

# El rol de los Papas en la invención de la complementariedad y la anatematización del género desde el Vaticano

Mary Anne Case

## Introducción

En noviembre de 2014, sólo un mes después de que finalizara un Sínodo Extraordinario sobre la Familia, muy ampliamente publicitado y con inclinaciones liberales, el Papa Francisco en persona dio la bienvenida a un quién es quién internacional de autodenominadas/os partidarias/os del matrimonio tradicional y opositoras/es al matrimonio entre personas del mismo sexo, provenientes de diversas tradiciones religiosas y continentes, llegadas/os al Vaticano para el Coloquio Internacional sobre la Complementariedad entre el Hombre y la Mujer (“Humanum Conference”)<sup>12</sup>, auspiciado por la Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF). Para el Vaticano, la complementariedad implica que “hombre y mujer” tienen “igual dignidad como personas” pero que esta igual dignidad está supuesta y manifiesta en diferencias esenciales y complementarias, “físicas, psicológicas y ontológicas” (Ratzinger 2004). Las diferencias en las que el Vaticano piensa como esenciales incluyen la mayoría de lo que la legislación secular caracterizaría como estereotipos sexuales<sup>13</sup>, un término que muchas/os activistas partidarias/os de la complementariedad no repudian sino que lo aceptan (Kuby 2008).

---

12 Ver

[http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/november/documents/papa-francesco\\_20141117\\_congregazione-dottrina-fede.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141117_congregazione-dottrina-fede.html).

13 En este contexto, un estereotipo equivale a un representante imperfecto: es algo que se asocia de forma normativa o descriptiva con uno u otro sexo, pero que no es categóricamente cierto para todos los miembros de ese sexo y/o no es categóricamente falso con respecto a todos los miembros del otro sexo. Los estereotipos, o “ideas fijas en cuanto a roles y capacidades de hombres y mujeres”, no deberían, según, por ejemplo, la Corte Suprema de los Estados Unidos y de quienes escribieron la CEDAW (la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra las Mujeres, de 1979), ser utilizados para limitar las oportunidades de los individuos de ningún sexo. Para una discusión más amplia, ver (Case 2000).

En este artículo<sup>14</sup>, voy a hacer un seguimiento de los acontecimientos que durante el transcurso de la última mitad de siglo llevaron al Vaticano primero a adoptar la complementariedad sexual como el fundamento de su antropología teológica y luego a activar esa antropología en un intento por influir sobre la ley secular en escenarios tan diversos como la Conferencia sobre las Mujeres de las Naciones Unidas que tuvo lugar en 1995 en Beijing, y en *La manif pour tous*, el movimiento de protesta que en la primavera de 2013 reunió a miles de ciudadanas/os francesas/es para marchar contra la inclusión de las parejas del mismo sexo en una ley que extendía el “mariage pour tous” (matrimonio para todas/os).

Durante el transcurso del mismo medio siglo, el Vaticano y quienes en todo el mundo trabajan bajo su influencia, comenzaron a ver a la palabra inglesa “gender” (género) como anatema y a asociar la palabra con lo que denominan una “ideología de género”, que vincularía al feminismo y los derechos de las personas gay en un intento mundial por redefinir, no sólo las leyes seculares que rigen los sexos, la sexualidad, la reproducción y la familia, sino la misma naturaleza humana. Como resultado, en lugares que van desde las Naciones Unidas a los órganos legislativos o a los movimientos de protesta en todas partes del mundo, el Vaticano se ha opuesto no sólo a estos cambios en las leyes seculares y a las ONG y activistas a quienes ve conspirando para lograr esos cambios, sino al uso mismo de la palabra “género”, sea en el trabajo de investigación o en los documentos legales.

Este artículo sostendrá que, lejos de ser parte de la ortodoxia católica de larga data, la complementariedad es una innovación de mediados del siglo XX, importada al catolicismo en el plano teórico a través del trabajo de conversos tales como el ex protestante casado Dietrich von Hildebrand y en un plano más pastoral y político por miembros de la jerarquía católica como el Papa Pío XII, quienes intentaron reconciliar compromisos con esferas separadas y con la igualdad entre los sexos. El recorrido desde la invención de la complementariedad hasta la anatematización del género es principalmente una historia de tres papas: Pablo VI, quien, en respuesta a lo que vio como las tendencias peligrosas de su época, promulgó documentos que de forma novedosa se atrincheraban en una oposición católica a la anticoncepción (*Humanae Vitae*,

---

14 Este artículo es parte de un proyecto mayor sobre el Vaticano y el género, que incluye (Case 2011) y (Case 2016).

1968), la homosexualidad (*Persona Humana*, 1975) y la ordenación de mujeres (*Inter Insigniores*, 1976); Juan Pablo II, quien incorporó el trabajo filosófico que había hecho como Karol Wojtyła a su *Teología del Cuerpo y Mulieris Dignitatem* (1988); y finalmente Benedicto XVI, quien combinó las preocupaciones acerca del feminismo, las nuevas tecnologías reproductivas y los derechos de las personas LGBT que ya tempranamente había formulado como un todo interconectado en el *Informe Ratzinger* (Ratzinger 1985) y las incorporó en su idea de una ecología humana en riesgo de destrucción por todo lo que él veía comprendido dentro del término “género”.

Además de la invención de la complementariedad, un segundo componente crucial de la historia intelectual sobre la que se basa este artículo es el desarrollo paralelo de dos significados diferentes del término “género” entre la clase de intelectuales y activistas feministas a quienes enfrenta Ratzinger. También para mediados del siglo XX, las/os investigadoras/es angloparlantes en estudios de las mujeres y científicas/os que investigaban las diferencias sexuales usaban “género” para distinguir las características culturales o actitudinales asociadas con los sexos de las características biológicas (es decir, para distinguir masculino y femenino de macho y hembra). Simultáneamente, Ruth Bader Ginsburg, quien durante los años 1970 fue una de las/os principales litigantes por la igualdad constitucional entre los sexos y ahora es jueza en la Corte Suprema de Estados Unidos, usaba el término “género” intercambiándolo con “sexo” en los documentos legales, para apartar de la mente de las/os jueces lo que ella temía que pudiera ser una distracción si asociaban “sexo” con lo que pasaba en los teatros porno (Ginsburg 1975). El uso que ella hacía de “género” rápidamente se extendió a otras/os escritoras/es de documentos legales en inglés. Estos dos usos del término “género”, el académico y el legal, pueden parecer antitéticos, dado que el primero enfatiza la distinción entre sexo y género mientras que el segundo usa los términos como si fueran intercambiables y sinónimos. Pero, desde la perspectiva del Vaticano, había una misma razón para preocuparse por ambos usos: ambos están asociados con lo que Ratzinger condenó como “el ocultamiento de la diferencia o dualidad de los sexos” en la *Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la Colaboración del Hombre y la Mujer en la Iglesia y en el Mundo*<sup>15</sup>, que publicó en 2004 como jefe de la CDF (Ratzinger 2004).

---

15 Hice la alteración en el título de este documento porque, aunque la traducción oficial al inglés dice “Colaboración de Hombres y Mujeres”, la versión italiana y las versiones oficiales en todos los otros idiomas que he podido leer hablan de los sexos en singular: “Uomo e ... Donna”, “Mann und Frau”, es decir, “Man and Woman”. En especial, el uso de “mujer” en singular, como un tipo ideal o esencial, es uno de los aspectos más problemáticos de la antropología teológica de la complementariedad.

Un tercer componente de la historia, como reacción a esto que se percibía como un peligro, es cómo se expandió por el mundo la anatematización del género que hizo el Vaticano, comenzando con las preocupaciones preliminares de las/os activistas católicas/os en las conferencias de Rio de Janeiro, El Cairo y Beijing de las Naciones Unidas en la primera mitad de los años 1990. Luego seguida por las declaraciones de Mary Ann Glendon, profesora de derecho en Harvard y embajadora del Vaticano a la conferencia de Beijing en 1995, y continuada con las polémicas suscitadas por figuras como el sacerdote y psicoanalista lacaniano Tony Anatrella y documentos como el inmenso *Lexicón de Términos Ambiguos y Discutibles en Relación a la Vida, la Familia y las Cuestiones Éticas*, producido por el Pontificio Consejo para la Familia. Hasta el punto de llegar a influir en debates sobre reforma de leyes seculares en lugares como las Naciones Unidas, la Unión Europea y la Asamblea Nacional francesa, incluyendo debates sobre reformas legales específicas, como el reconocimiento del matrimonio entre personas del mismo sexo, además de enfoques más amplios de la igualdad entre los sexos en la ley y en la política que se conocieron como la incorporación de la perspectiva de género<sup>16</sup>.

