

El Concilio Vaticano II ante las reivindicaciones feministas del siglo XX. Algunas consecuencias y desafíos

The second Vatican council before the demands of twentieth century feminist some consequences and challenges

Sandra Robles Rivera

Universidad Católica del Maule

sandrrobles@gmail.com

Fecha de recepción: 08 de noviembre de 2013

Fecha de aprobación: 26 de enero de 2014

Resumen: Como creyentes somos testigos de la ausencia de la mujer en el ministerio sacerdotal y en la organización eclesial. Son espacios que reclaman su presencia como testimonio de la instauración del Reinado de Dios en nuestra historia. La igualdad y la cooperación entre los discípulos y las discípulas de Cristo, debieran ser la manifestación más elocuente de la unidad y diversidad trinitarias, eje de nuestra fe. El Concilio Vaticano II, al asumir las demandas de las mujeres entre los siglos XIX y XX y al entregar nuevos lineamientos teológicos y eclesiológicos para la sociedad actual, impulsa el surgimiento de nuevos contextos y experiencias vitales para hablar de Dios. La teología feminista encuentra su cuna, principalmente, en dos movimientos importantes para nuestro tiempo: Por una parte, el esfuerzo de miles de mujeres que apostaron por un cambio en los modelos patriarcales de desigualdad. Y, por otra parte, a las puertas que abrió el Concilio Vaticano II al posibilitar una teología que recogiera las aspiraciones humanas que requerían de transformación. En este trabajo abordaremos la relación que existe entre los movimientos feministas, el Concilio Vaticano II y algunas de sus consecuencias.

Palabras clave: Concilio Vaticano II, Movimientos feministas, Renovación teológica, Teología feminista.

Abstract: As believers we witness the absence of women in priestly ministry and church organization. These are spaces that demand their presence as a testimony to the establishment of the Kingdom of God in our history. Equality and cooperation between men and women as disciples of Christ, are the most striking manifestation of the Trinitarian unity and diversity, the core of our faith. The Second Vatican Council, took on the demands of women between the nineteenth and twentieth centuries, and provided new theological and ecclesiological guidelines for our society, to promote the emergence of new contexts and life experiences to talk about God. Feminist theology emerged from two important movements in our time. On the one hand, the efforts of thousands of women who pushed for a change in patriarchal patterns of inequality. On the other hand, the doors opened by the Second Vatican Council, made possible a theology that embraced the human aspirations that requires transformation. In this work we address the relationship between women's movements, Second Vatican Council and some of its consequences.

Keywords: Vatican II, feminist movements, theological renewal, feminist theology.

Introducción

El Concilio Vaticano II surge como una respuesta a múltiples preguntas que la Iglesia se realizaba a sí misma y a otras tantas que la sociedad moderna y contemporánea le venía planteando desde distintas áreas del quehacer social. Uno de estos cuestionamientos viene de los movimientos feministas y la relación que ellos establecieron entre la marginalidad histórica de la mujer y sus bases bíblicas. ¿Cómo asumió el Concilio Vaticano II las demandas sociales y eclesiales de algunas mujeres Americanas y europeas del siglo XIX y XX? ¿Qué significado tuvo para las líneas conciliares y su praxis la presencia de una nueva forma de ser mujer en el mundo actual? ¿De qué modo la renovación teológica del S.XX presente en el Concilio Vaticano II allanó el camino para el surgimiento de una teología pensada por mujeres?

El objetivo de este breve escrito es reconocer la renovación teológica y eclesiológica del Concilio Vaticano II como un impulso para desarrollar nuevos contextos en la reflexión teológica, uno de ellos es la experiencia de la mujer.

El Concilio Vaticano II marca un quiebre entre una teología escolástica dualista y una nueva comprensión de Dios y del ser humano que privilegia la unidad. Tal ruptura es fruto de grandes hitos que marcaron el siglo XIX y el siglo XX. En vistas a nuestro interés, destacaremos sólo dos de ellos y su influencia en un nuevo modo de teologizar y de pensar el discipulado cristiano.

La relación entre el Concilio Vaticano II y la reivindicación de la mujer es un tema que nos urge en tanto, como sociedad y comunidad creyente, constatamos que la mujer no vive plenamente su llamado a ser imagen y semejanza de Dios e imagen de Cristo en la Iglesia actual. Si bien el encuentro conciliar sentó un precedente en la búsqueda de nuevas formas y lenguajes para referirnos al misterio de Dios y del ser humano, hay intuiciones que no se han concretado. Una de ellas dice relación con el lugar que la mujer se ha ganado en la sociedad y que los documentos conciliares ya en esa época reconocen. Hoy, cuando celebramos 50 años del Concilio Vaticano II, constatamos una distancia entre los progresos

que ha realizado la sociedad en su comprensión y validación de la mujer y la praxis eclesial. Esta última no vive una total inclusión en la vida sacramental y en la dirección de la Iglesia. Esto no acaba de sorprender a la sociedad y a los creyentes del siglo XXI.

1. Algunas preguntas

Ante la situación de la mujer en la Iglesia actual nos preguntamos lo siguiente: Si ya en el pueblo de Israel (Gn. 1,27; Sal. 8, 6-7) y en el anuncio de Jesucristo (Mt. 6,26) se destaca que hombres y mujeres han sido pensados, creados y amados por Dios como su propia imagen y semejanza, ¿por qué hemos asistido, a lo largo de nuestra historia, a una división que ha pasado por encima de este plan divino? ¿Quiebre que sin duda alguna ha visto sus frutos más amargos en una relación desarmónica entre varón y mujer y en una construcción de la humanidad que ha carecido de las capacidades de ambos. Una sociedad civil y eclesial que ha sido comprendida y organizada considerando sólo la perspectiva de una mitad de sus miembros y ha prescindido de la experiencia y conocimientos de la otra mitad¹. ¿Por qué a Dios, que es del todo inabarcable, se le ha comprendido y nombrado bajo metáforas esencialmente masculinas? ¿Por qué determinadas características atribuidas sólo al varón se han divinizado y algunas características adjudicadas sólo a la mujer se han demonologizado?² ¿Por qué se ha comprendido al varón como un ser superior y a la mujer como un ser inferior y subordinado? Esta última pregunta no dice relación sólo a un tema de mayor o de menor liderazgo, sino que apela a una concepción natural del ser humano como tendientes a una relación desigual. “¿Es posible la existencia de dos dioses, uno el Creador de la naturaleza humana en igualdad y otro el autor de la marginalidad de la mujer?”³ Según los datos bíblicos pareciera que no. Nuestra pregunta fundamental y que nos conduce a construir una sociedad y una Iglesia más justa es

¹ Cfr. SÖLLE, Dorothee. *Búsqueda feminista de los nombres de Dios*. En *Diakonía*, 75: El Salvador, 1995, pp. 18-24.

