La Cuestión Social

Documentos, ensayos, traducciones, comentarios, entrevistas, notas bibliográficas y reseñas de libros acerca de lo social

ENERO-JUNIO DE 2026

imdosoc

imdosoc

Instituto Mexicano
de Doctrina Social Cristiana

DIRECTORIO

Editor en jefe
Luis Adolfo Arellano González

Editora operativa
Verónica Morales Gutiérrez

Coordinación de producción editorial
Luis Adolfo Arellano González

Diseño de interiores y portada
Aldo Francisco Botello Báez

Corrección de estilo y edición
Carlos Chávez Arellano

Editor asociado externo
Alejandro Aguilar Nava

Comité académico
Alejandro Aguilar Nava
Eben Levey
Edna Jaime Treviño
Hilda Monraz Delgado
José de Jesús Legorreta Zepeda
Karen Castillo Mayagoitia
Luis Adolfo Arellano González
Verónica Morales Gutiérrez

© D.R. *La Cuestión Social* es una publicación semestral editada por la © D.R. Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, A. C., a través del © D.R. Imdosoc, con dirección en Pedro Luis Ogazón n. 56, Col. Guadalupe Inn, C. P. 01020, CDMX, México, Tels. 55 5802 9077, 55 9128 8468. Página electrónica de la revista: https://lacuestionsocial.com/index.php/revistas, E-mail: cuestion@imdosoc.org. www.imdosoc.org. Registro de correspondencia de 2a. Clase expedido en la Dirección General de Correos, Publicación Periódica. Registro No. 129-93. Certificado de Licitud de Título y Contenido 17415. No. de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo 04-2026-020413490100-102. ISSN de la versión impresa: 2992-8672. ISSN de la versión digital: en trámite.

Con licencia Creative Commons (CC BY-NC-SA 4.0), lo que permite la difusión siempre que sea con atribución (BY), para uso no comercial (NC) y mientras se compartan con la misma licencia (SA). Distribución directa en el Imdosoc.

Los artículos publicados reflejan el punto de vista del autor y no necesariamente el de la Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, A. C. Esta edición de *La Cuestión Social* consta de 500 ejemplares y se imprimió en Litografía Ingramex, Centeno 162-1, Granjas Esmeralda, Iztapalapa, C. P. 09810, CDMX. No se devuelven originales no solicitados. Distribución: libreria@imdosoc.org

¡Ayúdanos a que este espacio de reflexión siga vivo! Súmate con una pequeña aportación y hagamos posible la próxima edición de *La Cuestión Social*. Seguimos impulsando el pensamiento crítico y la construcción de una sociedad más justa y solidaria, pero no podemos hacerlo solos. Tu donativo es la clave para que este conocimiento siga llegando a más personas de forma gratuita, fomentando el análisis y la reflexión que nuestro tiempo necesita.

Contenido

05 PRESENTACIÓN

SECCIÓN TEMÁTICA
La ética del cuidado

08 *Entre cuidados y desigualdades: tiempo total de trabajo y políticas de cuidado en Brasil y México*
MAURICIO JIMÉNEZ HERNÁNDEZ • México

39 *Los cuidados: "un trabajo incesante y duplicado"*
DAVID ARTURO SÁNCHEZ GARDUÑO • México

FORO SOCIAL

68 *Crítica epistemológica de la Doctrina Social de la Iglesia y emergencia del Pensamiento Social Cristiano*
TZINTLI VELÁZQUEZ PACHECO • Irlanda

DOSSIER
Abuso de poder en la Iglesia

96 *Abusos sexuales y asimetría de poder en la Iglesia católica. Buen uso y abuso de la asimetría*
DANIEL DOS SANTOS • España

125 *La escucha responsabilizadora eclesial como camino restaurativo ante abusos de poder, conciencia y espirituales*
JOSUÉ EMMANUEL SUASTE VARGAS • España

MISCELÁNEA

155 *El abuso silenciado. Testimonio*
ADRIANA GUADALUPE OCHOA REYNOSO • México

168 *Mesa de novedades*

170 *Convocatoria* La Cuestión Social 2026-2

Presentación

La revista académica *La Cuestión Social* busca presentar artículos sobre y desde el Pensamiento Social Cristiano (PSC) que permitan alimentar la reflexión sobre la construcción de una sociedad más justa. El número actual ofrece cinco artículos académicos dictaminados a doble ciego y un testimonio, todos ellos orientados a este fin.

La Sección Temática tiene por tema "La ética del cuidado, una perspectiva relacional y transformadora: repensar la construcción de sociedades más empáticas", cuyo objetivo es sumar al debate académico sobre los cuidados, actividades necesarias para el sostenimiento de la vida que son realizadas casi siempre por mujeres, normalmente de forma no remunerada y, menos aún, reconocida. La agenda de los cuidados surge entonces como una arista más de la búsqueda de la justicia social, la cual constituye un objetivo primordial de esta revista.