El artículo concluirá con un análisis del efecto que la cosmovisión del Papa Francisco tiene sobre la oposición del Vaticano a lo que llama la ideología de género, detallando evidencia que lleva a conclusiones pesimistas acerca de la posibilidad de que el nuevo Papa conduzca a su Iglesia a una nueva visión de libertad o de igualdad cuando se trata del género.

## La invención de la complementariedad

En su libro *La Invención de la Sodomía en la Teología Cristiana*, Mark Jordan afirma que puede demostrar que “no hay rastro del término antes del siglo XI”, cuando fue “inventado por los teólogos medievales” (Jordan 1997: 2). De manera semejante, ni yo ni las/os más acérrimas/os defensoras/es católicas/os de una ideología de la complementariedad, a pesar de sus heroicos esfuerzos por buscar sus raíces en siglos pasados, hemos sido capaces de encontrar algún rastro del término

---

16 Perspectiva de género [gender mainstreaming] se convirtió en un término técnico para la ONU y muchos de sus estados miembros luego del Informe Final y Plataforma para la Acción de Beijing, en 1995, donde varias recomendaciones repetían que “los gobiernos y otros agentes deben fomentar la formulación de políticas activas y visibles para la incorporación de una perspectiva de género en todas las políticas y programas” (Declaración de Beijing, 1995).

“complementariedad” antes del siglo XX. Consideren, por ejemplo, el trabajo de la hermana Prudence Allen, recientemente nombrada por el Papa Francisco para integrar la abrumadoramente masculina Comisión Teológica Internacional, la cual asesora a la CDF. Sor Allen fue una de las/os principales oradoras/es en la Conferencia Humanum<sup>17</sup>. Aunque ha publicado dos tomos que reúnen mil doscientas páginas de una historia de *El Concepto de Mujer desde 750 a.C hasta 1500 d.C.*, la palabra “complementariedad” no aparece en ninguna de las fuentes citadas. Como ella misma documenta, en siglos anteriores, quienes enfatizaban la igualdad de los sexos también enfatizaban su mismidad esencial, mientras que quienes se enfocaban en las diferencias esenciales entre los sexos también afirmaban la superioridad de los hombres, ya fueran los pitagóricos que asociaban lo masculino con la bondad y la luz y lo femenino con la maldad y la oscuridad; Aristóteles, quien pensaba que las mujeres eran hombres defectuosos; o Tomás de Aquino, que seguía la línea de Aristóteles en este tema y para quien la razón principal por la que las mujeres no podían ser sacerdotes era que “dado que no se puede encontrar en el sexo femenino ningún grado de eminencia, dado que la mujer permanece en un estado de sujeción, por lo tanto [ella] no puede recibir el sacramento de la ordenación” (Aquinas 1856: IV, d. 25, q. 2, a.1)<sup>18</sup>. Lo más cerca que Sor Allen logra llegar a indicios tempranos de lo que luego sería la complementariedad es en el trabajo de la abadesa y mística Hildegard von Bingen, del siglo XII, quien, según Sor Allen, “desarrolló un marco teórico dentro del cual la complementariedad de los sexos podría ser articulada como una filosofía de la identidad sexual” (Allen 1997: 253)<sup>19</sup>. Por lo tanto, no es casual que uno de los últimos actos importantes de Benedicto XVI, en octubre de 2012, antes de anunciar su renuncia en febrero de 2013, haya sido declarar a Hildegard, tal como Tomás de Aquino, una Doctora de la Iglesia, es decir, una de las ahora cuatro mujeres y treinta y dos hombres cuyos escritos deben ser vistos como fuente de autoridad e influencia, aunque no infalibles<sup>20</sup>.

---

17 Estoy agradecida a Sor Allen por haber compartido conmigo sus manuscritos inéditos.

18 Traducción cortesía de Mark Jordan.

19 Hildegard escribió que “La mujer es débil y busca al hombre para que la mantenga, tal como la luna recibe su fuerza del sol. Por esta razón ella está sujeta al hombre y debe estar siempre preparada para servirlo” (*De Operatione Dei*, I. 4, 65) citado en (Newman 1987: 95).

20 Vale destacar que entre las/los compañeras/os de estudios de Benedicto XVI cuando estudiaba teología en la Universidad de Múnich, se encontraba Elisabeth Goessman, quien como profesora se especializó en Hildegard von Bingen y en la larga historia de los argumentos para la igualdad entre los sexos.

No encuentro ningún rastro de complementariedad sexual en los Evangelios. Incluso la virgen María, modelo de “la mujer” para partidarios de la complementariedad como Juan Pablo II, despliega pocas características estereotipadamente femeninas y tiene un grado considerable de belicosidad<sup>21</sup>. No sólo los apóstoles despliegan pocas características identificables como masculinas, sino que tanto el trato que Jesús da a las mujeres como el comportamiento atribuido a las mujeres en los Evangelios están notablemente despojados de estereotipos de género. Y en cuanto a la diferenciación de los roles sexuales, lejos de respaldarlos, Jesús los repudia explícitamente, enviando a las mujeres a predicar y reprendiendo a Martha por exigir que su hermana María esté obligada a ayudarla con las tareas domésticas<sup>22</sup>.

En las Epístolas hay más pasto para las/os partidarias/os de la complementariedad, especialmente en la discusión de los roles maritales y en la analogía, clave para la antropología teológica de la complementariedad, entre el esposo y la esposa por un lado y Cristo y la Iglesia por el otro. Pero, fiel a su costumbre, cuando Pablo habla de la diferencia entre los sexos, también habla de la subordinación (“Esposas, estén sujetas a sus maridos... Maridos, amen a sus esposas...” (Colosenses 3:18, 19). Cuando habla de igualdad, es la igualdad en la indiferenciación. (“No hay judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay ni varón ni mujer: porque todos ustedes son uno en Cristo Jesús”, Gálatas 3:28). El lenguaje de Colosenses lleva a muchas denominaciones protestantes y a sus teólogas/os, incluyendo por ejemplo a las/aos Bautistas del Sur y al presidente de su Comisión de Ética y Libertad Religiosa, Russell D. Moore, uno de las/os oradoras/es principales en la Conferencia Humanum, a rechazar explícitamente el matrimonio igualitario en favor del “patriarcado” y la doctrina de la “jefatura masculina y sumisión de la esposa” (Moore 2006: 570). Como será discutido con más detalle más adelante, dar prioridad a la parte de su antropología teológica de la complementariedad que enfatiza las diferencias esenciales entre los sexos por sobre la parte que también enfatiza la igualdad esencial entre los sexos lleva al Vaticano a tener extraños socios y contradicciones.

---

21 Ver, por ejemplo, su contrainterrogatorio al ángel de la Anunciación, Lucas 1:34, y su negativa a aceptar el “no” de su hijo como respuesta en el banquete de bodas de Canaán, Juan 2:3–5. También hay que destacar que, en la Anunciación, ella dice no haber conocido hombre, más que decir que ningún hombre la conoció, tomando de esta manera para sí la descripción activa del acto sexual como conocimiento habitualmente asignada a los varones.

22 Lucas 10:40–42.

Con respecto a las Escrituras, el Vaticano se encuentra en la difícil posición de tener que argumentar simultáneamente que textos que implican subordinación son en realidad igualitarios (que Colosenses puede ser leído como apoyo a lo que el bautista del sur Russell desprecia, es decir, la “sumisión mutua’ dentro de una relación marital igualitaria” (Moore 2006: 570)) y que textos como Gálatas 3:28 también quieren decir lo contrario de lo que parecen decir. Así, en su Carta de 2004, inmediatamente después de citar Gálatas 3:28, Ratzinger vuelve a insistir:

El Apóstol Pablo no dice que la distinción entre hombre y mujer, a la cual en otras partes se refiere como el plan de Dios, ha sido eliminada. En cambio, quiere decir que en Cristo la rivalidad, enemistad y violencia que ha desfigurado la relación entre hombres y mujeres puede ser derrotada y ha sido derrotada. En este sentido, la distinción entre hombre y mujer está más reafirmada que nunca (Ratzinger 2004 II.12).