² Cfr. VOGT, Kari. “Convertirse en varón”. *Aspectos de una antropología cristiana primitiva*. En *Concilium* 202, *La mujer ausente en la teología y en la Iglesia*. Cristiandad: Madrid, 1985, p.389.

³ CURSACH, Rosa; GÓMEZ-ACEBO Isabel y MELERO, María Luisa. *Interpretación, feminismo y Biblia*. EFETA: Sevilla, 2007, p. 10.

aquella que apunta a buscar creativamente cómo superar los obstáculos que nos impiden reconocernos como iguales en la diferencia y en la diversidad de experiencias. ¿Cómo generar espacios concretos de cooperación entre varón y mujer al interior de la Iglesia y descubrir en el llamado divino a la relación y ayuda mutua una herencia insoslayable para la tradición y vida eclesial?

2. Una cosmovisión dualista de la realidad

Para responder a estas preguntas y para redescubrir el real aporte del Concilio Vaticano II en la generación de una teología pensada por mujeres, veremos primero y a modo de parangón, cuál fue la concepción antropológica más usada antes del Concilio. Sin duda dicha comprensión tiene sus causas en diversos pensamientos que se cruzaron a lo largo de la historia, pero revisaremos, específicamente, aquella tendencia que marcó la polarización entre varón y mujer y la consecuente postergación de esta última en épocas y contextos específicos. Es la conocida como antropología dualista. Ella ha estado presente en buena parte de nuestra historia como una tendencia filosófica que penetró fuertemente en la teología católica y en la vida eclesial. ¿Cuáles son sus presupuestos?

Se le denomina antropología dualista porque al buscar comprender la realidad sostiene sus respuestas en dos principios antagónicos, el bien y el mal; la carne y el espíritu; el cielo y la tierra; lo divino y lo humano; la naturaleza y la gracia de Dios⁴. A partir de esta visión del ser humano se realiza una distinción bipolar entre el varón y mujer. Ambos seres conviven en frentes distintos y con diferencias esencialmente opuestas, jerárquicas y patriarcales, donde a la mujer se le ha adjudicado un rol subordinado⁵.

El dualismo antropológico es asumido en la teología cuando los cristianos de los primeros siglos intentaron dar razón de su fe de acuerdo a las categorías helenísticas de su época. La filosofía y teología medieval

⁴ Cfr. SEGUNDO, Juan Luis. *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?* Sal Terrae: Santander, 1993, pp. 43-104.

⁵ Cfr. VALERIO, Adriana. *La mujer en la historia de la Iglesia*. En *Concilium 202, La mujer ausente en la teología y en la Iglesia*. Cristiandad: Madrid, 1985, pp. 371-381.

utiliza nuevamente esta tendencia antropológica cuando redescubre a los grandes autores de la Grecia clásica y bajo sus categorías quiere explicar el misterio de Dios y el misterio del hombre. Sin dejar de valorar la importancia que ha tenido San Agustín y Santo Tomás para la construcción teológica y antropológica, en ellos se hace presente su herencia neoplatónica y aristotélica, respectivamente, al manifestar una visión dicotómica de la realidad y una jerarquización en la relación varón y mujer⁶. Teologías que influyen fuertemente en la vida social y cultural de este tiempo y de los siglos posteriores. Recordemos que la visión cristiana católica del hombre y de la mujer han sido las bases sobre las que se han construido las estructuras sociales, políticas y económicas de gran parte de la humanidad. Y los esquemas de convivencia familiar se sustentaron por siglos en aquello que la Iglesia cristiana comprendió, bajo categorías dualistas y patriarcales, que debía ser el rol natural de ambos sexos.

El pensamiento de fondo que se transmitió, tanto entre los primeros cristianos, como en la teología posterior, fue una comprensión dual de la realidad. Por una parte, estaba el reino del espíritu, de carácter superior y en estrecha relación a Dios y, por otra parte, el reino de la materia referido a lo corporal, lo sensible y lo cambiante. Bajo esta cosmovisión, el ser humano fue comprendido también dualmente. Puesto que el varón es un ser racional, inteligente y hábil para el gobierno, se le adjudica el reino del espíritu y, por el contrario, dado que la mujer ha sido concebida como tendiente a la sensibilidad y sensualidad, se le adjudica el reino de la materia. Esta teoría antropológica determina formas de conducta, pues irremediablemente el varón es situado cerca de Dios en su inteligencia, voluntad y libertad y la mujer participa de la divinidad en cuanto se deja conducir por el varón en este camino hacia el reino espiritual⁷.

⁶ Cfr. BORRESEN, Kari. *Fundamentos antropológicos de la relación entre el hombre y la mujer en la teología clásica*. En Concilium 111, *Mujer e Iglesia*, Cristiandad: Madrid, 1976, pp. 25-40.

⁷ Cfr. JOHNSON, Elizabeth. *Verdadera hermana nuestra. Teología de María en la comunión de los santos*. Herder: Barcelona, 2005, p. 70.

Esta concepción de la especie humana parte de las evidentes diferencias biológicas de sexo entre la mujer y el hombre. Pensando en términos duales, eleva la diferencia sexual a principio ontológico y divide a los seres humanos en dos tipos de personas radicalmente diferentes: los hombres, que tienen una naturaleza masculina, y las mujeres, que tienen una naturaleza femenina. A cada uno se le atribuye características propias. A la naturaleza masculina se la distingue por el uso de la razón, por su independencia, su capacidad de análisis, de tomar decisiones, de hacer juicios, del ejercicio del poder y por el uso de su fuerza, mientras que la naturaleza femenina se distingue por su emotividad, la receptividad y acogida, la facultad de alimentar y de cuidar, de mostrar compasión, de sufrir por amor y por su debilidad⁸.

El dualismo antropológico tiene como resultado un mundo en el que los roles que desempeña el varón y la mujer están inscritos en la naturaleza sexual de cada uno y determina sus tareas a lo largo de su vida. Así, los varones están destinados a ejercer la autoridad en el terreno público, postergar sus sentimientos y afectos, ser los proveedores del hogar y los protectores de la mujer. Por su parte, a las mujeres les corresponde naturalmente los espacios privados del hogar, la crianza y el cuidado de la prole, la sumisión y obediencia al marido. “Como escribe Tomás de Aquino, ‘la mujer está naturalmente sujeta al hombre, porque en el hombre predomina el discernimiento de la razón’”⁹. La sujeción de la mujer al varón y el poder de este sobre aquella se explicaría teológicamente como una característica intrínseca a cada naturaleza, por tanto donada por Dios a su criatura en virtud de su diferencia sexual.