En ese sentido, presentamos dos textos de sumo interés: El primero lleva por título "Entre cuidados y desigualdades: tiempo total de trabajo y políticas de cuidado en Brasil y México", por Mauricio Jiménez Hernández. En él se realiza una comparación entre los dos más grandes países de Latinoamérica a través de un atento análisis de estadísticas relevantes, con la finalidad de visibilizar las importantes brechas de género en la organización social de los cuidados. El segundo artículo, "Los cuidados: 'un trabajo incesante y duplicado'", de David Arturo Sánchez Garduño, por el contrario, constituye un estudio de caso histórico y analítico del testimonio de Juana Álvarez, una mujer afroboliviana esclavizada, el cual sirve al autor para escudriñar las realidades opresivas de los trabajos de cuidado impuestos y alienados.

El Foro Social abre con el artículo de Tzintli Velázquez Pacheco, egresado de la Maestría en Pensamiento Social Cristiano del Imdosoc, titulado "Crítica epistemológica de la Doctrina Social de la Iglesia y emergencia del Pensamiento Social Cristiano", en el cual presenta una reflexión genealógica sobre la constitución del PSC a partir de la crítica a lo que el denomina "patologías estructurales del

campo teológico-social contemporáneo", a saber, "dogmatización, clericalismo epistémico y domesticación del pensamiento crítico".

Además, presentamos el "Dossier. Abusos sexuales en la Iglesia", en el que se conjuntan dos aproximaciones a un problema grave y urgente. En el texto "Abusos sexuales y asimetría de poder en la Iglesia católica. Uso fecundo y abuso de la asimetría", Daniel dos Santos nos presenta una visión crítica del fenómeno como una distorsión de la asimetría de poder que implican las jerarquías eclesiales. En tanto, su propuesta parte de diferenciar los malos usos de las asimetrías de poder de los usos virtuosos. Por su parte, Josué Emmanuel Suaste Vargas, Misionero del Espíritu Santo, presenta la "La escucha responsabilizadora eclesial como camino restaurativo ante abusos de poder, conciencia y espirituales", como una herramienta dialógica que permita a las personas violentadas acceder a la justicia.

Cerramos la revista con la Miscelánea en la que incluimos el testimonio "El abuso silenciado", de Adriana Guadalupe Ochoa Reynoso que nos permite profundizar en el tema a partir de su experiencia en el acompañamiento a personas violentadas.

Editorial

SECCIÓN TEMÁTICA

La ética del cuidado

MAURICIO JIMÉNEZ HERNÁNDEZ
SUIZA

ENTRE CUIDADOS Y DESIGUALDADES: TIEMPO TOTAL DE TRABAJO Y POLÍTICAS DE CUIDADO EN BRASIL Y MÉXICO

RESUMEN

Este artículo analiza comparativamente cómo la desigual distribución del tiempo total de trabajo y del trabajo no remunerado de las mujeres en Brasil y México expresa arreglos institucionales diferenciados en la organización social del cuidado. A partir de información estadística longitudinal y de una breve revisión del desarrollo institucional de las políticas de cuidado en ambos países, el texto muestra que las mujeres continúan concentrando la mayor parte del trabajo doméstico y de cuidados; lo que limita su participación laboral, su autonomía económica y su tiempo para el autocuidado, el descanso y la recreación. La comparación permite observar que, aunque en ambos países persisten brechas importantes, México presenta desigualdades más profundas y un menor desarrollo institucional en materia de cuidados, mientras Brasil ha avanzado en la formulación e implementación inicial de una política nacional de cuidados. En diálogo con la ética del cuidado, el artículo concluye que la consolidación de políticas públicas

Recepción: 13/04/2026. Aprobación: 10/06/2026.

integrales de cuidado constituye una condición necesaria para construir sociedades más justas, empáticas y corresponsables.

Palabras clave: *Brasil, cuidados, desigualdad de género, México, organización social del cuidado, política social, tiempo total de trabajo.*

ABSTRACT

This article comparatively analyzes how the unequal distribution of women's total working time and unpaid work in Brazil and Mexico reflects differentiated institutional arrangements in the social organization of care. Drawing on longitudinal statistical evidence and a review of the institutional development of care policies in both countries, the article shows that women continue to bear most domestic and care work, limiting their labor market participation, economic autonomy, and time for self-care, rest, and leisure. The comparison shows that, although significant gaps persist in both countries, Mexico displays deeper inequalities and weaker institutional development in care policy, whereas Brazil has advanced in the formulation and initial implementation of a national care policy. In dialogue with the ethics of care, the article concludes that the consolidation of comprehensive public care policies is a necessary condition for building more just, empathetic, and co-responsible societies.