Es difícil extraer una “reafirmación” de la “distinción” de un texto que asevera que “no hay” categorización diferencial, más bien que “todos son uno”. Sostener el punto de Ratzinger es especialmente difícil teniendo en cuenta que una única oración vincula tres pares de categorías, negando que sigan existiendo con el uso en paralelo de la palabra “no” y que termina diciendo “todos son uno”<sup>23</sup>. Lo que sea que le pase textualmente a uno de los pares de esta serie, les pasa a todos. Sin embargo, Ratzinger nunca habría sugerido que Gálatas simplemente pone fin a “la rivalidad, enemistad y violencia que ha desfigurado la relación entre [amos y esclavos]” al mismo tiempo que “la distinción entre [amos y esclavos] está más reafirmada que nunca.”

Además de su tortuosa interpretación del texto, lo que resulta notable en la argumentación que hace Ratzinger en la carta de 2004 es cuánto depende de la “*sola scriptura*”, por antonomasia una forma de argumentación protestante que muy raramente se encuentra en textos católicos de autoridad, los cuales típicamente complementan o reemplazan la cita de la escritura con citas de las

---

23 La traducción católica Douay-Rheims citada en el texto y la Vulgata Latina sobre la que se basa, traducen los tres pares en perfecto paralelismo, pero Mark Jordan ha llamado la atención hacia el hecho de que mientras el original en griego separa los dos primeros pares con la disyuntiva “o”, a continuación dice que no hay “varón y mujer” (énfasis añadido). Queda fuera del alcance de este artículo hacer una investigación detallada del posible significado de hablar de “varón y mujer”, pero el eco que esta conjunción tiene con las palabras de Mateo 19:4 y de Génesis 1:27 sobre la cual Juan Pablo II construye su Teología del Cuerpo, sugiere que la afirmación de que la conjunción distintiva que Juan Pablo II remarca que existió “en el principio”, ya ha sido superada, según Gálatas 3:28 y al contrario de lo que se dice en la Carta de 2004 de Ratzinger.

enseñanzas de la Iglesia tomadas de los Padres, los Doctores de la Iglesia, los Papas anteriores u otras fuentes magisteriales. El texto de la Carta de 2004 cita sólo una vez un trabajo de un padre de la Iglesia<sup>24</sup>. Las notas al pie citan el trabajo de un solo Papa, el entonces reinante Juan Pablo II, pero lo citan repetidamente, en la inmensa mayoría de las notas al pie. Además, todas las citas de autoridades curiales se refieren a trabajos producidos durante el papado de Juan Pablo II, es decir, extremadamente recientes<sup>25</sup>. Esto constituye evidencia sólida tanto del hecho de que la complementariedad es una innovación doctrinaria reciente como de la hipótesis varias veces planteada de que la antropología teológica de la complementariedad es en su mayor parte obra de Juan Pablo II, a partir de sus influencias filosóficas y teológicas, tales como la teoría del personalismo y el trabajo de Dietrich von Hildebrand y Edith Stein.

No niego la importancia de Juan Pablo II y sus fuentes de la primera mitad del siglo XX. Pero según mi opinión, es importante considerar el rol clave que han desempeñado otros papas modernos, incluyendo a sus predecesores Pío XII, Juan XXIII y Pablo VI y, más importante aún, su sucesor Benedicto XVI, en su labor como Papa, pero también en su trabajo previo como el teólogo Joseph Ratzinger y como jefe, durante el papado de Juan Pablo II, de la CDF. Antes de avanzar con la influencia de estos otros papas en la configuración de la doctrina de la complementariedad, permítanme unas pocas palabras acerca de las influencias filosóficas relevantes de Juan Pablo II.

De nuevo, el primer punto importante a tener en cuenta es que las fuentes de Juan Pablo II son muy recientes. Quizás sólo en la era moderna, cuando según Thomas Laqueur por primera vez “los órganos reproductivos pasaron de ser sitios paradigmáticos de la exhibición de jerarquías a ser el fundamento de la diferencia inconmensurable” (Laqueur 1992), se puede afirmar la igualdad en la diferencia, en particular la igualdad en la diferencia que se extiende a todo. Para la iglesia pre-moderna habría sido una herejía sugerir que las almas tienen sexo o que el sexo es esencia y no accidente, sin embargo eso es exactamente lo que parece afirmar la complementariedad con

---

24 Ver la Carta (2004 Letter) en la n. 6 (citando a Iraneus en *Adversus haereses*, para el punto indiscutido de que el Nuevo Testamento va más lejos que el Antiguo porque “con Cristo Jesús aparece todo lo nuevo”). Además, otra nota al pie, la n. 4, contiene un “Cf” y cita encadenada a trabajos de tres Padres de la Iglesia.

25 Ver, por ejemplo, 2004 Letter en la n. 2 (“Sobre la compleja cuestión del género, ver también Pontificio Consejo para la Familia, Familia, Matrimonio y “Uniones de Facto” (26 de julio de 2000)”).



su énfasis en las diferencias ontológicas, psicológicas y espirituales entre los sexos. Y, a pesar de que la iglesia del siglo XIX extendió a las feministas fuera de la Iglesia alguna idea de que había posibilidad de igualdad en esferas diferentes, el inicio del período moderno vio dar un paso atrás desde la ley canónica medieval ampliamente igualitaria propia del período medieval hacia un énfasis en la “sujeción de la esposa al esposo” que persistió hasta tan tardíamente como 1930, cuando el Papa Pío XI promulgó su encíclica Sobre el Matrimonio Cristiano, *Casti Connubii*<sup>26</sup>.

Un segundo punto central es que incluso dentro del siglo XX, período en el cual el tercer tomo, aún inédito, de Sor Allen sobre El concepto de Mujer sitúa a la palabra “complementariedad” en el trabajo de Dietrich von Hildebrand y Edith Stein (Allen 2006), es notable lo tardíamente que el término emerge como un término técnico. En este sentido, hay varias cosas que son significativas acerca de los escritos de Hildebrand y Stein. En primer lugar, ni ella ni él usan lo que se ha convertido en la palabra común en alemán “Komplementaritaet”, en cambio, hablan de “Ergaenzung”, completud (Hildebrand 1929), que no es para nada lo mismo. Entonces, ¿cómo y cuándo fue que el término técnico pasó a ser “complementariedad”<sup>27</sup>? Segundo, Hildebrand es un converso del protestantismo y Stein una conversa del judaísmo ortodoxo. La complementariedad se lleva mucho mejor con cualquiera de esas dos tradiciones religiosas que con el catolicismo y su jerarquía sacerdotal de hombres célibes, la glorificación de la virginidad y la vida monástica con segregación por sexos (la era de los monasterios dobles terminó en la alta Edad Media). En el protestantismo, todo el mundo debe estar casada/o; en el judaísmo ortodoxo, la diferenciación de roles abarca todo. Así como para las/os judías/os se nace mujer en vez de llegar a serlo<sup>28</sup>, también uno nace sacerdote y no se convierte en uno, no es una vocación sino una herencia, determinada genéticamente. Más importante aún, por mucho que la complementariedad pueda funcionar bien para la vida de casadas/os, que es el ideal para todas/os las/os judías/os y para todas/os las/

---

26 Pío XI reconocía que “el grado y la manera [de esta sujeción] puede variar de acuerdo a las diferentes condiciones de las personas, el lugar y el tiempo. De hecho, si el esposo descuida su deber, corresponde a la esposa tomar su lugar en la dirección de la familia”.

27 Ver más abajo para algunas ideas. Incluso si sólo la palabra fuera nueva pero no el concepto, esto, según el propio Ratzinger, sería una razón de peso para no confiar en él. En el Informe Ratzinger (Ratzinger 1985: 78), afirma: “Siempre es muy peligroso cambiar el lenguaje religioso. Aquí la continuidad es de gran importancia.”

28 Cf. Simone de Beauvoir, “No se nace mujer, se llega a serlo” (Beauvoir 1973: 301), que es visto por los opositores vaticanos al género como una especie de texto de demostración por lo contrario.

os protestantes, se ajusta muy mal a la actual estructura de la Iglesia Católica, dirigida por una jerarquía de hombres célibes de la cual las mujeres son excluidas y que son servidos por quienes se han consagrado a la vida en celibato en comunidades religiosas formadas por personas de un solo sexo. Esto plantea toda una serie de cuestiones, tales como por qué la paridad en el magisterio (incluso si no en el ministerio sacerdotal) no está lógicamente implicada en la complementariedad y cómo reconciliar la afirmación de Juan Pablo II de que la complementariedad de los sexos es el modelo de la trinidad con la declaración de su Iglesia de que la deidad debe seguir siendo llamada con pronombres masculinos independientemente de los géneros de las palabras en las escrituras griegas o hebreas (Congregación para el Culto Divino 2001, art. 31).