“Como se comprenderá fácilmente, una consecuencia directa del método tradicional de investigación, desde el momento que se ha silenciado a aquellos cuya actividad no ha sido considerada necesaria para ‘el progreso de la civilización y de la fe’, también se ha ocultado, o considerado como poco importante para la investigación histórica, la experiencia femenina, salvo pocas excepciones”¹⁰.

⁸ Cfr. PORCILE SANTISO, María Teresa. *La mujer espacio de salvación. Misión de la mujer en la iglesia, una perspectiva antropológica*. Trilc: Montevideo, 1991, p. 104.

⁹ JOHNSON, Elizabeth. *Verdadera hermana...*, p. 71.

¹⁰ VALERIO, Adriana. *La mujer en la historia de la Iglesia*, p. 372.

La mujer, en cuanto no ha sido considerada por los fundamentos filosóficos y teológicos de antaño como un pilar importante para la construcción social, tampoco se le ha validado como creadora de un saber y de un lenguaje para nombrar la realidad desde sus propias experiencias. Esto ha tenido hondas repercusiones en la reflexión teológica y en la vida de la Iglesia.

3. Hacia una transformación social, teológica y eclesial

Entre el siglo XIX y XX surgen grandes hitos en la historia que van cuestionando dicha antropología dualista y sus modelos culturales y conducen a una revolución en la comprensión de Dios, del ser humano y de las estructuras sociales. Los ideales de la ilustración, las revoluciones científicas y económicas, descubrimientos médicos y tecnológicos y nuevos modelos filosóficos, minarán un pensamiento unilateral de la realidad. Aquí nos detenemos en dos movimientos que sentaron las bases para una nueva comprensión de la mujer en el Concilio Vaticano II. Por una parte, nos referimos a las luchas feministas en vistas a la igualdad entre varón y mujer y, por otra parte, una búsqueda por renovar la teología en fidelidad a la escritura y a las demandas de la sociedad actual.

3.1 Los movimientos feministas¹¹

Hay muchos factores que avivan la tarea que se han impuesto las mujeres de comienzos del siglo XIX por sus derechos, específicamente por el derecho a voto, sin embargo subrayamos la Declaración de Seneca Falls (1848) y la Biblia de la mujer (1895) como un acontecimiento relevante para la sociedad y la Iglesia. “Las mujeres que osan acometer la interpretación de los textos sagrados, comparten en su mayoría, una historia común: muchas de ellas, como Phebe A. Hnaford, August J. Chapin, Catharine F. Stebbins, Lillie Devereux Blake, Matilda Joslyn

¹¹ Los movimientos feministas son muchos, distintos en sus pensamientos y tendencias y diversos en sus orígenes geográficos y culturales. Aquí asumimos estos movimientos en líneas generales, como la búsqueda por la emancipación feminista entre los siglos XIX y XX. Para profundizar en el tema se puede recurrir a: RAMON CARBONELL, Lucía. *Introducción general a la historia de las teologías feministas cristianas*. En ARRIAGA FLÓREZ, Mercedes-NAVARRO PUERTO, Mercedes. *Teología feminista I*. ArCIBEL: España, 2007, pp. 110-113.

Gage, con Elizabeth Cady Stanton a la cabeza, conocen y lideran el movimiento sufragista; todas ellas dejan abundantes escritos y conferencias cuyo objeto principal es la reivindicación de igualdad para las mujeres; todas ellas comparten el mismo sentir religioso que se ha de plasmar en una nueva moral¹². Por una parte, las mujeres firmantes de las decisiones de Seneca Falls, denuncian las interpretaciones bíblicas que han dado curso a la marginalidad de la mujer, pero por otra parte, anuncian la reivindicación de la mujer a partir de una interpretación liberadora de la Biblia. Sin embargo, con el transcurso del tiempo, se verificará que la lucha por el sufragio universal, era sólo un síntoma y no era el punto medular de los desafíos feministas.

En continuidad con este movimiento, la crítica feminista occidental de fines del siglo XIX inicios del XX, asume la necesidad de trabajar por un cambio de actitudes y comportamientos patriarcales ancestrales en nuestra humanidad que ha relegado a la mujer de la construcción social y eclesial. Dichos cambios surgirán sólo al amparo de transformaciones profundas, que generen otra cultura en la relación varón y mujer. Para lograr este fin las diversas críticas feministas van desenmascarando las intenciones que se esconden detrás de la sociedad patriarcal y que han justificado la marginalidad e inferioridad de la mujer en todos los ámbitos. Por lo tanto, se exige una deconstrucción del paradigma patriarcal y la reconstrucción de un modelo que legitimize la real dignidad de la mujer y su consecuente participación activa en la historia de la sociedad.

Los movimientos feministas de los siglos XIX y XX comienzan, lentamente, a dar sus frutos. Luego de un largo período de avances y retrocesos, Nueva Zelanda (1893), Australia (1902), Finlandia (1906), serán los países pioneros en la legalización del derecho a voto para las mujeres. Más tarde se unirán otros países del mundo¹³. En 1948 la Declaración Universal de los Derechos Humanos decreta en su artículo

¹² CADY STANTON, Elizabeth. *La Biblia de la mujer*. Cátedra: Madrid, 1997, p. 9. Prólogo de Alicia Miyares.

¹³ GOMÁRIZ, Enrique. *Los estudios de género y sus fuentes epistemológicas: periodización y perspectivas, en Fin de siglo. Género y cambio civilizatorio*. Ediciones de las mujeres, 17 (1992), pp. 83-110.

16 la igualdad entre marido y mujer en el matrimonio, inaugurando, con ello, una serie de convenios internacionales sobre derechos de las mujeres¹⁴. De igual modo, en el Derecho de Familia se establece el acceso a la educación de la mujer y su profesionalización, la igualdad de oportunidades y su ingreso al mundo laboral. A partir de la segunda mitad del siglo XX, con los avances en el ámbito de la medicina, de la farmacología y de nuevas técnicas de reproducción, la mujer comienza a intervenir sobre su rol materno: Decide si tener hijos o no, cuando tenerlos y el número de ellos¹⁵. Tras una nueva situación para la mujer, todavía incipiente, ella va siendo reconocida y se reconoce a sí misma como sujeto de derechos.