Keywords: *Brazil, care, gender inequality, Mexico, social organisation of care, social policy, total working time.*

INTRODUCCIÓN

La división sexual del trabajo ha asignado históricamente a las mujeres la mayor parte del trabajo doméstico y de cuidados en las sociedades latinoamericanas. Aunque desde la segunda mitad del siglo XX las mujeres se incorporaron crecientemente a actividades productivas remuneradas, ello no modificó de manera sustantiva dicha división, sino que la complejizó. En muchos casos, esta transformación supuso para las mujeres la acumulación de dobles jornadas de trabajo: una remunerada y otra vinculada al cuidado y al trabajo doméstico.

Los dos casos seleccionados, Brasil y México, además de ser los dos países más poblados de la región, son relevantes en términos culturales, políticos y económicos. Su comparación permite analizar con mayor precisión la distribución desigual del tiempo de trabajo y de cuidado en América Latina, pues se trata de países con trayectorias institucionales diferenciadas. En ambos casos, los arreglos institucionales, la estratificación del bienestar y las desigualdades sociodemográficas configuran de manera distinta la organización social del cuidado manteniendo a las mujeres[1] como principales responsables de funciones esenciales para la reproducción social.

Este artículo analiza comparativamente cómo la desigual distribución del tiempo total de trabajo y del trabajo no remunerado de las mujeres en Brasil y México expresa arreglos institucionales diferenciados en la organización social del cuidado. Desde esta perspectiva, la sobrecarga femenina de trabajo no remunerado constituye una desigualdad estructural y no únicamente una diferencia doméstica de género, lo cual revela la necesidad de políticas públicas integrales de cuidado orientadas a redistribuir estas cargas.

Para ello, primero se presenta una discusión conceptual sobre el cuidado, su dimensión ética y su centralidad para la reproducción social. Enseguida, se examina comparativamente el contexto institucional reciente de Brasil y México en materia de cuidados. Posteriormente, se analizan indicadores longitudinales sobre pobreza, participación laboral, estructura ocupacional y tiempos de trabajo con el fin de mostrar cómo se estructura la desigualdad de género en ambos países. Finalmente, se discuten los hallazgos y sus implicaciones para la construcción de políticas de cuidado justas y corresponsables.

---

1 Al tratar este tema desde un nivel federal, nos referiremos a las desigualdades de género entre hombres y mujeres. Esto no significa invisibilizar al resto de identificaciones genéricas en estos países, pero la inexistencia de datos desagregados a este nivel no hace posible su inclusión. Lejos de invisibilizar, ello muestra la necesidad de construir mecanismos de recolección estadística que integren a estas identificaciones genéricas que están fuera del binomio hombre-mujer que permitan entender las desigualdades específicas a las cuales se enfrentan y, así, aportar insumos para la formulación de políticas públicas que atiendan sus necesidades de manera más inclusiva e integral.

LA CENTRALIDAD SOCIOECONÓMICA DEL TRABAJO DE CUIDADOS Y DOMÉSTICO

El trabajo de cuidados y doméstico ha sido indispensable para el sostenimiento y la reproducción de la vida social. Sin embargo, pese a su centralidad económica y social, ha sido históricamente invisibilizado, desvalorizado y asignado de manera desproporcionada a las mujeres. Por ello, es necesario precisar conceptualmente por qué el cuidado debe entenderse no sólo como práctica privada, sino como dimensión central de la reproducción social y de la justicia social.

El cuidado social se define "como las actividades y relaciones involucradas en la satisfacción de las necesidades físicas y emocionales de personas adultas y menores dependientes, así como los marcos normativos, económicos y sociales en los cuales estos son asignados y llevados a cabo".[2] A ello deben añadirse las personas que, por diversas razones, requieren de cuidados permanentes a lo largo de su vida. Así, el cuidado social constituye un pilar fundamental para la producción y reproducción de las sociedades. La invisibilización de esta dimensión social y económica ha sido ampliamente denunciada por la teoría feminista.[3] Lo que permite observar que el cuidado aún está marcado por la división sexual del trabajo, pues las mujeres realizan estas labores, principalmente, en el ámbito familiar sin remuneración, o en instituciones asistenciales bajo salarios bajos o esquemas precarios.[4]

El concepto de cuidado remite a la vulnerabilidad no como condición excepcional, sino constitutiva de la vida humana. Frente a riesgos como la enfermedad, los desastres naturales o fallas en las instituciones que regulan la vida social,[5] las personas requieren de

---

2 Mary Daly y Jane Lewis, "The Concept of Social Care and the Analysis of Contemporary Welfare States", *British Journal of Sociology*, no. 2 (2000), 285. La traducción es nuestra.