Una forma de hacer que la complementariedad sirva a propósitos feministas sería aceptar, al menos como supuesto, sus premisas y algunas de las conclusiones que casi infaliblemente se siguen de ellas, según declaraciones recientes del Vaticano, tales como la exclusión de las mujeres del ministerio sacerdotal, y trabajar en ver si se puede lograr algo fructífero con ellas o a pesar de ellas. Así, una/o podría argumentar, siguiendo a William de Ockham, que las mujeres no deberían ser excluidas de un concilio general, especialmente en temas de fe que conciernen a todas/os (Kilcullen et al. 2015 art. 85)<sup>29</sup>. Una/o podría sostener, como lo hizo alguna vez Elisabeth Schuessler Fiorenza, que, incluso si las mujeres no pueden ser ordenadas, sí pueden ser nombradas cardenales (Schuessler Fiorenza 2005), un cargo que no requiere ordenación, y que en interés de la paridad de aquí en adelante sólo deberían ser nombradas mujeres para el Colegio Cardenalicio. Una/o podría decir, como ya lo han hecho incluso miembros de la actual jerarquía de la Iglesia, que las voces de las mujeres son necesarias para desarrollar una teología de “la mujer” más adecuada.

Cuanto más diferentes son en esencia hombres y mujeres, más cierto es que la humanidad sólo es un todo completo cuando ambos están colaborando por igual usando sus atributos complementarios y por lo tanto se hace más esencial incluir a las mujeres en la toma de decisiones y en la autoridad de enseñanza. Este es un argumento que el Vaticano ha sostenido desde la segunda mitad del

---

29 El magisterio de Ockham reiteradamente sostiene que las mujeres son parte de “omnes” (todos) para los fines de la máxima del canon y luego de la ley secular “quod omnes tangit”. Para ulteriores discusiones sobre los usos de la máxima para argumentos feministas desde la Edad Media hasta el presente, ver see (Case 2014).

siglo XX con respecto a la colaboración de hombres y mujeres en el mundo, pero no ha aplicado el mismo razonamiento en relación a su colaboración en la Iglesia. Es el tipo de argumento usado provechosamente por las feministas en el siglo XIX, cuando la ideología de las esferas separadas alcanzó su punto máximo, tal como hicieron las sufragistas quienes, genuinamente o por estrategia, dijeron que justamente por tener las mujeres dones especiales era que el sistema de gobierno tenía mucha necesidad de esos dones en la vida pública y por lo tanto las mujeres debían poder votar y ser alentadas a asumir cargos públicos. Pero hasta ahora este razonamiento ha sido de poco interés para las/os católicas/os practicantes y para las/os teólogas/os católicas/os. Incluso Schuessler Fiorenza hace poco dejó de lado sus anteriores llamados a la ordenación de las mujeres y a su nombramiento en la jerarquía de la Iglesia y los ha reemplazado por un rechazo categórico de todas las jerarquías para reemplazar lo que ella condena como una iglesia que es parte del kyriarcado (Schuessler Fiorenza 2005).

Permítanme volver al término específico “complementariedad”, una palabra del latín que migra desde el francés o el italiano al inglés y el alemán. En la primera mitad del siglo XX, las/os activistas franceses de Vichy, con influencias católicas, hablaban de los “roles complementarios del hombre y la mujer” (Muel-Dreyfus 2001: 192) en términos bastante congruentes con pronunciamientos posteriores del Vaticano. El mismo tipo de lenguaje aparece en una serie de discursos a organizaciones de mujeres realizados por los papas de mediados de siglo, desde Pío XII a Pablo VI. Estos discursos tienen todos un carácter parecido y ya familiar: reconocen que los roles de la mujer se están ampliando, lo mismo que el reconocimiento de la igualdad con los hombres, no condenan su mayor participación en la vida pública (y de hecho a menudo la alientan o en el peor de los casos reconocen que es inevitable), pero remarcan sin embargo sus responsabilidades especiales en relación a la familia y las instan a que en el proceso de dar forma a su nuevo rol, sus particularidades complementarias sean tenidas plenamente en cuenta.

Tomaré una extensa cita de uno de estos discursos, que no sólo es anterior a cualquier pronunciamiento sobre la materia de Karol Wojtyla/Juan Pablo II sino que además describe de manera mucho más clara que su Teología del Cuerpo las implicancias prácticas de la complementariedad para la ley y la vida seculares, del tipo de los que él comenzó a pronunciar como mucho en su *Mulieris Dignitatem* (Dignidad de la mujer) en 1988 y luego en documentos que

él preparó directamente para anticiparse a la Conferencia sobre las Mujeres que organizó la ONU en Beijing (Papa Juan Pablo II 1995). El 21 de octubre de 1945, el Papa Pío XII dio un Discurso a miembros de varias asociaciones católicas de mujeres acerca de los deberes de las mujeres en la vida política y social (Papa Pío XII 1945), que incluía los siguientes pasajes:

#### Atributos distintivos y complementarios de los sexos

¿Qué es, entonces, esta dignidad que Dios le dio a la mujer? La respuesta yace en la naturaleza humana tal como Dios la ha diseñado... Como hijos de Dios, el hombre y la mujer tienen una dignidad en la que son absolutamente iguales... Haber defendido y proclamado esta verdad, y haber liberado a la mujer de una esclavitud que es degradante y es contraria a su naturaleza, es una de las imperecederas glorias de la Iglesia. Pero el hombre y la mujer no pueden mantener o perfeccionar esta igual dignidad suya a menos que respeten y usen los atributos distintivos con los que la naturaleza ha bendecido a cada sexo: atributos físicos y espirituales que son indestructibles, y tan coordinados que su relación mutua no puede ser alterada sin que intervenga la propia naturaleza para reestablecerla. Estas características peculiares que distinguen a los sexos son tan obvias para todos que sólo una ceguera voluntaria, o una actitud doctrinaria tan desastrosa como utópica, pueden ignorar o ser incapaces de ver su importancia en la estructura de la sociedad.

De hecho, esta coordinación de los sexos a través de las características peculiares de cada uno es tal que su influencia se extiende hasta cada manifestación de la vida social del hombre...

Cuando, por el contrario, los sexos descuidan las relaciones íntimas y armoniosas que Dios ha establecido y quiere que permanezcan entre ellos y en cambio se regodean en un perverso individualismo; ...cuando no cooperan en armonía mutua para servir a la humanidad de acuerdo a los planes de Dios y de la naturaleza..., aquí el bien común de la sociedad humana, tanto espiritual como temporal, está seriamente comprometido y hasta la propia Iglesia de Dios tiembla, no por su propia existencia, dado que ella tiene las Divinas promesas, sino por el mayor éxito de su misión entre los hombres.\*\*\*



Sea casada o soltera, la función de la mujer se ve claramente definida en los lineamientos de su sexo, en sus propensiones y poderes especiales. Trabaja codo a codo con el hombre, pero trabaja según su propia manera y de acuerdo a su inclinación natural. Ahora bien, la función de la mujer, el modo de la mujer, la inclinación natural de la mujer, es la maternidad. Toda mujer está llamada a ser madre, madre en el sentido físico o madre en un sentido más espiritual y más exaltado, y sin embargo real. Para este fin el Creador ha diseñado la totalidad de la naturaleza de la mujer: no sólo su organismo, sino también y mucho más su espíritu y por sobre todo su exquisita sensibilidad. Es por esto que sólo desde el punto de vista de la familia la mujer, si es una verdadera mujer, puede ver y entender plenamente cada problema de la vida humana. Y es por esto que su delicado sentido de su propia dignidad le causa un estremecimiento de aprensión cuando el orden social o político amenaza o pone en peligro su vocación de madre o el bienestar de la familia. \*\*\*

#### Condiciones desfavorables para la familia y la dignidad de la mujer

Y en realidad, desafortunadamente, las condiciones sociales y políticas de hoy están cargadas con este peligro. De hecho, la santidad del hogar y por lo tanto la dignidad de la mujer corren riesgo de volverse más y más precarios. Esta es su hora, mujeres y niñas católicas. La vida pública las necesita.\*\*\* Ella debe trabajar con el hombre por el bienestar de la civitas en la cual disfruta una dignidad igual a la de él, y aquí cada sexo tiene su rol que representar de acuerdo con su naturaleza, con sus atributos distintivos, sus capacidades físicas, intelectuales y morales. Ambos sexos tienen el derecho y el deber de trabajar juntos por el bien de la sociedad... Pero es claro que mientras que el hombre por su temperamento es más apto para lidiar con los asuntos externos y los negocios públicos, hablando de forma general la mujer tiene una mayor comprensión de los delicados problemas de la vida doméstica y familiar y un toque más seguro para resolverlos, lo cual, por supuesto, no significa negar que algunas mujeres pueden mostrar una gran capacidad en cualquier esfera de la vida pública.

