujeres actuales. El trabajo muestra también la importancia de la variable «clase social» en el análisis de género.

biografías de muchos/as tampoco puede ser minusvalorada. Durante el Seminario se puso de relieve, y no representa un dato menor, el sufrimiento humano que, frecuentemente, está detrás de estos discursos. De allí también la urgencia del debate.

El artículo de Liliana Fedullo y Cecilia Luque analiza, con un objetivo definido, dos obras literarias; una de Angélica Gorodischer y otra de Lois McMaster Bujold.⁴ El personaje de Gorodischer, Crocetta, devenido en Raimundo, ha infringido la ley del género, lo cual muestra, según las autoras, una falla en el poder performativo del discurso. Las peripecias biográficas de Aral Vorkosigan, uno de los personajes de la novela *Barrayar* de L. McMaster Bujold, de una relación heterosexual asfixiante a una homosexual satisfactoria pero estigmatizada a, finalmente, una superadora heterosexual con Cordelia en el marco de una nueva situación discursiva, material y erótica que le permite a Aral resignificar positivamente su identidad sexual en el proceso de reconocimiento subjetivo. Los ejemplos subrayan la importancia de las experiencias concretas de los actores sociales, las capacidades críticas de los sujetos, que deben asumidas en las teorizaciones sobre la subjetividad, y, por tanto, las posibilidades que se abren para impulsar acciones políticas más allá del pretendido poder performativo de cualquier discurso social. Como se pone de relieve al final del artículo, también estas reflexiones tienen explícitamente presente un objetivo práctico-político: hacia la utópica supresión de las asimetrías existentes en las actuales prácticas de subjetivación y el sustentamiento de proyectos políticos caracterizados por la justicia social.

El trabajo de Guillermo Rosolino afronta algunos de los principales argumentos en la cristología feminista actual. Que el foco esté puesto en la cristología no tiene que ver sólo con que éste constituye un campo de trabajo de Rosolino, sino que pone en el centro de la consideración un ámbito central de la reflexión cristiana, la reflexión sobre Jesús de Nazaret, la cual, “entre todas las doctrinas de la Iglesia, es la más usada para suprimir y excluir a las mujeres.”⁵ Un punto delicado y cargado de consecuencias, incluso eclesiológicas, se constituye cuando la masculinidad de Jesús, un dato de su identidad histórica, es interpretada, con palabras de E. Johnson, “como algo esencial a su función e identidad crísticas redentoras.”⁶ El artículo está dividido en dos partes muy claramente diferenciadas. La primera, presenta sucintamente la crítica que la teología feminista realiza a la tradición cristológica, la segunda, explicita algunas propuestas que emanan de esta corriente de pensamiento. En esta segunda parte, *pars construens* como la denomina, se detiene especialmente en dos aspectos: la praxis

⁴ Sobre Angélica Gorodischer, cf. las notas bio-bibliográficas en C. Luque, “Cuando «El Padrino» es «La Madrina». Género sexual y género textual en un policial negro de Angélica Gorodischer”, en C. Schickendantz (ed.), *Cultura, género y homosexualidad. Estudios interdisciplinarios*, Córdoba 2005, 71-93, 71 nota 2. Lois McMaster Bujold nació en Columbus (Ohio) en 1949. Estudió en la Universidad Estatal de Ohio entre 1968 y 1972, y ha trabajado como auxiliar de laboratorio en una compañía farmacéutica y como técnica de hospital. Hoy divorciada, se casó en 1971 con John Bujold y tiene dos hijos. Vive en Minneapolis desde 1995. La crítica y el público la reconocen como una de las mejores narradoras de la ciencia ficción de aventuras de los últimos años. Su obra se ha centrado hasta ahora en la serie de Vorkosigan, una saga de aventuras espaciales tratadas con ironía y humor que se inició con tres novelas: *El aprendiz de guerrero* (1986), *Fragmentos de honor* (1986) y *Ethan de Athos* (1986). Otras obras de la popular serie han sido *Hermanos de armas* (1989), *Fronteras del infinito* (1989), *El juego de los Vor* (1990), *Barrayar* (1991), *Danza de espejos* (1994), *Cetaganda* (1996), *Recuerdos* (1996), *Komarr* (1998), *Una campaña civil* (1999) e *Inmunidad diplomática* (2002). La serie ha obtenido gran éxito popular como atestiguan las impresionantes cifras de ventas y los múltiples premios recibidos. Cf. su página web oficial: www.dendarii.com

⁵ E. JOHNSON, *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Barcelona 2002, 202.