3 Virginia Held, *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global* (Nueva York: Oxford Academic, 2005), 23.

4 Janet Finch y Dulcie Groves, *A Labour of Love. Women, Work and Care* (Londres: Routledge, 1983).

5 Rodolfo Jiménez Guzmán, *Vivir y morir. Ensayos sobre amor y poder* (México: Juan Pablos Editor, 2023), 39.

otras para sostener su existencia. La necesidad de cuidado muestra así la interdependencia que hace posible la vida en sociedad.

A pesar de su centralidad social, el cuidado ha sido naturalizado como una disposición afectiva asociada a las mujeres y al ámbito familiar.[6] Esta lectura ha contribuido a desvincularlo de las discusiones sobre justicia social, igualdad, derechos y solidaridad.[7] De ahí la importancia de comprenderlo también como una ética de dimensiones afectivas y cognitivas, centradas en la atención a otras personas,[8] pero situada en contextos socioeconómicos que tienden a individualizar y mercantilizar el sostenimiento de la vida.

Por esta razón, es necesario reconocer el valor económico y social del trabajo de cuidados, así como su relevancia para la vida relacional, emocional y para el desarrollo humano a lo largo del curso de vida.[9] Precisamente, porque el cuidado no constituye sólo una práctica privada ni una disposición moral individual, sino una condición para la reproducción social y el bienestar, en América Latina se ha fortalecido la discusión sobre su reconocimiento como derecho.

En este contexto, los estudios sobre el cuidado en América Latina han ido en aumento con la intención de entender la relevancia de la ética y de las labores de cuidados y, con ello, la necesidad de vincularlas con una perspectiva de derechos que busque mejorar el bienestar de las personas. En este sentido, el derecho al cuidado "implica que los cuidados de buena calidad deberían ser garantizados por el Estado como un derecho consagrado a las personas que lo requieren, de forma independiente a los vínculos familiares y a las posiciones económicas que existan en esos hogares".[10] El derecho al cuidado considera la posibilidad de ser cuidado, de cuidar y de no cuidar según el ciclo vital de cada persona.

---

6 Martha C. Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 261-269.

7 Virginia Held, *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global* (Nueva York: Oxford Academic, 2005), 10.

8 Javier A. Pineda Duque, "El giro conceptual y la ética del cuidado", en *La sociedad del cuidado y políticas de la vida*, coord. Karina Batthyány, *et al*. (Buenos Aires-México-Ginebra: Clacso- INMujeres-UNAM; : UNRISD, 2024), 53.

9 Cristina Carrasco, "La paradoja del cuidado: necesario pero invisible", *Revista de Economía Crítica*, no. 5 (2006), 41.

10 Karina Batthyány, *Políticas del cuidado* (Argentina-México, Clacso-UAM, 2021), 86.

Sin embargo, en contextos socioeconómicos donde el cuidado sigue subordinado a lógicas de mercado y a arreglos familiares desiguales, su valor social y económico permanece insuficientemente reconocido. De este modo, resulta necesario reflexionar sobre la socialización del cuidado mediante instituciones competentes y suficientes,[11] para que la carga laboral asociada a estas tareas no limite el desarrollo personal y profesional de quienes cuidan, que en su mayoría son mujeres. Como se muestra más adelante, para los casos de Brasil y México, esta situación ha contribuido a que muchas mujeres combinen su inserción en el mercado laboral con las labores domésticas y de cuidado, ampliando su tiempo total de trabajo y restringiendo sus posibilidades de descanso, recreación y autocuidado. Así, la persistencia de desigualdades económicas y de género, junto con la insuficiencia institucional para redistribuir estas responsabilidades, hace que la doble jornada siga siendo una experiencia estructural para muchas mujeres. Por lo que el tiempo total de trabajo constituye una vía empírica privilegiada para observar cómo la organización social del cuidado distribuye de manera desigual las cargas de reproducción social y limita la autonomía económica de las mujeres.

NOTA METODOLÓGICA Y DATOS PARA LA COMPARACIÓN

A continuación, se presenta el desarrollo reciente de instituciones y políticas de cuidado en Brasil y México. Esto permite identificar los principales objetivos, alcances y diferencias de los esfuerzos institucionales en ambos países y ofrece un marco interpretativo para examinar las desigualdades estructuradas por género, ingreso, área geográfica y posición ocupacional, que afectan la distribución del

11 Véase Melina Altamirano, *Derechos inciertos. Género, políticas sociales y demanda de servicios de cuidado infantil en México* (México: El Colegio de México, 2025); Cynthia L. Michel, Guillermo M. Cejudo y Adriana Oseguera Gamba, "Hacia una organización social del cuidado más justa: análisis del diseño de cinco sistemas de cuidado en América Latina", *Revista del CLAD Reforma y Democracia*, no. 92 (2025). Estos estudios muestran cómo la arquitectura institucional y los instrumentos de política pública influyen en la provisión de servicios y en la percepción de las personas respecto a las labores de cuidado y a los roles de género.

tiempo de trabajo, la autonomía económica y la carga de cuidado. De esta manera, podemos identificar tendencias estructurales sobre la distribución del trabajo de las mujeres en Brasil y México, así como los desafíos que estas desigualdades plantean para las políticas de cuidado.