No se trata tanto de que cada sexo esté llamado a una tarea diferente; la diferencia está más bien en la manera de juzgar y de arribar a aplicaciones concretas y prácticas. Tomemos el caso de los derechos civiles, por ejemplo, actualmente son iguales para ambos sexos. Pero



sólo piensen cuánto más efectivamente y con más inteligencia estos derechos serán usados si los hombres y las mujeres reúnen sus recursos al utilizarlos. La sensibilidad y delicadeza que son características de la mujer pueden quizás torcer su juicio en la dirección de sus impresiones, y así tender a perjudicar una mirada más amplia y clara, una decisión fría, o una prudencia previsoras; pero por otro lado son las más valiosas auxiliares para discernir las necesidades, aspiraciones, y peligros propios de la esfera de la vida doméstica, la asistencia pública y la religión.\*\*\*

¿Por qué hago una cita tan extensa de este rebuscado documento? Una razón es para sugerir la posibilidad de que mirar a los teólogos en busca de los orígenes de la antropología teológica de la complementariedad puede ser una busca en el lugar equivocado. La complementariedad puede haber comenzado, y no haber terminado, en una esfera más próxima a lo político que a lo noumenológico. Otra razón es indicar que el concepto se desarrolla muy tempranamente en el período de la segunda posguerra, en simultáneo con la incorporación de la dignidad (que para las/os católicas/os sigue siendo una dignidad basada en el estatus) como característica central del desarrollo del régimen internacional de derechos humanos en el cual se incluyó la igualdad entre los sexos. (Moyn 2015) Podría haber citado pasajes similares de Juan XXIII (1960, 1961) y de Pablo VI (1976) como evidencia en contra de otra hipótesis que tuve en consideración al tratar de conciliar el desarrollo en simultáneo, desde el Vaticano, del rechazo de lo que agrupa bajo “género” y la adopción de lo que llama complementariedad. La hipótesis era que hubo un momento, en el período inmediato posterior al Vaticano II, cuando todo pudo haber sucedido de un modo diferente: cuando, habiendo ya aceptado la igualdad entre los sexos en, por ejemplo, los documentos del Vaticano II, la Iglesia Católica pudo haber evitado apelar a la complementariedad y aceptar que mucho de lo que llegó a demonizar como la “agenda de género” era en realidad perfectamente consistente con las enseñanzas cristianas acerca de los sexos desde los Evangelios en adelante, que de hecho lo prefiguraban. Por lo tanto, su visión de lo que la igualdad entre los sexos implicaba, en el mundo y en la Iglesia, podría y debería haber sido parecida a la de Ruth Bader Ginsburg (cuya visión del género subyacía, por ejemplo, al texto preliminar de la Declaración de Beijing de 1995 que tanto irritó al Vaticano), permitiendo a las/os católicas/os y a las feministas liberales seguir teniendo una causa común. El momento en el que estoy pensando es antes de que Pablo VI proclamara *Humanum Vitae, Persona Humana e Inter Insigniores*, cuando una abrumadora

mayoría de la Pontificia Comisión para el Control de la Natalidad no veía conflicto entre el uso de anticoncepción y las enseñanzas católicas, cuando la mayoría de la Pontificia Comisión Bíblica no veía obstáculos en la escritura para la ordenación de mujeres, y cuando Pablo VI aceptó un símbolo de la igualdad de las mujeres de las manos de Betty Friedan (1998: 77-78). Un signo tanto de la posibilidad como de su fracaso es la forma que tomó el debate entre los teólogos complementaristas, como Ignaz de la Potterie, por un lado y un grupo de mujeres disidentes y Karl Rahner del otro lado, en las reuniones de la desgraciada Pontificia Comisión sobre las Mujeres en la Sociedad y la Iglesia a mediados de los 1970 (Donders 2002). (Resulta significativo que este es exactamente el momento en el que el uso del término “género” por Ruth Bader Ginsburg y el rechazo de los estereotipos de sexo que lo subyacen, se estaban convirtiendo en la ortodoxia constitucional en los Estados Unidos y en vías de su exportación al exterior).

También cito lenguaje papal temprano como evidencia en contrario a la afirmación de que es sólo a Juan Pablo II a quien le debemos la complementariedad como nueva ortodoxia católica. Tampoco se debe subestimar la contribución de Ratzinger: a) a la forma en que la antropología teológica de los sexos se ha convertido en lo que, en otro contexto, Carol Gilligan llamó “problemas matemáticos con humanos” (Gilligan 1982: 26), b) al ensamblado de las partes que componen lo que para el Vaticano se ha convertido en la “agenda de género”, y c) al desplazamiento del énfasis desde la influencia sobre el comportamiento de los fieles hacia la insistencia en moldear la ley secular. Por eso, permítanme ahora ocuparme de Benedicto XVI antes de concluir con Francisco.

## El aporte de Benedicto XVI/Joseph Ratzinger

Parece que fue recién una década después del Informe Ratzinger, cuando la activista y bloguera norteamericana Dale O’Leary le presentó personalmente su informe de situación “Género: La deconstrucción de las mujeres, análisis de la perspectiva de género en preparación para la Cuarta Conferencia Mundial sobre las Mujeres en Beijing, China, septiembre de 1995” (posteriormente revisado y publicado como *The Gender Agenda*, [la agenda del género]), que Ratzinger se aferró a la palabra “género” y la lanzó a la máquina de generar polémica del Vaticano. Pero, aunque todavía no tenía la palabra “género” para adosarles, ya había reunido todas las piezas para la época en que se hicieron las entrevistas que se convirtieron en el Informe Ratzinger: feminismo

radical, derechos de los gays, aborto, derechos reproductivos, nuevas formas de familia e incluso transexualidad.

Ya en 1984 Ratzinger había pensado que era:

necesario llegar al fondo de la demanda que el feminismo radical toma de la extendida cultura moderna, concretamente la “trivialización” de la especificidad sexual que hace que todo rol sea intercambiable entre el hombre y la mujer... Desconectado de su vínculo con la fecundidad, el sexo ya no parece ser una característica determinada, como una orientación radical y prístina de la persona. ¿Varón? ¿Mujer? Son preguntas que algunos ven como obsoletas, sin sentido, si no racistas. La respuesta del conformismo actual es previsible: “si uno es hombre o mujer tiene poco interés para nosotros, simplemente somos todos humanos”. Esto en realidad tiene graves consecuencias incluso si inicialmente parece muy hermoso y generoso (Ratzinger 1985: 95).

Para la época de su Carta de 2004, tenía la palabra “género” para adosarle las culpas de estas graves consecuencias, a las cuales consideraba como provenientes en primera instancia del feminismo.

Varias cosas son notables en la forma en que el Vaticano se mueve contra lo que llama “la agenda de género”. Entre todas ellas, la primera es que muy pocas de las intervenciones contra el “género” son emprendidas por la Iglesia Católica como organismo religioso que intenta influir en los corazones y las mentes de las/os creyentes, más bien, ya sea que hable como un “experto en la humanidad” como lo hace en la Carta de 2004 o como un actor estatal como en Beijing en 1995, su énfasis está en lo imperioso de influir la ley y la política seculares en línea con la visión del Vaticano. Cuando el Vaticano habla por una comunidad de fe al promover la complementariedad y al oponerse a la agenda de género, como en la Conferencia Humanum, lo hace junto con miembros de otras comunidades de fe, muchas de las cuales están mucho menos comprometidas con la igualdad entre los sexos. Así como en los años 1990 fue muy perturbadora su alianza con la Organización de la Conferencia Islámica en la ONU debido a las posiciones y leyes respecto de las mujeres que tienen muchos de los Estados miembros de esa organización, también es perturbador que la



Conferencia Humanum haya sido auspiciada por la CDF, garante de la ortodoxia doctrinaria de la Iglesia Católica, y que en el momento del Coloquio la CDF haya estado investigando la Conferencia de Liderazgo de las Mujeres Religiosas de Estados Unidos (LCWR, por sus siglas en inglés) bajo la acusación de herejías que incluían el “feminismo radical” y “tomar una posición que no está de acuerdo con las enseñanzas de la Iglesia acerca de la sexualidad humana” (CDF 2012). Entre las posiciones atribuidas a la LCWR y aquellas abiertamente sostenidas por, por ejemplo, la Iglesia Mormona, las/os Bautistas del Sur, el Islam y el judaísmo ortodoxo, todos los cuales tuvieron representantes invitadas/os a hablar en la Conferencia Humanum, aquellas atribuidas a la LCWR se reconcilian con más facilidad con la ortodoxia católica.