⁶ Como recuerda Rosolino, yo mismo he analizado con cierto detenimiento esta problemática, y advertido sus múltiples implicancias, en un teólogo de primera línea en la teología contemporánea: Hans Urs von Balthasar. Cf. C. SCHICKENDANTZ, “La polaridad «masculino - femenina» según Hans Urs von Balthasar. Aproximación sistemática, consecuencias eclesiológicas y límites de un pensamiento”, en ID, *Mujeres, género y sexualidad. Una mirada interdisciplinar*, Córdoba 2003, 233-292, 278-282.

liberadora de Jesús y la tradición sapiencial que se cristaliza en el título «Sophia» (sabiduría) de Dios. Rosolino sigue particularmente las obras de Elizabeth Johnson, teóloga sistemática norteamericana, católica, que enseña en la *Fordham University* en Nueva York, uno de los más renombrados centros académicos de los jesuitas en los Estados Unidos. Incorpora, además, de manera un poco menos detallada, a otra autora de nota: Elizabeth Schüssler Fiorenza.⁷

El punto de partida decisivo de Schüssler es la fundamentación de una hermenéutica feminista, una teoría del conocimiento. Accede a la Biblia con un nuevo punto de vista y de cuestiones: ¿a partir del texto, qué puedo saber de las cristianas de la antigüedad, sobre sus opiniones, acciones? ¿Qué preguntas, como mujer, tengo sobre ese texto? ¿Por qué es importante para mí? Estas preguntas son hoy normalmente aceptadas, pero cuando se publicó el libro de Schüssler aparecían como carentes de objetividad. Se pensaba que, acceder desde una perspectiva feminista, significaba falsear la Biblia con los propios prejuicios. Schüssler Fiorenza mostró cómo una «objetividad» perfecta no existe y hasta qué punto todo acceso a la Biblia tiene que advertir y hacerse cargo de sus propios presupuestos hermenéuticos.

Schüssler Fiorenza representa también una posición de mediación con aquellas feministas que, a causa de las profundas insuficiencias de la tradición cristiana y de la estructura de la Iglesia católica, han decidido abandonar la Iglesia. Con su propio trabajo quiere mostrar que las mujeres pueden rechazar dichas estructuras patriarcales construidas a lo largo de los siglos sin abandonar las propias raíces cristianas.⁸

Interesante ha sido igualmente su posición en relación a la asunción de ministerios (diaconado, sacerdocio, episcopado) por parte de las mujeres. A su juicio, recién cuando la Iglesia se renueve profundamente valdrá la pena que mujeres asuman esos oficios. Esta posición le ha merecido la crítica de muchas católicas favorables a la ordenación diaconal de mujeres. Schüssler teme una clericalización de la mujer y, al comenzar por el diaconado, una repetición de las estratos sociales; la situarían en el escalón más bajo del ministerio. “Luchan por un ministerio que fija la subordinación social de las mujeres.”,⁹ tal su opinión.

⁷ Hija de padres alemanes, nació en Rumania en 1938. Estudió teología católica en la Universidad de Würzburg. Desde hace más de tres décadas vive en los Estados Unidos. Se casó con el teólogo norteamericano Francis Fiorenza en 1967. Ambos asumieron tareas académicas en la Universidad de Notre Dame, Indiana en 1970. En la década del setenta su nombre comenzó a hacerse conocido a través de un grupo de mujeres pertenecientes a la *Society of Biblical Literature*, una asociación norteamericana de biblistas. En ese ámbito, tal su propia mirada biográfica, ella se autocomprendió por primera vez como teóloga; no a partir de la experiencia universitaria, sino en el encuentro con colegas mujeres. En 1983 publicó el libro que la hizo famosa y que hoy constituye un paso obligado en la teología feminista: *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. Actualmente enseña Nuevo Testamento en la Universidad de Harvard.