Posteriormente, para desarrollar la comparación longitudinal entre los dos casos, se utiliza la base de datos en línea Cepalstat, elaborada por la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal). Esta fuente reúne información estandarizada producida por organismos nacionales e internacionales sobre dimensiones sociales y económicas relevantes para la región.[12] La información se complementa con fuentes nacionales recientes sobre cuidados, con el fin de situar la organización social del cuidado en su contexto institucional y socioeconómico. En conjunto, estas fuentes permiten identificar tendencias estructurales en la distribución del trabajo remunerado y no remunerado de las mujeres en Brasil y México.

CONTEXTO INSTITUCIONAL EN BRASIL Y MÉXICO: HACIA LA CONSTRUCCIÓN Y CONSOLIDACIÓN DE LOS SISTEMAS DE CUIDADOS

Brasil y México son los países más poblados de América Latina y, por ello, casos relevantes para analizar la organización social del cuidado en una región marcada por desigualdades persistentes y debilidades institucionales[13] como la alta politización de la política social y la corrupción. Aunque, en ambos, el Estado desempeña un papel central en la provisión de protección social, Brasil ha consolidado con mayor éxito instituciones más unificadas y universales, mientras que en México la protección social ha permanecido más fragmentada, reforzando el peso de la dimensión doméstico-familiar en el bienestar de las personas.[14]

---

12 Cepal, "Cepalstat: Portal de Datos y Publicaciones Estadísticas" (Santiago de Chile: Cepal).

13 Daniel Brinks, Steven Levitsky y María Victoria Murillo, *Understanding Institutional Weakness: Power and Design in Latin American Institutions* (Nueva York: Cambridge University Press, 2019).

14 Ilán Bizberg, *Four Worlds of the Welfare State in Latin America* (Suiza: Palgrave Macmillan, 2024). 78-83; 112-122; Ilan Bizberg y Mauricio Jiménez Hernández, "State

Esto es relevante porque la arquitectura institucional[15] de la protección social, incluidos el acceso a la salud, los apoyos asistenciales, los regímenes de pensiones y, cuando existen, los sistemas de cuidados,[16] influyen en las relaciones de género y en las percepciones sociales sobre los roles de cuidado.[17] En este sentido, las políticas públicas pueden reforzar o modificar estas desigualdades.

Entonces, las instituciones que buscan encargarse de los cuidados y, por lo tanto, cambiar las dinámicas de género, tendrían que buscar cumplir con los principios de: 1) reconocer social y económicamente el trabajo de cuidados; 2) reducir el tiempo que se dedica a estas actividades no remuneradas; 3) redistribuir las cargas de cuidado entre diversos actores sociales;[18] 4) remuneración justa para quienes realizan esta labor; y 5) representación de los intereses de las personas cuidadoras.[19] Es decir, un sistema de cuidados tendría, en teoría, que valorar el trabajo de quienes cuidan con remuneración adecuada y capacitación para la labor, socializar ese trabajo fuera de la familia y desfeminizarlo. Por ello, los instrumentos utilizados para garantizar este derecho como transferencias monetarias,

---

Capacity, Divergence in Health Systems, and Outcomes Among Latin American Countries", en *Covid-19 and State Capacity in Latin America, Latin American Societies* (Cham: Palgrave Macmillan, 2026), 25-51; James M. Malloy, *The Politics of Social Security in Brazil* (EUA: University of Pittsburgh Press, 1979).

15 Véase Juliana Martínez Franzoni y Diego Sánchez Ancochea, *The Quest for Universal Social Policy in the South* (Nueva York: Cambridge University Press, 2016),

16 Julio Bango, "Los cuidados como cuarto pilar de los sistemas de protección social", *ponencia preparada para la Reunión del Grupo de Expertos The World Survey on the Role of Women in Development 2024: Harnessing Social Protection for Gender Equality, Resilience and Transformation* (octubre 2023).