El Vaticano ve, y presupone que sus oponentes también la ven, una estrecha conexión entre todos los componentes que incorpora bajo la “agenda de género”, tales como el desmantelamiento de los roles sexuales, la aceptación de la homosexualidad, el reconocimiento de una diversidad de formas de familia y de expresión sexual y de género y el acceso a las nuevas tecnologías reproductivas, a los preservativos y otros métodos anticonceptivos y al aborto. En resumen, la mayoría de lo que se encuentra bajo los títulos de derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, orientación sexual e identidad de género, reforma de la legislación sobre familia y la eliminación de los estereotipos de género. Desafortunadamente, las feministas y las/os defensoras/es de los derechos sexuales que están del otro lado de la “agenda de género” muy raramente arman causa común o al menos son capaces de ver las conexiones entre los temas con los cuales están comprometidas/os. También tienden a malinterpretar al propio Vaticano como si estuviera casi exclusivamente obsesionado con la homosexualidad y la transexualidad incluso cuando una lectura cuidadosa de los pronunciamientos vaticanos deja en claro que tiene preocupaciones mucho más amplias acerca del sexo y el género. Por ejemplo, los titulares que informaban sobre el discurso que Benedicto XVI dirigió a los miembros de la Curia Romana en la Navidad de 2008 tendían a leer literalmente que “el Papa dice que salvar a la heterosexualidad es como salvar el bosque tropical” (Reuters Dic 22 2008). Sin embargo, hablando de forma mucho más amplia, Benedicto XVI dijo que la Iglesia

tiene una responsabilidad hacia la creación y debe también reivindicar públicamente esta responsabilidad. Al hacerlo, no sólo debe defender la tierra, el agua y el aire como dones de la



creación que pertenecen a todos. También debe proteger al hombre de la autodestrucción. Lo que hace falta es algo como una ecología humana, correctamente entendida... Los bosques tropicales merecen ser protegidos, pero no menos lo merece el hombre, como una criatura que tiene un “mensaje” innato que no contradice nuestra libertad, sino que en cambio es su premisa misma (Papa Benedicto XVI 2008).

Tomar en serio la idea de una “ecología humana” que está en riesgo por la “agenda de género” tiene una serie de implicancias fascinantes. Primero, indica que Benedicto XVI piensa sobre las feministas y las/os defensoras/es de derechos sexuales de una forma muy parecida a cómo las/os ambientalistas piensan de las compañías madereras: si no son detenidas/os, están a punto de arrasar la naturaleza humana en la misma forma en que las madereras talan indiscriminadamente el bosque tropical. Esto supone un nivel de poder e influencia, no sólo en la ley sino en la experiencia humana, que ni siquiera las/os más entusiastas simpatizantes y severas/os críticas/os de lo que Janet Halley llama el “feminismo de gobierno” (Halley et al. 2006) han podido hasta ahora adscribir a las feministas o a las/os activistas sobre orientación sexual e identidad de género. También ayuda a entender el sentido del énfasis del Vaticano en definir la legislación secular: el Vaticano está buscando para la familia tradicional algo equivalente a una ley para especies en peligro.

Aún más interesante, da a entender que, según Benedicto XVI, así como sería posible destruir el bosque tropical, también sería posible, de un modo igualmente desaconsejable y contrario a la voluntad del Creador, que los seres humanos realizaran la “autodestrucción del propio hombre” al destruir lo que ve como “la naturaleza del ser humano como hombre y mujer” (Papa Benedicto XVI 2008: supra 48). El argumento que sostiene aquí se hace eco de argumentos similares sostenidos por intelectuales con conexiones católicas durante los debates que tuvieron lugar en Francia durante el siglo XX por la reforma de la legislación de familia. Estas/os intelectuales invocaban las teorías psicoanalíticas de Lacan y la antropología filosófica para sostener que cualquier movimiento para eliminar de la legislación de familia francesa las distinciones tradicionales entre los sexos (por ejemplo, a través del reconocimiento de las parejas del mismo sexo, de las nuevas tecnologías reproductivas, de la adopción por parte de gays y de madres o padres solteras/os) podría, al alterar el orden simbólico, “desencadenar un estado general de caos social y malestar

psíquico” (Robcis 2010), en donde el peor escenario sería uno que volvería psicótica a la sociedad y a todas/os sus integrantes.

¿Cuánto, si es que algo, de esta visión apocalíptica comparte el Papa Francisco con su predecesor? ¿Cuál es su compromiso con promover la idea de la complementariedad y con oponerse a la visión que su predecesor asociaba con el género en la Iglesia y en el mundo? Yo concluiría que sus pronunciamientos hasta la fecha, leídos todos juntos, parecen indicar que Francisco, si bien no está ni de cerca tan obsesionado con afirmar la complementariedad esencial de los sexos como Juan Pablo II o con oponerse al género como Benedicto XVI, comparte las ideas y objetivos de sus predecesores cuando se trata de la complementariedad y el género.

## El Papa Francisco entre la elección y el eco en relación a la complementariedad

Desde el momento de su elección al papado, los observadores vaticanos de todos los orígenes y todas las franjas ideológicas han estado debatiendo ferozmente y observando frenéticamente para ver hasta qué grado el Papa Francisco comparte las posiciones conservadoras de sus predecesores sobre varios temas, pero especialmente en aquellos relacionados al género y la sexualidad. Ahora quedan pocas dudas que el énfasis durante el papado de Francisco estará en algún otro lugar y no en oponerse a la agenda de género y que, cuando se ocupe del género, será por mucho en una forma más amable y suave que la de sus predecesores. Activistas de la comunidad LGBT, por ejemplo, se entusiasmaron con sus audiencias privadas con un hombre trans español y por su pregunta, a menudo citada, sobre “Si alguien es gay y busca al Señor y tiene buena voluntad, ¿quién soy yo para juzgar?” (Papa Francisco 2013). Pero, tal como sucede con su enfoque sobre las/os divorciadas/os y sobre quienes se volvieron a casar y sobre las mujeres que se hicieron abortos, es importante destacar que el enfoque de Francisco es menos de aceptación que de “acompañamiento con misericordia” (Sínodo 14, 2014: 24). El propio Francisco es el primero en decirnos que estas señales no cambian la doctrina fundamental sino sólo el acercamiento pastoral.

De forma parecida, las/os defensoras/es de lo que el Vaticano considera como agenda de género pueden haberse entusiasmado al principio al escuchar a Francisco decir: “No podemos insistir sólo en temas relacionados con el aborto, el matrimonio gay y el uso de métodos anticonceptivos”,

y mucho más cuando él describe estos temas como una “multitud de doctrinas desarticuladas”, a diferencia de su predecesor que las consideraba parte de una ideología completa y coherente. Sin embargo, en la misma oración en la que aseguró que “no es necesario hablar de estos temas todo el tiempo”, Francisco reconoció que “de hecho, la enseñanza de la iglesia es clara y yo soy un hijo de la iglesia” (Spadaro 2013). En contexto, otra vez parece que Francisco está instando a un cambio en el énfasis, no en la posición, y, de nuevo, en interés de lo que un cínico podría llamar artes de buen vendedor al servicio de la Iglesia.

El discurso de apertura del Papa Francisco en la Conferencia Humanum puede haber alentado esperanzas de cambio, dado que tomó como su modelo para la complementariedad la idea que aparece en 1 Cor. 12, que no es específica del sexo y que dice que “el Espíritu nos ha otorgado dones diferentes a cada uno de nosotros” y luego remarcó:

Cuando hablamos de la complementariedad entre el hombre y la mujer en este contexto, no debemos confundir ese término con la idea simplista de que todos los roles y relaciones de los dos sexos están fijados en un esquema único y estático. La complementariedad tomará muchas formas, porque cada hombre y cada mujer trae sus aportes distintivos a su matrimonio y a la formación de sus hijos: su riqueza personal, su carisma personal (Papa Francisco 2014).