⁸ Al respecto, cf. el artículo publicado en esta colección, E. Parmentier, “Relación entre las teologías feministas y las teologías clásicas”, en C. Schickendantz (ed.), *Cultura, género y homosexualidad. Estudios interdisciplinarios*, Córdoba 2005, 129-153. Cf. las obras de Schüssler Fiorenza en la nota 6 del trabajo de G. Rosolino.

⁹ Cf. la interesante entrevista autobiográfica: “Die Bibel mit den Augen einer Frau befragen. Ein biografisches Interview mit Elisabeth Schüssler Fiorenza”, en www.antjeschrupp.de/schuessler_fiorenza.htm

Precisamente, sobre este último tema, el posible acceso de mujeres al ministerio diaconal,¹⁰ trata el artículo siguiente, el de Peter Hünemann, profesor emérito de la Universidad de Tübinga, Alemania.¹¹ El texto es fruto de una conferencia ofrecida en el primer congreso internacional sobre el diaconado femenino celebrado en Stuttgart en abril de 1997. Dicho congreso tuvo gran resonancia; participaron más de 300 personas y han sido publicadas todas las ponencias presentadas sobre aspectos teológicos, antropológicos, sociológicos y pastorales vinculados con este ministerio.¹² Como afirma una joven teóloga alemana en su trabajo doctoral, con la publicación de las ponencias y de los resultados en los grupos de trabajo, ese libro representa el primer volumen que recoge de manera global toda la problemática referida al tema.¹³ El Congreso finalizó con un pedido, votum, por parte de todos los participantes. “Los y las participantes le solicitan expresamente a los obispos a que asuman su propia responsabilidad en sus diócesis y de cara a la Santa Sede en orden a lograr un indulto que posibilite la ordenación diaconal de mujeres en sus diócesis”.¹⁴ En esta línea, me parece importante la toma de posición del presidente de la Conferencia episcopal alemana, Karl Lehmann, en 1997: “La Conferencia episcopal alemana no ha retirado nunca el propio sostenimiento al auspicio (voto) del Sínodo alemán, por el contrario lo ha reiterado varias veces. Y es en este sentido que he comprendido siempre mi posición personal.”¹⁵ Efectivamente, el Sínodo conjunto de las diócesis alemanas había solicitado a Pablo VI, en 1975, que se examinara el problema y si, era posible, se permitiera la ordenación de mujeres al diaconado. En un artículo que recoge las propuestas hechas antes y después del Vaticano II, Ilse Schüllner afirma: “El panorama cronológico sobre las iniciativas y grupos que en todo el mundo se han ocupado por la reintroducción del diaconado de mujeres es impresionante.”¹⁶ Una rápida lectura del listado de conferencias y propuestas, emanadas en todos los continentes, confirma dicho juicio. El Vaticano, por su parte, no se ha expresado nunca, oficialmente, sobre estos pedidos; no ha tomado parte

¹⁰ Breve información para un lector/a no formado teológicamente: se llama diácono al portador de un ministerio (un servicio estable) conferido por la imposición de manos y la oración (ordenación); es una realidad sacramental. Le incumben, en especial, los variados servicios de caridad de una comunidad cristiana. Comparte muchas tareas con el sacerdote (bautismo, matrimonio, etc.), sin embargo, no puede presidir la celebración eucarística ni administrar el sacramento de la penitencia. Su existencia se remonta a la época del Nuevo Testamento. En el curso de la historia de la Iglesia ha adquirido formas diversas. En el marco de la renovación de los *tres grados del ministerio eclesial* (diaconado, sacerdocio, episcopado) y del restablecimiento del diaconado permanente por parte del Vaticano II, éste ha adquirido una importancia nueva. Ya no es exclusivamente un grado provisional en el camino hacia el sacerdocio, sino que como «diaconado permanente» representa un grado jerárquico propio. Dicho restablecimiento, por el que ahora puede ser conferido a varones casados, ha dado renovada vigencia al problema de marcar los perfiles propios del diaconado frente al ministerio sacerdotal, sin que hasta el presente se hayan obtenido respuestas satisfactorias ni en la práctica ni tampoco en la teoría. La acogida de esta iniciativa, «diáconos permanentes», ha sido muy desigual en distintas partes del mundo, incluso en Argentina (según datos de 2000, existen 519, pero hay diócesis donde casi no existen). Cf. W. Löser, “Diácono”, en W. Beinert (ed.), *Diccionario de teología dogmática*, Barcelona 1990, 186-188.