17 Un ejemplo claro es cómo las transferencias monetarias condicionadas en México, previo a su universalización a partir de 2018, ubicaron a mujeres como sujetos de la política atribuyendo una serie de valores inherentes que terminaron por disciplinar e introducir a las mujeres en nuevas relaciones de poder. Si bien estas transferencias mejoraron los ingresos familiares, su diseño e implementación reforzó ciertos roles de género. Solène Morvant-Roux, *et al.*, *Inclusión financiera y transferencias condicionadas: ¿desafiar o reproducir relaciones de género? Una perspectiva socioeconómica* (México: Universidad de Guadalajara-Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, 2018); Ann Shola Orloff, "Gender and the Social Rights of Citizenship: The Comparative Analysis of Gender Relations and Welfare States", *American Sociological Review*, no. 3 (1993), 303.

18 Diane Elson, "Recognize, Reduce, and Redistribute Unpaid Care Work: How to Close the Gender Gap", *New Labor Forum*, no. 2 (2017), 52-61.

19 OIT, "Decent Work and the Care Economy", *Report VI. International Labour Conference 112th Session*, 2024 (Ginebra: International Labour Office, 2024), 55.

permisos parentales o incentivos al trabajo doméstico, inciden en la organización social del cuidado y, por tanto, en la organización familiar.[20]

Brasil ha avanzado en el reconocimiento jurídico e institucional del derecho al cuidado, mientras que en México este reconocimiento sigue siendo parcial y fragmentado en el plano federal, aunque existen desarrollos judiciales, iniciativas legislativas y experiencias subnacionales relevantes. Sin embargo, el reconocimiento legal de un derecho constituye apenas un primer paso. Su garantía efectiva requiere recursos materiales, capacidades institucionales y legitimidad política para sostener su implementación. El Estado que garantice los derechos de las personas, efectivamente, tendrá que tomar acción más allá de solamente reconocer la importancia de estos derechos.[21]

Brasil ha comenzado con mayor decisión este proceso. La Política Nacional de Cuidados fue instituida por la Ley 15.069 de 2024[22] y, posteriormente, reglamentada por el Decreto 12.562 de 2025, dando origen al Plan Nacional de Cuidados. Esta política, formulada a nivel federal, involucra a distintos niveles de gobierno y su despliegue territorial sigue en proceso, por lo que aún no es homogéneo. No obstante, ya plantea una arquitectura institucional orientada a coordinar acciones públicas bajo principios de corresponsabilidad social, equidad de género y reconocimiento de personas cuidadas y cuidadoras.

En México, diversas iniciativas de reforma constitucional y legal han buscado reconocer el derecho al cuidado y crear un Sistema Nacional de Cuidados, pero estas propuestas no han cristalizado hasta ahora en una arquitectura federal consolidada. Lo mismo sucede con la propuesta de la Ley General del Sistema Nacional de Cuidados y la reforma a la Ley General de Desarrollo Social en materia de cuidados.[23]

---

20 Mary Daly, "Care as a Good for Social Policy", *Journal of Social Policy*, no. 2 (2002), 265; Diane Sainsbury, *Gender and Welfare State Regimes* (GB: Oxford University Press, 1999: 77-79.

21 Martha C. Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 54.

22 Brasil, Lei nº 15.069, *de 23 de diciembre del 2024*, Presidência da República, Casa Civil.

23 Irma Kánter Coronel, *Avances legislativos en materia de cuidados en México* (Ciudad de México: Instituto Belisario Domínguez-Senado de la República, 2024).

Aun así, persisten medidas parciales vinculadas al cuidado infantil, a los apoyos monetarios y a la seguridad social, aunque sin una lógica integral comparable a la brasileña.

La fragmentación del sistema de protección en México también se expresa en el cuidado infantil. Por un lado, existen subsistemas contributivos vinculados a la seguridad social, como el del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), el Instituto de Seguridad y Servicios Sociales para los Trabajadores del Estado (ISSSTE), el Instituto de Seguridad Social para las Fuerzas Armadas Mexicanas (ISSFAM) y el de Petróleos Mexicanos (Pemex). Por otro, antes existió un esquema no contributivo bajo el Programa de Estancias Infantiles que subsidiaba la provisión privada de servicios de cuidado para las familias fuera de la seguridad social contributiva. Este programa fue sustituido en 2018 por el Programa de Apoyo para el Bienestar de Niñas y Niños, Hijos de Madres Trabajadoras, el cual reemplazó las estancias por transferencias monetarias directas. En lugar de fortalecer capacidades estatales de cuidado, este cambio redujo el gasto público *per cápita*, aumentó el gasto de bolsillo y refamiliarizó los cuidados.[24]

A nivel subnacional, México ya cuenta con experiencias relevantes en materia de cuidado. En Jalisco, por ejemplo, el programa Yo Jalisco apoya con transferencias monetarias a personas dependientes de cuidado y a personas cuidadoras. En el municipio de San Pedro Garza García, Nuevo León, el programa Cuidemos, Banco de Tiempo ofrece apoyos de respiro a mujeres con altas cargas de cuidado no remunerado mediante relevos domiciliarios y servicios de transporte a unidades de salud o de cuidado.[25] Estas experiencias muestran que, aun sin una arquitectura federal, han surgido respuestas locales orientadas a aliviar la sobrecarga de las personas cuidadoras.