3.2 Hacia una renovación teológica

La ruptura con los esquemas dualistas y patriarcales se dejará sentir fuertemente en las Iglesias cristianas en general y, paulatinamente será abordada en la Iglesia cristiana Católica por mujeres que plantearán una nueva forma de interpretar y pensar la teología. Para que esto ocurra será necesario el advenimiento de otro acontecimiento en la historia. Una renovación teológica que se verá plasmada en las principales líneas del Concilio Vaticano II.

En el contexto de estas revoluciones culturales y sociales, la teología católica revisa los presupuestos bíblicos y teológicos sobre los que ha sostenido su antropología. Es así como surgen teólogos críticos¹⁶

¹⁴ HEIMBACH-STEINS, Marianne. *Los derechos humanos, ¿son ciegos al género? Derechos humanos de las mujeres como desafío político*. En *Stromata 1/2*: San Miguel-Argentina, 2008, pp. 179-189.

¹⁵ DE BEIJER, Dorry. *Maternidad y nuevas técnicas de reproducción*. En *Concilium 226, La maternidad: Experiencia, institución y teología*. Cristiandad: Madrid, 1989, pp. 401-411.

¹⁶ Entre estos teólogos cabe mencionar a. T. de Chardin (1881-1955), M. J. Scheeben (1835-1888), A. Gardeil (1859-1931), M. D. Chenu (1895-1990), M. I. Congar (1904-1995), H. Bouillard (1908-1981), P. Rousselot (1878-1915), H. de Lubac (1896-1991), J. Danielou (1905-1974), B. Forte (1949), H. U. von Balthasar (1905-1988), K. Rahner (1904-1984), M. Schmaus (1897-1993); J. Moltmann (1926); W. Pannenberg (1928); O. Cullman (1902-1999). Son teólogos contemporáneos que trabajan de lleno en la configuración de un nuevo pensamiento teológico en cada una de sus disciplinas. Dicha teología entra en diálogo con el ser humano del siglo XX, a quien ya no le satisface una doctrina centrada en verdades de fe que no encajan con las preguntas de nuestro tiempo.

ante el intelectualismo teológico propio de la escolástica decimonónica, pues consideran que ha afectado gravemente la relación entre Dios y la criatura humana; entre los seres humanos entre sí y su relación al cosmos. Dicha relación fue conocida en la teología escolástica, como la relación entre “lo natural y lo sobrenatural”. Una terminología que marcó grandes dualismos, pues, por un lado se concibe a la naturaleza humana y por otro, a Dios como una “sobre-naturaleza” que está por encima del hombre, pero sin una interacción personal. Se comprendió a Dios y al ser humano como dos esencias abstractas y separadas entre sí. De este modo, la gracia de Dios, el misterio trinitario, el ser humano y la vida eclesiástica son concebidas como realidades etéreas, difíciles de situar al interior de la historia y de la experiencia humana.

Los teólogos renovadores, en sus trabajos previos al Concilio, se ven impulsados por un retorno a las fuentes bíblicas y patrísticas, por el diálogo con el mundo moderno y un aterrizaje de la teología en la vida concreta de los creyentes. “Pues no bastará con copiar la antigüedad cristiana ni tampoco la edad media. No podrá revivir el amplio humanismo de los padres y reencontrar el espíritu de su exégesis mística, si no es en un esfuerzo de asimilación transformadora”¹⁷. En este esfuerzo y a la luz de lo que Dios ha mostrado de sí en la Sagrada Escritura, se trabaja sobre antiguas categorías, pero algo olvidadas en la teología moderna.

Entre estas categorías se encuentra una nueva concepción de Dios, natural y sobrenatural no son dos opuestos. Se repiensa el mundo como el lugar de la acción de Dios. Con los descubrimientos bíblicos del siglo XIX y la distinción entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, se recupera el valor de la encarnación y de la historia humana; teología e

Algunos de los teólogos mencionados, forman parte de escuelas que son claves para esta renovación. Por una parte está la Escuela dominica de Saulchoir quien inicia un movimiento teológico transformador, por otra, la Escuela jesuita de Lyon-Fourviere. Junto a ellas se destaca la Escuela de Tubinga en una incesante búsqueda de unidad. Los trabajos de estos teólogos se ven marcados por su reflexión pre y post conciliar. La necesidad de replantear la relación entre Dios y el ser humano, también ha sido remecida por los aportes de P. Claudel (1868-1955), en poesía, M. Blondel (1861-1949) y J. Marechal (1878-1944), en filosofía.

¹⁷ DE LUBAC, Henri. *Catolicismo, aspectos sociales del dogma*. Encuentro: Madrid, 1988, p. 226.

historia son realidades claves para la fe del creyente; la experiencia es un lugar teológico fundamental para pensar a Dios; el ser humano no sólo es un ser racional, es un sujeto que libremente se siente llamado y decide dialogar con Dios, se enfatiza la importancia de los signos de los tiempos para ir construyendo la teología; la Iglesia camina hacia un diálogo interreligioso y ecuménico. Concluyendo, es una etapa que se abre a la posibilidad de romper los dualismos suscitados bajo el amparo de un sobrenatural desconectado de la naturaleza humana. Dichas rupturas no serán sanadas sólo con remiendos, para estos quiebres se precisan caminos de unidad que surjan desde los cimientos. Es más, cualquier esfuerzo por la unidad en todos sus ámbitos, será sustentado en una comprensión unitaria de Dios, tal como se ha dado a conocer al mundo, en acciones concretas que se han desplegado de diversas maneras a lo largo de la historia humana y en el plan que Dios tiene para cada criatura¹⁸.

Dios ha creado al ser humano, varón y mujer, a su imagen y semejanza. Sin embargo, para los teólogos renovadores previos al Concilio Vaticano II, los dualismos presentes en la escolástica decimonónica han empobrecido la autenticidad del ser de Dios. Según ellos, se puede seguir afirmando que el ser humano es imagen de Dios, pero ¿de qué Dios? ¿Qué antropología puede resultar de una comprensión alejada del Dios de Jesucristo? En consecuencia, es una exigencia para la teología contemporánea restaurar la unidad desde su sentido primigenio, que no es otro que la unidad del misterio de Dios. Desde este imperativo se establece un programa de renovación de la teología que va más allá de un cambio de lenguaje, de intenciones o de método¹⁹. La renovación propugnada está centrada en la unidad del misterio divino de manera envolvente e inclusiva. Para los teólogos contemporáneos esto significa que es posible avanzar hacia la recuperación del Dios de Jesucristo y, a la luz de los testimonios evangélicos, repensar la idea de ser humano que ahí se nos señala. También se precisa, en el diálogo con el mundo moderno, valorar las comprensiones antropológicas que surgen de cosmovisiones creyentes y no creyentes, pero que igualmente dignifican al ser humano.