¹¹ El tema, diaconado, no es nuevo en el autor. Su texto más renombrado es el informe presentado en el Sínodo de las diócesis alemanas (citado más abajo), junto a Y. Congar y H. Vorgrimler en *Diaconia Christi* 9,3 (1974) 10-32. Cf. también de Hünemann, “Diakonat – Ein Beitrag zur Erneuerung des kirchlichen Amtes?”, *Diakonia Christi* 9,1 (1974) 3-52; “Diakonie als Wesensdimension der Kirche und das Spezifikum des Diakonates”, *Diakonia Christi* 13,4 (1978) 3-22.

¹² P. Hünemann – A. Biesinger – M. Heimbach-Steins – A. Jensen (eds.), *Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?*, Schwabenverlag, Ostfildern 1997.

¹³ D. Reininger, *Diakonat der Frau in der Kirche*, Ostfildern 1999, 29. Esta tesis con más de 700 páginas, presentada en Maguncia, constituye un trabajo de gran valor.

¹⁴ En el derecho canónico de la Iglesia el indulto es un permiso por parte de la Santa Sede. Esta propuesta jurídica ya había sido hecha por la *Canon Law Society of America* (cf. la cita más abajo).

¹⁵ Cf. K. Lehmann, “Diaconato permanente. Un bilancio provvisorio”, *Il Regno* 2 (1997) 44-54, 54.

¹⁶ F. Kukula – I. Schüllner, “Der Streit um den Diakonat der Frau – Zur Geschichte vor uns nach dem Zweiten Vatikanum”, en P. Hünemann – A. Biesinger – M. Heimbach-Steins – A. Jensen (eds.), *Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche*, 304-366, 356.

ni a favor ni en contra de esta temática.¹⁷ Es verdad, sin embargo, que en el Código de derecho canónico renovado de 1983 ha dejado sin cambio la situación actual.

En el congreso de Stuttgart citado se hicieron visibles, entre otras, dos consideraciones: primera, los argumentos que han sido utilizados para negar el acceso de las mujeres al ministerio diaconal se basan, en buena medida, en afirmaciones fuertemente dependientes de determinados presupuestos socio-culturales que hoy ya no existen y que, más aún, han sido contradichas por la misma enseñanza actual de la Iglesia. De allí, por ejemplo, el razonamiento de la *Canon Law Society of America* en 1995: si los factores culturales han sido ingredientes significativos en el pasado, puede esperarse que los factores culturales contemporáneos sean tomados en consideración al momento de decidir sobre este asunto.¹⁸ Segunda percepción del congreso: el eventual acceso de mujeres a este ministerio constituiría sólo un momento, importante como señal, de una nueva organización, de un nuevo perfil y reconocimiento de los servicios pastorales que realiza la Iglesia, renovados luego del Vaticano II. No en última instancia, debe prestarse atención también aquí al desarrollo del tema en el movimiento ecuménico.

Por lo demás, no debe perderse de vista que, en el tratamiento de este asunto, se mezclan motivaciones diversas; algunos, por ejemplo, lo ven como un primer paso en orden al ministerio sacerdotal, otros lo perciben como si este tema se identificara sin más con la situación de la mujer en la Iglesia. Una de las objeciones más frecuentes, que en realidad es dirigida también al diaconado masculino, es si el diácono ejercita en la práctica algo distinto de lo que pueden hacer los mismos fieles cristianos/as laicos/as. Esta objeción indica quizás el estado de la cuestión; formulado con sencillez: a menudo la identidad de este ministerio es descrito mediante la adición o sustracción de determinadas capacidades o potestades sacramentales de otras formas de vida y servicio en la Iglesia, esto es, del sacerdocio, por una parte, y de los laicos, por otra (que ejercen un sacerdocio bautismal). A la objeción señalada puede responderse, así Lehmann, que a aquel que ejercita en la Iglesia ciertas funciones o servicios no le debería faltar el reconocimiento de su vocación y misión y la promesa de una gracia sacramental para dicho servicio.¹⁹ Y aunque faltan precisiones sobre las actividades de una diaconisa, es posible preguntarse si no existen ya hace tiempo, de hecho, los servicios que formarían parte de un diaconado femenino.