---

24 Melina Altamirano y Laura Flamand, "Entre el universalismo y la recentralización: la política social del gobierno de López Obrador en México (2018-2024)". *Foro Internacional*, no. 3 (2025), 650-656.

25 Dirección para el Desarrollo Integral de la Familia, *Manual de políticas y procedimientos para Cuidemos, Banco de Tiempo*, versión 03, DIF-CBT-MPP-13-V3 (San Pedro Garza García: s. e., 2025).

El caso más avanzado a nivel local es el de la Ciudad de México. A la experiencia previa del Sistema Integral de Cuidados de la Alcaldía Iztapalapa, con espacios para infancias, personas dependientes y actividades de autocuidado para cuidadoras, se suma ahora la aprobación en 2026 de la Ley del Sistema de Cuidados de la Ciudad de México. Este avance fortalece la institucionalización subnacional del cuidado en el país, aunque su implementación efectiva seguirá dependiendo de capacidades operativas, coordinación interinstitucional y financiamiento suficiente.[26]

El proyecto brasileño resulta relevante porque la implementación de una política federal de cuidados en un país de gran tamaño y heterogeneidad territorial ofrece un referente útil para observar los alcances, límites y necesidades institucionales de este tipo de políticas. Entre sus objetivos se encuentran garantizar el acceso a cuidados de calidad, promover medidas de conciliación entre trabajo remunerado, educación y responsabilidades familiares. Uno de sus rasgos más importantes es la coordinación intersectorial entre 20 ministerios, orientada a atender tanto la demanda de cuidados como las condiciones en que este trabajo se realiza.[27] Por ello, el monitoreo de su implementación puede aportar insumos valiosos para el diseño de políticas de cuidado más integrales en México.

De acuerdo con la Encuesta Nacional para el Sistema de Cuidados realizada en 2022, en México, 77.8% de los hogares cuentan con personas susceptibles de recibir cuidados, lo que equivale a 45.2% de la población.[28] En Brasil, aunque no existe un indicador estrictamente equivalente, los índices de dependencia permiten aproximar la magnitud de estas necesidades: en 2022, el de personas mayores fue de 24.5% y el correspondiente a menores de 15 años fue de

26 Alejandro Aguilar Nava y Rosario Aparicio López, "El diseño del Sistema Público de Cuidados en la Ciudad de México: necesidades, oportunidades y desafíos institucionales", *Tramas y Redes*, no. 9 (2025), 78-79; Human Rights Watch, *Ciudad de México: Deficiencias en la propuesta de ley del sistema de cuidados* (Ciudad de México: HRW, 2026).

27 OIT, "Política Nacional de Cuidados en Brasil", *ILO Global Care Policy Portal* (Ginebra: OIT, s.f.).

28 Inegi, "Encuesta Nacional para el Sistema de Cuidados (Enasic) 2022" (Aguascalientes: Inegi, 2023).

30.7%.[29] Estos datos muestran la relevancia demográfica del cuidado en ambos países.

Otra dimensión relevante, menos estudiada en México que en Brasil, es la racialización del trabajo doméstico y de cuidados remunerado, además de su feminización. En Brasil, 93.9% de este trabajo es realizado por mujeres, de las cuales 65.7% son mujeres negras.[30] Cerca de 75% labora en la informalidad y percibe ingresos inferiores a los del sector formal.[31] En México, la informalidad en el trabajo doméstico remunerado alcanza 96.3%, y diversos estudios muestran que este sector está integrado mayoritariamente por mujeres provenientes de pueblos originarios o por migrantes internas de regiones con altos niveles de marginación.[32] En ambos casos, este trabajo revela que la organización social del cuidado también reproduce jerarquías de género, clase, raza y territorio.

Como señala la Cepal, invertir en cuidados no sólo constituye un imperativo social, sino también una decisión económica estratégica. En este sentido, la implementación de una política federal de cuidados, como en el caso brasileño, puede contribuir a un crecimiento más inclusivo, a la reducción de las desigualdades de género y al fortalecimiento de las bases sociales orientadas al bienestar.[33] Esta discusión resulta especialmente relevante porque, como se observa

---

29 IBGE, *Censo Demográfico 2022* (Brasil: IBGE, 2022).

30 Élida Azevedo Hennington, "O trabalho de cuidados na agenda da saúde: invisibilidade, sobrecarga e desgaste de mulheres trabalhadoras", *Saúde em Debate*, no. spe2 (2025).