¹⁸ DE LUBAC, Henri. *La fe cristiana*. Fax: Madrid, 1970, p. 253.

¹⁹ Cfr. DE LUBAC, Henri. *Catolicismo, aspectos sociales del dogma*. pp. 28-29.

Como consecuencia de una relectura del anuncio de Jesucristo, Dios deja de ser concebido como un trascendente evadido del mundo. Dios es el Otro distinto²⁰, pero siempre presente en medio de la historia humana. Un Dios trinitario que sale al encuentro del hombre en los acontecimientos de su existencia concreta, transformando su historia y su cotidianeidad en una historia de salvación.

Desde el “existencial sobrenatural”²¹ de K. Rahner nos acercamos a la gracia como donación de Dios mismo al ser humano. Donación que es entendida a la luz de un Dios cuya característica esencial es ser en relación. Dios ha donado libremente parte de su ser al hombre desde la misma creación, por tanto, en la relación de Dios con la persona está implicada la vida e historia de Dios y la vida e historia del hombre. Bajo este reconocimiento se supera la dimensión solo ontológica, abstracta y estática que se produce entre los dos polos de un proceso cognitivo, pues la relación entre Dios y el ser humano no queda absorbida en la dualidad de un objeto conocido y el sujeto cognoscente, propugnado por el idealismo. Dios como persona²² es un Tú por excelencia, que se ha revelado al hombre gratuitamente en su intimidad intradivina y lo ha elegido como su interlocutor. Como respuesta a este don, el hombre establece una relación desde su ser más íntimo y no en términos de algo extrínseco al espíritu que lo recibe. La trascendencia de Dios, como el enteramente otro, engendra una presencia siempre nueva y personal que impulsa al hombre a entregarse también desde su mismidad²³.

Por una parte, para la teología pre vaticana adentrarnos en lo que Dios ha querido mostrar de sí, es acercarnos a su vida intradivina. Es reconocer, en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo una comunidad de amor sustentada en la unidad y en la diversidad de las personas divinas. Por otra parte, una comprensión del ser humano como persona en relación y situada en un contexto vital, exige ser percibida desde todos

²⁰ Cfr. DE LUBAC, Henri. *Por los caminos de Dios*. Carlos Lohlé: Buenos Aires, 1962, pp.101-102.

²¹ Cfr. RAHNER, Karl. *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Herder: Barcelona, 1989, pp. 95-100.

²² Cfr. RAHNER, Karl. *Curso fundamental...*, pp. 95-100.

²³ RAHNER, Karl. *Curso fundamental...*, pp. 35-41.

sus ámbitos. Ya no es suficiente explicar al ser humano desde categorías metafísicas. El redescubrimiento de Dios Trino y una concepción humana como ser en relación, son acentos antropológicos que exigen cambios en la convivencia humana, específicamente, en la relación varón y mujer en la sociedad y, sobre todo, en la vida de la Iglesia.

4. Varón y mujer, imagen de Dios e imagen de Cristo

La presentación preliminar de la Constitución *Gaudium et Spes* se hace cargo de la situación que vive el ser humano del siglo XX. En los números 4 y 5 constata y acoge los cambios de todo orden que afectan positiva y negativamente a la época presente. Los actuales cambios sociales y culturales tienen una marcada incidencia en la vida religiosa, ya sea por las múltiples preguntas que realiza el ser humano sobre sí mismo o por la revisión que el mundo realiza a la religión en las respuestas dadas hasta aquí frente al sentido de su existencia. Sin duda, el actual momento histórico “caracterizado por cambios profundos y acelerados” (GS 4) ha sido el constante aliciente para los teólogos que buscan renuevos en la Iglesia de Cristo.

De esta manera, la renovación teológica y eclesiológica que surge entre el siglo XIX y XX se va abriendo caminos al interior de la doctrina eclesiástica y encuentra su punto de arranque en el Concilio Vaticano II²⁴. Ya no son sólo algunos creyentes o teólogos quienes sueñan vivir de acuerdo a una comprensión más vital de Dios. A través de sus eruditos, a través de nuevas comprensiones teológicas y antropológicas y, a través de un nuevo lenguaje, las transformaciones entran en el aula conciliar y van empapando las grandes líneas que marcaran otros tiempos para la Iglesia.

Una nueva mirada sobre Dios y el ser humano está presente de manera transversal en todo el Concilio Vaticano II. En su cristología, pneumatología, eclesiología y mariología se percibe una búsqueda por romper con los antiguos esquemas dualistas y polarizados y camina por construir una concepción y lenguaje integrador de la realidad divina y

²⁴ CONCILIO VATICANO II. *Constituciones. Decretos. Declaraciones*. B.A.C.: Madrid, 1966.

humana. La Constitución *Gaudium et Spes* se pregunta por el ser humano en el mundo actual. Luego de señalar múltiples características que definen al hombre del siglo XX, afirma: “Bajo la luz de Cristo, imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación, el Concilio habla a todos para esclarecer el misterio del hombre y para cooperar en el hallazgo de soluciones que respondan a los principales problemas de nuestra época” (GS 10). Se plantea una antropología cuyo eje es eminentemente cristológico. Si buscamos acercarnos a la autenticidad de Dios y a la verdad del ser humano en los tiempos actuales, sólo podemos hacerlo a través de lo que el Hijo ha dicho de sí mismo, por tanto, del Dios trinitario en vistas a la plenitud humana. “En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado” (GS 22). Desde la cristología, el Concilio Vaticano II ha buscado iluminar todos los aspectos de la vida humana en su relación con Dios, con la Iglesia y con el mundo actual.