Pero continuó diciendo, tal como su predecesor Benedicto XVI, que “la crisis en la familia ha producido una crisis en la ecología humana, porque los ambientes sociales, como los ambientes naturales, necesitan protección” (Papa Francisco 2014). Como Benedicto XVI, Francisco ve la amenaza planteada por lo que ambos llaman “teoría de género” en términos apocalípticos, comparándola con la guerra nuclear, el nazismo y como uno de los “Herodes que destruyen, que arman planes de muerte, que desfiguran el rostro del hombre y la mujer, destruyendo la creación” (Fullam 2015). Pero su idea de la amenaza es menos abstracta que la de su predecesor: Francisco se basa en experiencias concretas de lo que llama “colonización ideológica” mediante, por ejemplo, el otorgamiento de becas para la educación de los pobres condicionadas a que “se enseñe teoría de género” (Papa Francisco 2015a).

Como Juan Pablo II con su Teología del Cuerpo, pero otra vez típicamente en una forma más bajada a tierra, Francisco ha dedicado una serie de audiencias semanales a una catequesis de la familia. Asimismo, en ellas parece que se dan motivos para la esperanza de cambio, sólo para ser restringida o retirada. Por ejemplo, en una audiencia general Francisco insistió en que “no sólo es necesario que la mujer sea más escuchada, sino que su voz lleve peso real, una autoridad reconocida en la sociedad y en la Iglesia” (Papa Francisco 2015b). Pero cuando durante las entrevistas las/os periodistas le preguntaron acerca de formas concretas de otorgar a las mujeres tal autoridad reconocida, Francisco consideró que la idea de cardenales mujeres era un mal chiste (Allen 2013) y dio a entender que no veía necesidad de nombrar a mujeres como jefas de departamentos vaticanos porque “los sacerdotes a menudo terminan bajo la influencia de sus sirvientas” (Hooper 2014). Sus respuestas más serias a las preguntas sobre la autoridad femenina no son más reconfortantes para quienes ven a la complementariedad como un límite innecesario para la igualdad entre los sexos en la vida pública. “Las mujeres en la Iglesia deben ser valoradas, no “clericalizadas””, dijo en respuesta al mal chiste de las mujeres cardenales (Tornielli 2013). Pero él propone valorarlas principalmente en abstracto y mayormente en tanto son diferentes de los hombres, diciendo, por un lado, que:

Me pregunto si la así llamada teoría de género no es, al mismo tiempo, la expresión de la frustración y la resignación, la cual busca suprimir nuestra diferencia sexual porque ya no sabe cómo confrontarla. Sí, corremos el riesgo de dar un paso atrás. La eliminación de la diferencia de hecho crea un problema, no una solución (Papa Francisco 2015b: supra 59).

y por el otro que: “Todavía no hemos comprendido en profundidad lo que puede darnos el genio femenino, lo que la mujer puede aportar a la sociedad y también a nosotros. Quizás las mujeres ven las cosas en una forma que complementa los pensamientos de los hombres. Es un camino a seguir con la mayor creatividad y coraje” (Papa Francisco 2015b: supra 59).

Sin embargo, quizás el verdadero riesgo de un paso atrás resida no en ser abiertos a la eliminación de la diferencia, sino más bien en insistir con determinación en que existe tal cosa como “el genio femenino”. Si de verdad existe un camino a seguir hacia la igualdad entre los sexos a través

de la complementariedad, el Papa Francisco, al igual que sus predecesores, todavía tiene que mostrarnos cuál podría ser, y ni que hablar de que lidere la marcha a través de tal camino.

## Agradecimientos

La autora agradece los valiosos comentarios de Helen Alvaré, Krzysztof Charamsa, Odile Fillod, Mark Jordan, Samuel Moyn, Francine Muel-Dreyfus, Dale O’Leary, Lyonette Louis-Jacques, de las/los revisoras/es anónimas/os de la revista y de las/os participantes de la conferencia *Habemus Gender* en la Universidad Libre de Bruselas y de la conferencia sobre Catolicismo político que tuvo lugar en el Instituto Remarque de la N. Y. U. También agradece el apoyo del Kanter Fund.

## Referencias

Allen, Sr. Prudence. 1997. *The Concept of Woman Vol I: The Aristotelian Revolution 750 B.C.-A.D. 1250*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.

Allen, Sr. Prudence. 2006. ‘Man-Woman Complementarity: The Catholic Inspiration’, *Logos* 9:3, 87–108.

Allen, John L. Jr. 2013. ‘Francis Shoots Down Women Cardinals’, *NCR Today*, 15 December, accesado 1 febrero de 2016, <https://www.ncronline.org/blogs/ncr-today/francis-shoots-down-women-cardinals>

Aquinas, Thomas. 1856. *Scriptum super Sententiis*, accesado en 13 febrero de 2016, <http://www.corpusthomicum.org/snp4024.html>.

Beauvoir, Simone de. 1973 [1949]. *The Second Sex*, New York: Vintage Books.

Beijing Declaration and Platform for Action, Fourth World Conference on Women, 15 September 1995.

Case, MaryAnne. 2000. “‘The Very Stereotype the Law Condemns’: Constitutional Sex Discrimination Law as a Quest for Perfect Proxies’, *Cornell Law Review* 85:5, 1447–1491.

Case, Mary Anne. 2011. ‘After Gender The Destruction of Man? The Vatican’s Nightmare Vision of the Gender Agenda for Law’, *Pace Law Review* 31, 802–817.

Case, Mary Anne. 2014. “‘The Ladies? Forget About Them.’ A Feminist Perspective on the Limits of Originalism’, *Constitutional Commentary* 29, 431–456.

Case, Mary Anne. 2016. ‘Implications of the Vatican Commitment to Complementarity for the Equality of the Sexes in Public Life’ in Fareda Banda and Lisa Fishbayn Joffe (eds.), *Women’s Rights and Religious Law: Domestic and International Perspectives*, New York: Routledge, 68–88.

Congregación para el Culto Divino. 2001. ‘Liturgiam Authenticam’, accesado en 11 febrero de 2016, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccdds/documents/rc\\_con\\_ccdds\\_doc\\_20010507\\_liturgiam-authenticam\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20010507_liturgiam-authenticam_en.html).

Congregación para la Doctrina de la Fe. 2012. ‘Doctrinal Assessment of the Leadership Conference of Women Religious’, 12 April, accesado en 13 february de 2016, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20120418\\_assessment-lcwr\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20120418_assessment-lcwr_en.html).

Donders, Dirkje. 2002. *The Tenacious Voice of Women. Rie Vendrik and the Pontifical Commission On Women in Society and in the Church*, Utrecht.

Friedan, Betty. 1998. *It Changed My Life: Writings on the Women’s Movement*. Cambridge: Harvard University Press.

Fullam, Lisa. 2015. “‘Gender Theory’, Nuclear War, and the Nazis’, *Dot Commonweal*, 23 February, accesado en 1 febrero de 2016, <https://www.commonwealmagazine.org/gender-theory-nuclear-war-and-nazis-0>.

Gilligan, Carol. 1982. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge: Harvard University Press.

Ginsburg, Ruth Bader. 1975. 'Gender in the Supreme Court: The 1973 and 1974 Terms', *The Supreme Court Review* 1, 1–24.

Halley, Janet, Kotiswaran, Prabha, Thomas, Chantal, and Shamir, Hila. 2006. 'From the International to the Local in Feminist Legal Responses to Rape, Prostitution/Sex Work and Sex Trafficking: Four Studies in Contemporary Governance Feminism', *Harvard Journal of Law & Gender* 29:2, 335–424.

Hildebrand, Dietrich von. 1958[1929]. *Die Ehe*. Verlag Ars Sacra Joseph Muller.

Hooper, John. 2014. 'Pope Francis Jokes "Woman was from a Rib" as He Avoids Vow to Reform Church', *The Guardian*, June 29, accesado en 1 febrero de 2016, <http://www.theguardian.com/world/2014/jun/03/pope-tells-couples-have-children-not-pets>.

Jordan, Mark D. 1997. *The Invention of Sodomy in Christian Theology*, Chicago: University of Chicago Press.