Me detengo en algunas observaciones al texto de Hünermann publicado en este libro. Existe un consenso acerca de la existencia de diaconisas en la historia de la Iglesia, no sobre el significado y el alcance concreto de tal ministerio.²⁰ Por lo demás, las situaciones no han sido en absoluto idénticas en oriente y en occidente.

¹⁷ El texto más importante que existe desde esta perspectiva, es un documento de la Comisión Teológica Internacional, un grupo estable de teólogos que trabaja en el ámbito de la Congregación para la Doctrina de la Fe. El texto, titulado «El diaconado: evolución y perspectivas», fue aprobado en octubre de 2002. En la conclusión expresa sobre este tema: “Respecto a la ordenación de mujeres para el diaconado, conviene notar que hay dos indicaciones importantes que emergen de lo expuesto hasta aquí: 1) las diaconisas que se mencionan en la tradición de la Iglesia antigua, según lo que sugiere el rito de institución y las funciones ejercidas, no son pura y simplemente asimilables a los diáconos; 2) la unidad del sacramento del Orden, dentro de la clara distinción entre los ministerios del obispo y de los presbíteros, por una parte, y del ministerio diaconal, por otra, está fuertemente subrayada por la tradición eclesial, sobre todo en la doctrina del concilio Vaticano II y en la enseñanza postconciliar del Magisterio. A la luz de estos elementos, destacados por la presente investigación histórico-teológica, le corresponderá al ministerio de discernimiento, que el Señor ha establecido en su Iglesia pronunciarse con autoridad sobre la cuestión.”

¹⁸ Cf. “Canonical Implications: Ordaining Women to the Permanent Diaconate”, *Origins* 25 (1995) 344-352, 351.

¹⁹ Cf. K. Lehmann, “Diaconato permanente. Un bilancio provvisorio”, 50s.

²⁰ Sobre el término diácono/diaconisa: en los textos bíblicos se utiliza siempre el término *διάκονος* (diácono) para varones y mujeres; recién en el siglo III comienza a imponerse una distinción por el uso de un artículo femenino o por la inclusión de la palabra «mujer» previamente a *διάκονος*. A partir del siglo IV, en el concilio de Nicea, año 325, se encuentra la palabra *διάκονισσα* (diaconisa). Cf. D. Reininger, *Diakonat der Frau in der einen Kirche*, 38-39.

Una atención peculiar merecen dos de los argumentos utilizados para negar la ordenación a mujeres: las prohibiciones dirigidas a su acceso al altar y a la enseñanza pública. Importante es verificar la historicidad de estos argumentos, más aún las *razones* por las cuales fueron teóricamente formulados y, eventualmente, operativos en la praxis eclesial. Es importante saber qué se practicó, pero más aún, por qué se hizo de una manera y no de otra. Para la Iglesia es muy significativo, y muy difícil, distinguir entre lo que es un dato de hecho y un principio normativo. La tendencia a la confusión de ambos y, por tanto, a la inflación de normas «irreformables» no debe ser minusvalorada. En relación al segundo argumento, no es difícil constatar la existencia muy repetida de la fundamentación en una determinada comprensión de la doctrina de la creación, según la cual existe una primacía del varón sobre la mujer, que excluye a la mujer de la enseñanza pública o, más general, de todo tipo de conducción; ella simboliza la sujeción, no la capitalidad. Este tipo de argumentación ha sido expresamente rechazado por las enseñanzas eclesiales recientes. Como pone de relieve Hünemann, al contrario de lo afirmado por teólogos medievales (Tomás de Aquino, Buenaventura, etc.), Juan Pablo II fundamenta el predominio del varón en la sociedad no en el orden de la creación, sino en el desorden introducido por el pecado.