Gaudium et Spes 3, enfatiza la unidad del ser humano. Ya no se habla de una dualidad entre cuerpo y alma, sino de una unidad total del ser humano. “Es, por consiguiente, el hombre; pero el hombre todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad, quien será el objeto central de las explicaciones que van a seguir”. Ambas realidades dan cuenta de la existencia de un solo ser y ni una de ellas, corporeidad o espiritualidad, es superior a la otra. “En la unidad de cuerpo y alma, el hombre, por su misma condición corporal, es una síntesis del universo material, el cual alcanza por medio del hombre su más alta cima y alza la voz para la libre alabanza del Creador” (GS 14). Estas afirmaciones son las bases sobre las que se construirá una antropología lejos de una dualidad entre cuerpo y alma y, menos aun, que atribuya al género femenino cualidades de menor rango por pesarla ligada naturalmente al cuerpo. Bajo estas nuevas miradas sobre el ser humano, varón y mujer, con sus propias especificidades, son concebidas como unidad en sus respectivas diferencias.

El ser humano es el centro y cima de todos los bienes de la tierra. Esta superioridad ontológica y axiológica hunde sus raíces en Dios, creador del ser humano a su imagen y semejanza e invitado a ser un hombre pleno en el Verbo (GS 12; 22).

“Pero Dios no creó al hombre en solitario. Desde el principio los hizo hombre y mujer (Gen 1, 27). Esta sociedad de hombre y mujer es la expresión primera de la comunión de personas humanas. El hombre es, en efecto, por su íntima naturaleza, un ser social, y no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás” (GS 12). La cooperación entre el hombre y la mujer, ambos, como imagen de Dios y sujetos de una comunicación amorosa con Dios, no han sido creados en solitario, sino que en su esencia son seres llamados a vivir en comunión y a replicar las relaciones de mutualidad que fundamentan la vida trinitaria. En las afirmaciones conciliares no hay nada que nos haga deducir que entre varón y mujer caben relaciones de desigualdad e injusticia. “La igualdad fundamental entre todos los hombres exige un reconocimiento cada vez mayor. Porque todos ellos, dotados de alma racional y creados a imagen de Dios, tienen la misma naturaleza y el mismo origen. Y porque, redimidos por Cristo, disfrutan de la misma vocación y de idéntico destino” (GS 29). El Concilio invita a reconocer el carácter relacional como propio de la naturaleza humana y como rasgo esencial que Dios ha mostrado de sí en su revelación al mundo. Del llamado de Dios a la relación entre sus criaturas, se desprende la necesidad de buscar la igualdad entre las personas como un derecho que reposa en nuestra textura de seres humanos y en la vocación divina de ser hijos en el Hijo.

La antropología del Concilio se extiende, además en una comprensión de la Iglesia pueblo de Dios, donde todos caben. Tal como lo señala Pablo en la Carta a los Gálatas: “Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús; porque todos los que habéis sido bautizados en Cristo, de Cristo estáis revestidos. Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús. Y si vosotros sois de Cristo, ciertamente linaje de Abraham sois, y herederos según la promesa” (3,26–29). *Lumen Gentium* 32, con referencia expresa a Gal 3,28 se formula allí como indicativo: «Ante Cristo y ante la Iglesia no existe desigualdad alguna en razón de estirpe o de nacimiento, condición social o sexo». Por tanto, todos los bautizados en Cristo Jesús participamos de la filiación en Dios, cada uno desde sus carismas y funciones más específicas construimos nuestra Iglesia, desde la elección libre de aquello que nos sentimos llamados a vivir.

Hay una convicción del ser humano como ser personal en cuanto ser relacional. La relación a Dios es primera y fundamenta la relación al mundo y la relación al tu. Resalta el valor de la persona, está primero que cualquier otro valor que no se confunde con la naturaleza ni queda en el anonimato colectivista, es merecedora del mismo honor profesado a Dios.

5. El Concilio Vaticano II ante un nuevo modelo de mujer

Teniendo en cuenta una antropología que ya no es leída desde la abstracción, sino desde el reconocimiento y valoración de las preguntas del mundo contemporáneo y sustentada en la igualdad entre varón y mujer y ambos comprendidos como imagen de Dios y de Cristo, subrayamos la recepción que hace el Concilio Vaticano II de una nueva forma de ser mujer en el mundo actual. Recepción que ya había realizado Juan XXIII en la encíclica *Pacem in Terris* del año 1963 al evidenciar la presencia de la mujer en la vida pública como una característica de los tiempos actuales (41).

Ya hemos dicho que una de las grandes revoluciones del siglo XIX y XX han sido las luchas que han dado las mujeres en vistas a una sociedad incluyente e igualitaria. Debemos reconocer que la Iglesia no se mostró complaciente de inmediato ante los movimientos feministas del siglo XIX y del siglo XX. Esto por varias razones. “Sobre todas ellas pesaba evidentemente el triple hecho de tratarse de corrientes aparecidas en la sociedad civil, con una tendencia secularizadora y no bajo el signo religioso; de prosperar rápidamente en países de mayoría protestante y no católica, finalmente, de tener un indudable signo progresista y hasta revolucionario, al menos en algunas de sus ramificaciones, respecto a las posturas ‘tradicionales’”²⁵. Pese a la reticencia de la Iglesia Católica a las luchas feministas, el Concilio Vaticano II destaca la participación que ha logrado la mujer en el mundo actual. El Concilio se hace eco de esta realidad y la describe en varios de sus documentos.

²⁵ ALCALÁ, Manuel. *La emancipación femenina: sus desafíos a la teología y a la reforma eclesial*, En Concilium 154, *¿Mujeres en una Iglesia de hombres?* Cristiandad: Madrid, 1980, p.105.

La constitución *Gaudium et Spes*, al referirse a las aspiraciones más universales de la humanidad, ubica como una de ellas, la necesidad que tienen las mujeres por conseguir igualdad de derechos y de hecho con los varones. “Las mujeres reivindican, allí donde aún no lo han conseguido, la igualdad de derecho y de hecho con los hombres” (GS 9). En este número el texto enfatiza que los seres humanos deben perfeccionar aquellas situaciones humanas que sean deficientes y que permita a todos afirmar y cultivar su propia dignidad. Para ello el Concilio considera que es un deber trabajar en vistas a un nuevo orden político, económico y social.