John Kilcullen, George Knysh, Volker Leppin, John Scott, and Jan Ballweg (eds.). 2015. *William of Ockham: Dialogus Book 6, Auctoritas Britannici Medii Aevi*, London: British Academy for the Humanities and Social Sciences.

Kuby, Gabriele. 2008. 'Gender Mainstreaming: The Secret Revolution'. *Vatican Magazin* 6.

Laqueur, Thomas. 1992. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge: Harvard University Press.

Moore, Russell D. 2006. 'After Patriarchy, What? Why Egalitarians are Winning the Gender Debate', *Journal of the Evangelical Theological Society* 49:3, 569–576.



Moyn, Samuel. 2015. *Christian Human Rights. Intellectual History of the Modern Age*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.

Muel-Dreyfus, Francine. 2001. *Vichy and the Eternal Feminine: A Contribution to a Political Sociology of Gender*. Translation by Kathleen A. Johnson. Durham: Duke University Press.

Newman, Barbara. 1987. *Sister of Wisdom, St. Hildegard's Theology of the Feminine*, Berkeley: University of California Press.

Pontificio Consejo para la Familia. 2006. *Lexicon: Ambiguous and Debatable Terms Regarding Family Life and Ethical Questions*, Virginia: Human Life International.

Papa Benedicto XVI. 2008. *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a la Curia Romana con ocasión del intercambio de felicitaciones por la navidad, 22 de diciembre*, accesado en 1 febrero de 2016, [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2008/december/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20081222\\_curia-romana\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20081222_curia-romana_en.html).

Papa Francisco. 2013. *Viaje apostólica a Río de Janeiro con ocasión de la XXVIII Jornada Mundial de la Juventud. Conferencia de prensa del Santo Padre Francisco durante el vuelo de regreso a Roma. Domingo 28 de julio de 2013*, accesado en 1 febrero de 2016, [http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2013/july/documents/papa-francesco\\_20130728\\_gmg-conferenza-stampa.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-conferenza-stampa.html).

Papa Francisco. 2014. *'Not Just Good, but Beautiful', Opening Address Humanum Conference, Humanum, 17 November*, accesado en 1 febrero de 2016, <https://catholicherald.co.uk/news/2014/11/17/full-text-pope-franciss-opening-address-to-humanum-conference/>.

Papa Francisco. 2015. *Viaje apostólica del Santo padre Francisco a Sri Lanka y Filipinas (12-19 de enero de 2015) Conferencia de prensa del Santo Padre durante el vuelo de Manila a Roma, 19 de enero de 2015* accesado en 1 febrero de 2016, [http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/january/documents/papa-francesco\\_20150119\\_srilanka-filippine-conferenza-stampa.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/january/documents/papa-francesco_20150119_srilanka-filippine-conferenza-stampa.html).

Papa Francisco. 2015b. Audition General. La Familia - 10. Hombre y Mujer (I) Vatican Online Archive, 15 de abril de 2015, accesado en 1 febrero de 2016, [http://w2.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2015/documents/papa-francesco\\_20150415\\_udienza-generale.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2015/documents/papa-francesco_20150415_udienza-generale.html).

Papa Juan XXIII. 1960. Discurso del Santo padre Juan XXIII al Congreso de la Federación Mundial de Juventudes Femeninas Católicas, 23 de abril de 1960, Vatican Online Archive, accesado en 1 de febrero de 2016, [https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1960/documents/hf\\_j-xxiii\\_spe\\_19600423\\_gioventu-femminile.html](https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1960/documents/hf_j-xxiii_spe_19600423_gioventu-femminile.html).

Papa Juan XXIII. 1961. 'La Donna e la Professione', Promosso dall'Università Cattolica del Sacro Cuore, Vatican Online Archive, 6 September, accesado en 1 febrero de 2016, [http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1961/documents/hf\\_j-xxiii\\_spe\\_19610906\\_donna-professione.html](http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1961/documents/hf_j-xxiii_spe_19610906_donna-professione.html).

Papa Juan Pablo II. 1988. Carta Apostólica 'Mulieris Dignitatem', Vatican Online Archive, 15 August, accesado en 1 febrero de 2016, [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost\\_letters/1988/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_15081988\\_mulieris-dignitatem.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_15081988_mulieris-dignitatem.html).

Papa Juan Pablo II. 1995. Letter to Women, Vatican Online Archive, 29 June, accesado en 14 febrero de 2016, [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1995/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_29061995\\_women.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1995/documents/hf_jp-ii_let_29061995_women.html).

Papa Juan Pablo II. 1998. Man and Woman He Created Them: A Theology of The Body Translation by Michael Waldstein. Boston: Pauline Books.

Papa Pablo VI. 1968. Carta Encíclica 'Humanae Vitae', Vatican Online Archive, 25 de julio, accesado el 1 de febrero de 2016, [https://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_25071968\\_humanae-vitae.html](https://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html).

Papa Pablo VI. 1975. 'Persona Humana', 7 de noviembre de 1975, Vatican online Archive, accesado en 1 febrero de 2016, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19751229\\_persona-humana\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_en.html).

Papa Pablo VI. 1976. 'Discorso del Santo Padre Paolo VI alle Partecipanti al Congresso Nazionale del Centro Italiano Femminile', 6 de diciembre de 1976, Vatican Online Archive, accesado en 1 febrero de 2016, [https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1976/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19761206\\_congresso-nazionale-cif.html](https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1976/documents/hf_p-vi_spe_19761206_congresso-nazionale-cif.html).

Papa Pío XI. 1930. 'Casti Connubii', 31 de diciembre de 1930, Vatican Online Archive, accesado en 14 febrero de 2016, [http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19301231\\_casti-connubii.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19301231_casti-connubii.html).

Papa Pío XII. 1945. 'Questa Grande Vostra Adunata: Women's Duties in Social and Political Life.' Address to Members of Various Catholic Women's Associations, 21 de octubre de 1945, Catholic Tradition Archive, accesado en 1 febrero de 2016, <http://catholictradition.org/Encyclicals/questa1.htm>.

Ratzinger, Joseph Cardinal, and Messori, Vittorio. 1985. *The Ratzinger Report: An Exclusive Interview on the State of the Church*, San Francisco: Ignatius Press.

Ratzinger, Joseph Cardinal. 2004. 'Letter from Joseph Cardinal Ratzinger, Prefect, Congregation for the Doctrine of the Faith, to the Bishops of the Catholic Church on the Collaboration of Men and Women in the Church and in the World', Vatican Online Archive, May 31, accesado en 1 febrero de 2016 [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20040731\\_collaboration\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_en.html).

Reuters Staff. 2008. 'Pope says Saving Heterosexuality like Saving the Rainforest', Reuters Press, 22 de diciembre de 2008, accesado en 1 febrero de 2016, <http://blogs.reuters.com/faithworld/2008/12/22/pope-says-saving-heterosexuality-like-saving-the-rainforest/>.

Robcis, Camille. 2010. 'French Sexual Politics from Human Rights to the Anthropological Function of the Law', *French Historical Studies* 33:1, 129–156.

Schuessler Fiorenza, Elisabeth. 2005. 'We are Church – A Kindom of Priests', Keynote Address

for Women's Ordination Worldwide (WOW) Second International Conference Breaking Silence, Breaking Bread: Christ Calls Women to Lead Ottawa, 22 de julio de 2005, accesado en 1 febrero de 2016, <http://womensordinationcampaign.org/ottawa-2005/2014/2/2/elizabeth-schussler-fiorenza-we-are-a-church-a-kingdom-of-priests>.

Spadaro, Antonio. 2013. 'A Big Heart Open to God: The Exclusive Interview with Pope Francis', America Magazine, 30 September, accesado el 1 febrero de 2016, <https://www.americamagazine.org/faith/2013/09/30/big-heart-open-god-interview-pope-francis>.

Sínodo de Obispos. 2014. III Extraordinary General Assembly of the Synod of Bishops: 'Pastoral Challenges to the Family in the Context of Evangelization', Vatican Online Archive, 18 de octubre de 2014, accesado el 1 febrero de 2016, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20140626\\_instrumentum-laboris-familia\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20140626_instrumentum-laboris-familia_en.html).

Tornielli, Andrea. 2013. 'Never be Afraid of Tenderness', La Stampa, 14 December, accesado el 1 febrero de 2016, <https://www.lastampa.it/2013/12/14/esteri/vatican-insider/en/never-be-afraid-of-tenderness-5BqUfVs9r7W1CJIMuHqNel/pagina.html>.