Hünemann afronta también dos argumentos más recientes contra la ordenación diaconal de mujeres. Primero, el que apela a la unidad del sacramento del orden. El autor muestra las diversas concepciones que están en la base de las enseñanzas de Trento y el Vaticano II y cómo, a partir de este último se abren perspectivas diferentes. El ministerio no es ahora comprendido, primariamente, como sacerdotium, en orden al sacrificio eucarístico, sino como un servicio en bien del Cuerpo, que es la Iglesia. La orientación no se fija exclusivamente en la eucaristía o en la potestad para celebrarla. En un sentido correcto, el diaconado es un ministerio autónomo y, por tanto, la exclusión debería fundarse en el diaconado mismo, no por su pertenencia al orden sagrado, al ministerio sacramental. El segundo argumento, los ministros obran «in persona Christi» (con la autoridad y en lugar de Cristo mismo), lo cual reclama un actor masculino, es utilizado también en la discusión acerca de la ordenación sacerdotal de mujeres. Representa además una conclusión de la temida «sobreevaluación» de la masculinidad de Jesús a que aludía E. Johnson.

Resumiendo: los testimonios históricos de su existencia con gran variabilidad en sus formas concretas, el análisis de las motivaciones para su exclusión, la nueva comprensión del ministerio en general y del diaconado en particular, la conciencia de las actuales necesidades eclesiales y pastorales, la atención a los signos de los tiempos, el deseo de un mayor y mejor testimonio del evangelio, la sensibilidad por la credibilidad de la Iglesia, la búsqueda de la supresión de las discriminaciones que han sufrido las mujeres constituyen los pilares de la respuesta favorable a un posible acceso al ministerio diaconal.²¹ El tema está abierto y el final del camino es desconocido.

El último texto pertenece al teólogo, obispo y ahora cardenal, Karl Lehmann. Es una conferencia pronunciada en Munich, en marzo de 2005. Por varios motivos, este autor constituye una *rara avis* en el panorama eclesial contemporáneo. El presente artículo tiene la virtud de mostrar que una autoridad hoy significativa en la Iglesia católica, acaba de ser elegido por cuarta vez consecutiva para presidir la Conferencia Episcopal Alemana, está en condiciones y es capaz de entrar en diálogo en estas complejas problemáticas, de realizar un análisis diferenciado, de someterse al duro ejercicio de la argumentación y de la crítica, sin demonizar

²¹ Cf., además de la bibliografía ya citada, L. Rand, “Ordination of Women to the Diaconate”, *Communio* (US) 8 (1981) 370-383; D. Ansorge, “Die wesentlichen Argumente liegen auf dem Tisch. Zur neueren Diskussion um den Diakonat der Frau”, *Herder-Korrespondenz* 11 (1993) 581-586; Ch. Böttigheimer, “Der Diakonat der Frau”, *Münchener theologischer Zeitschrift* 47 (1996) 253-266; P. Vanzan, “Diaconato permanente femminile. Ombre e luci”, *La Civiltà Cattolica* 3569 (1999) 439-452; etc.

categorías como la de género, que está instalada, con no pocos beneficios como reconoce el mismo autor, en el ámbito de las ciencias sociales actuales. No sólo he traducido su texto, sino que le he añadido una serie de notas extraídas de otros escritos suyos que aclaran aún más su pensamiento y toma de posición, por lo demás, siempre discutibles.

Como en los libros anteriores, confío en que el material reunido aquí ofrezca la oportunidad para nuevas reflexiones y sirva de ocasión para el diálogo sobre estas cuestiones tan relevantes para las identidades personales y la convivencia ciudadana. En una sociedad plural, no hay alternativa a procesos de diálogo y consenso. Es el pedido, también, que se nos hace a la Iglesia católica. En agosto de 2005, reconocía el historiador argentino, Roberto Di Stefano, que, en décadas pasadas, algunos círculos políticos e intelectuales llegaron a pensar que el escenario público se vería caracterizado por una progresiva desaparición de la religión misma. Pero, constata,

hoy parece claro que no es así: las creencias gozan de buena salud y la Iglesia Católica figura en primer término en el ranking de credibilidad de las instituciones del país, si bien la caída de la práctica religiosa ha sido vertiginosa (en efecto, creer no significa hoy, necesariamente, pertenecer, y menos practicar la religión con las modalidades que la Iglesia propone). La cuestión es que aquí, e incluso en países mucho más “laicos”, resulta difícil dejar al margen de la agenda social y política las instituciones religiosas.

De allí su conclusión: “todos ganaríamos si la Iglesia tuviese la madurez y el coraje de afrontar instancias de reflexión y de diálogo.”²²

²² R. Di Stefano, “Falta madurez y coraje”, Diario Página/12, 26 de agosto de 2005.