“Es lamentable que los derechos fundamentales de la persona no estén todavía protegidos en la forma debida por todas partes. Es lo que sucede cuando se niega a la mujer el derecho de escoger libremente esposo y de abrazar el estado de vida que prefiera o se le impide tener acceso a una educación y una cultura iguales a las que se conceden al hombre” (GS 29). El Concilio ya ha reconocido la libertad como una característica esencial e inviolable de todo ser humano (GS 26), en este contexto, la mujer desde el ejercicio de su libertad puede abrazar aquel estado de vida que ella decida. “La activa presencia del padre contribuye sobremanera a la formación de los hijos; pero también debe asegurarse el cuidado de la madre en el hogar que necesitan principalmente los niños menores, sin dejar por eso a un lado la legítima promoción social de la mujer” (GS 52). “Las mujeres actúan ya en casi todos los campos de la vida, pero es conveniente que puedan asumir plenamente su propio papel según su propia índole. Todos deberán reconocer a la mujer la participación propia y necesaria en la vida cultural y promoverla” (GS 60). En estos números, con una mirada específica a la comunidad humana, el Concilio se opone a toda discriminación y exhorta a la sociedad y a la Iglesia a promover la participación de la mujer en la vida cultural²⁶. Sin embargo, el documento no explica a qué se está refiriendo cuando convoca a la mujer a asumir “su propio papel según su propia índole”.

²⁶ Cfr. PORCILE SANTISO, María Teresa. *La mujer espacio de salvación. Misión de la mujer en la iglesia, una perspectiva antropológica*. p. 40.

Tras la constatación de las diversas reivindicaciones que la mujer vive en ese momento histórico, el Concilio denuncia las diversas desigualdades con las que convivimos y se centra, específicamente, en la discriminación hacia la mujer: “Toda forma de discriminación en los derechos fundamentales de la persona, ya sea social o cultural por motivos de sexo, raza, color, condición social, lengua o religión debe ser vencida y eliminada, por ser contraria al plan divino” (GS 29). El Concilio asevera que la discriminación de la mujer contradice la voluntad de Dios.

El Concilio, a través de su decreto sobre el Apostolado de los seglares, *Apostolicam Actuositatem*, señala: “Como en nuestros tiempos participan las mujeres cada vez más activamente en toda la vida social, es de sumo interés su mayor participación también en los campos del apostolado de la Iglesia” (A.A. 9). Vale subrayar la referencia del Concilio al sumo interés que tiene la Iglesia por promover la participación de la mujer en todos sus ámbitos.

Bajo una exégesis y teología renovadas, la Constitución *Lumen Gentium* redescubre a María como una mujer israelita del siglo primero, presente en la maternidad del hijo y en su ministerio público. María no sólo es enarbolada en su papel de madre, sino que, también, en su opción de seguidora de Jesucristo y aglutinadora de la comunidad naciente. Una crítica permanente en algunos movimientos feministas estuvo dirigida hacia una mariología que sacaba a María de la historia y la mantenía alejada de toda contaminación humana. Según estas críticas, entre María y las mujeres había muy poco en común. Los “privilegios” marianos no condujeron a iluminar la vida de las mujeres en sus esfuerzos cotidianos²⁷. El Concilio Vaticano II acentúa los rasgos de una mujer que comparte su humanidad con las mujeres de nuestro tiempo. Según los testimonios bíblicos María fue escogida por Dios por ser una criatura quien, desde sus propias situaciones vitales, decide recibir al Hijo de Dios en su historia en vistas a la salvación de su pueblo. En María las mujeres se reconocen como sujetos activos en la historia de la salvación y aglutinadoras de la acción eclesial.

²⁷ Cfr. LEON MARTIN, Trinidad. *Silencios “incómodos” y lugares “inadecuados” para María*. En *Ephemerides Mariologicae*, Vol. 57: Madrid, año 2-3, 2007, pp. 219-238.

La apertura de la Iglesia al diálogo con otras religiones, manifestada explícitamente en el Decreto *Unitatis Redintegratio*, del Concilio Vaticano II, refrenda el encuentro que ya existía entre las mujeres de diversos credos. Desde el año 1948 el Consejo Ecuménico de las Iglesias (CEI) ha sido un eje para que las mujeres de todos los continentes compartieran y reelaboraran sus experiencias al interior de sus Iglesias.²⁸

De las aulas conciliares emanan nuevas perspectivas teológicas y eclesiológicas. Todas ellas apuntan a la inclusión de los interlocutores de la Iglesia que, como creyentes o no creyentes, buscan una nueva manera de relacionarse con la Iglesia de Jesucristo. Se dan los lugares para ello. Sin duda el diálogo con los ateos, con otras religiones, cristianas o no, la valoración y reconocimiento de la actividad humana en su conjunto y las justas demandas de las mujeres, abren puertas para hablar de Dios y del ser humano en fidelidad a las Escritura y tradición de la Iglesia, sin perder de vista los contextos actuales.

6. Algunas consecuencias y desafíos

En el contexto del Concilio se va ensanchando la mirada sobre la mujer en la Iglesia. Hay variadas manifestaciones de la incorporación de la mujer en el pensamiento y en la acción eclesial. Aquí nos remitimos sólo a algunas de ellas en orden cronológico. En el año 1971, el Sínodo Mundial de Obispos, buscando caminar hacia la justicia y dar testimonio de ella ante los hombres, afirma: “Insistimos igualmente para que las mujeres tengan su propia parte de responsabilidad y de participación en la vida comunitaria de la sociedad y también de la Iglesia” (Justicia en el mundo, III). Al interior del Consejo Pontificio para los laicos, se destaca “La vocación y la misión de la mujer” (6). Según la comisión, la Iglesia no ha descuidado jamás una especial atención a la cuestión de la igual dignidad que hay que reconocer al hombre y a la mujer. Posteriormente, se erige la Comisión de estudio sobre la Mujer en la Sociedad y en la Iglesia, instituida por Pablo VI en 1973. En el año 1975, las Naciones Unidas anuncian el Año Internacional de la mujer, del que la Santa Sede se hace parte.

²⁸ Cfr. RAMON, Lucía. *Introducción general a la historia...* pp. 118-121.

Pablo VI en la exhortación apostólica *Marialis Cultus* (1974), al aludir a la dimensión antropológica de la devoción mariana, refrenda la intuición conciliar al subrayar: “Se observa, en efecto, que es difícil encuadrar la imagen de la Virgen, tal como es presentada por cierta literatura devocional, en las condiciones de vida de la sociedad contemporánea y en particular de las condiciones de la mujer, bien sea en el ambiente doméstico, donde las leyes y la evolución de las costumbres tienden justamente a reconocerle la igualdad y la corresponsabilidad con el hombre en la dirección de la vida familiar; bien sea en el campo político, donde ella ha conquistado en muchos países un poder de intervención en la sociedad igual al hombre; bien sea en el campo social, donde desarrolla su actividad en los más distintos sectores operativos, dejando cada día más el estrecho ambiente del hogar; lo mismo que en el campo cultural, donde se le ofrecen nuevas posibilidades de investigación científica y de éxito intelectual” (MC 32).

Es indiscutible el espacio que genera el Concilio Vaticano II para que las mujeres contemporáneas de todos los continentes caminen hacia la construcción de un pensamiento teológico que implique la experiencia de la mujer y de las mujeres. Sin embargo, la Declaración sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial, *Inter Insignores* de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe (1977), marca un hito en el debate sobre la mujer en la Iglesia. En palabras del documento: “Las mujeres que manifiestan el deseo de acceder al sacerdocio ministerial están ciertamente inspiradas por la voluntad de servir a Cristo y a la Iglesia. Y no es sorprendente que en un momento en que las mujeres toman conciencia de las discriminaciones de las que han sido objeto, algunas de ellas deseen el sacerdocio ministerial. Sin embargo no hay que olvidar que el sacerdocio no forma parte de los derechos de la persona, sino que depende del misterio de Cristo y de la Iglesia. El sacerdocio no puede convertirse en término de una promoción social. Ningún progreso puramente humano de la sociedad o de la persona puede de por sí abrir el acceso al mismo: se trata de cosas distintas” (6). Palabras que causaron una reacción negativa en diversos ambientes teológicos y eclesiales, aun así, prosperan los estudios en perspectiva feminista que busca validar bíblica y teológicamente, la comprensión de la mujer como *Imago Christi* en todos sus ámbitos.

En la Conferencia de Puebla (1979) se destacan varios números dedicados a la mujer latinoamericana. Allí se la reconoce en su dignidad de imagen de Dios (841), por lo tanto en igualdad con el varón (317). Su trabajo intraeclesial debe estar dirigido a la planificación y organización catequética. “La posibilidad de confiar a las mujeres ministerios no ordenados, le abrirá nuevos caminos de participación en la vida y misión de la Iglesia (845). Según el documento es necesario un aporte humanista y evangelizador para promoverla (443) y así ejercer el papel insustituible que tiene en la sociedad (1219).

De igual modo los renuevos teológicos del siglo XX encuentran eco en la teología de la liberación. Para dicha teología no es tan fácil asumir el llamado que Dios realiza a todo ser humano a vivir en el amor, en la cooperación y en la dignidad humana, si miles de hombres y de mujeres aun no son concebidos como personas y son abusados por estructuras inhumanas. “La teología, como reflexión crítica de la praxis histórica, es, así, una teología libradora, una teología de la transformación liberadora de la humanidad y, por ende, también, de la porción de ella –reunida en ‘eclesia’– que confiesa abiertamente a Cristo”²⁹. La teología de la liberación hace una relectura de las bases sobre la que se sostiene la teología y las reinterpreta desde un contexto ineludible para los cristianos: la situación de marginalidad que viven los pobres de nuestra sociedad. Dicha situación no está determinada sólo por carencias económicas, sino que también por la opresión y discriminación que viven las mujeres en la sociedad Latinoamericana³⁰. Al amparo de este nuevo quehacer teológico, muchas mujeres cristianas comparten la opción por los pobres como el motor que anima una teología liberadora en el marco de las grandes dictaduras y de la pobreza que aqueja a América Latina entre los años 60 y 80. Las Comunidades Eclesiales de Base son el espacio generador de un movimiento de mujeres, cristianas y protestantes, que se sienten identificadas con los contenidos y metodologías de la teología de la liberación³¹.

²⁹ GUTIERREZ, Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas*. CEP: Lima, 1971, p. 33.

³⁰ Cfr. TORRES, Sergio. *Opción por los pobres*, en *Breve Diccionario Teológico Latinoamericano*. Rehue s/a: Chile, pp. 235-336.

³¹ Cfr. RAMON CARBONELL, Lucía. *Introducción general a la historia de las teologías feministas cristianas*. En ARRIAGA FLÓREZ, Mercedes-NAVARRO PUERTO, Mercedes, *Teología feminista I*. ArCIBEL: España, 2007, p. 146.

Juan Pablo II, por su parte, en su Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem* (1988) se detiene, particularmente, en los fundamentos antropológicos y teológicos para referirse a la dignidad y misión ante los cambios de la sociedad actual (28). Allí destaca lo propio de la identidad y espiritualidad femenina (30), la complementariedad debida entre varón y mujer (7-8), su papel de esposa (27), la maternidad y virginidad como dos dimensiones de su vocación (17-20), guardiana de la fe (15-16), entre otros rasgos.

Ante este proceso eclesial de revalidación hacia la mujer, las teólogas cristianas, en general, y católicas, en particular, consideran que el reconocimiento hacia la mujer presente en la renovación eclesial tiene un marcado fondo patriarcal, pues los varones hablan por boca de ellas y solicitan, de modo paternalista, una mayor consideración a su labor.

Para algunas teólogas feministas, especialmente americanas, europeas y latinoamericanas, las líneas teológicas y eclesiales actuales siguen bajo el razonamiento y conducción de varones³². Esta realidad está presente en el Concilio Vaticano II y en la Teología de la Liberación. La mujer creyente, que vive al interior de estas grandes revoluciones sociales, sabe que es preciso generar cambios en el ámbito teológico y eclesial. Ya lo estaban haciendo las mujeres protestantes, principalmente, a través del estudio bíblico, pero la reflexión sobre la mujer en el ámbito católico no dejaba de ser sólo el adjetivo de alguna temática. La teóloga Uruguaya María Teresa Porcile escribe: “La enseñanza oficial de la Iglesia es afín con una concepción teológica sobre la mujer que ha sido conocida como “Teología de la mujer”, y que se pueden situar dentro de las teologías “del genitivo”, que son “teologías” o reflexiones teológicas que se elaboran a partir de distintos temas, pero no necesariamente desde una experiencia de vida”³³. En la Iglesia católica se realizan esfuerzos por implicar a la mujer en el trabajo teológico, pero todavía está lejos de ser considerada una interlocutora y protagonista del quehacer eclesial.

³² SCHUSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Romper el silencio*. En Concilium 202, *La mujer ausente en la teología y en la Iglesia*. Cristiandad: Madrid, 1985, pp. 317-318.

³³ PORCILE SANTISO, María Teresa. *La mujer espacio de salvación. Misión de la mujer en la iglesia, una perspectiva antropológica*, p. 53.

La mujer cristiana y teóloga constata que las grandes transformaciones operadas en la Iglesia serán el resultado de sus propios esfuerzos e iniciativas. No bastará con sacar su voz y pedir mayor inserción, la mujer recuperará su lugar en la Iglesia en la medida que trabaje por una reestructuración de la teología desde sus bases.