31 Anna Carolina Papp y Luiz Guilherme Gerbelli, "Trabalho doméstico escancara informalidade e desigualdade de gênero", *Canal UOL* (Brasil: UOL, 2022).

32 Luisa Fernanda Muñoz Guerra y Héctor Centeno Martín, "Mujeres indígenas y trabajo doméstico en México: (in)cumplimiento del Pacto Mundial para las migraciones a través de un análisis de sus contenidos", en *Procesos migratorios y desafíos en el marco del pacto mundial para la migración segura, ordenada y regular*, ed. Héctor Centeno Martín, *et al.* (España: Universidad de Salamanca, 2023), 41-54; Séverine Durin, *Yo trabajo en casa. Trabajo del hogar de planta, género y etnicidad en Monterrey, México* (México: CIESAS, 2017); Eugenia Beatriz Fuentes Valle y Rebelín Echeverría Echeverría, "Mujeres trabajadoras domésticas: condición indígena, identidad y derechos en México," *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, no. 83 (2019), 106-120.

33 Cepal y OIT, "Brasil: promover a inclusão e a igualdade de gênero por meio da Política Nacional de Cuidados", *Escenarios de inversión para la sociedad del cuidado en América Latina y el Caribe* (Brasil: Cepal-OIT, 2025), 11. Recomiendo la consulta de este texto, pues, a partir de construir escenarios económicos a futuro, muestra los beneficios económicos de la implementación de políticas de cuidado en Brasil.

a continuación, las desigualdades de género en el trabajo siguen siendo profundas en ambos países, particularmente, en México.

Desigualdades de género persistentes en el trabajo

Como se ha dicho, los datos utilizados para esta comparación longitudinal entre Brasil y México provienen de la base en línea Cepalstat e incluyen series desde inicios del siglo XXI. El análisis de estos indicadores no busca describir únicamente desigualdades laborales generales, sino observar cómo la organización social del cuidado se expresa empíricamente en la distribución del tiempo total de trabajo, en la participación laboral, en la estructura ocupacional y en la autonomía económica de las mujeres. En este sentido, las brechas analizadas permiten examinar de qué manera las desigualdades de género se articulan con arreglos institucionales diferenciados en ambos países.

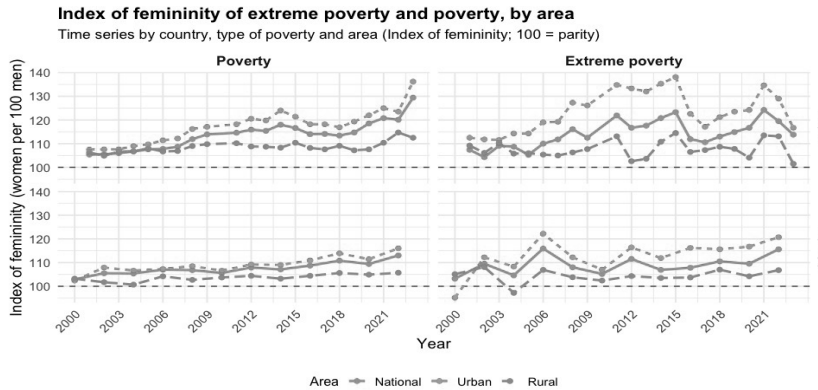
La feminización de la pobreza, por ejemplo, constituye un primer punto de entrada para observar cómo estas desigualdades limitan la autonomía económica de las mujeres y condicionan su relación con el trabajo remunerado y no remunerado. La Gráfica 1 muestra que este indicador ha sido un problema estructural persistente en ambos países. El índice de feminidad de la pobreza mide la proporción de mujeres respecto a hombres en condición de pobreza, y en la región pasó de un promedio de 105 mujeres por cada 100 hombres, en el año 2000, a 121 en 2023.[34] Este comportamiento refleja desigualdades vinculadas con la distribución del ingreso, el acceso al mercado laboral y la calidad de la protección social pública. Al mismo tiempo, constituye una condición del contexto relevante para comprender por qué las cargas de cuidado y trabajo no remunerado afectan de manera más severa la autonomía económica de las mujeres.

En el caso de México, el índice de feminidad de la extrema pobreza urbana partió por debajo de la paridad, pero aumentó gradualmente

34 Cepal y ONU-Mujeres, *The 2030 Agenda for Sustainable Development and the Regional Gender Agenda in Latin America and the Caribbean: Gender Indicators up to 2024* (Santiago: Cepal, 2025), 17.

hasta superar los 120 puntos, mientras que el índice de pobreza se ha mantenido por encima de la paridad en distintas áreas geográficas. En Brasil también se observa un incremento del índice de pobreza en áreas urbanas, aunque la extrema pobreza ha tendido a acercarse más a la paridad. En ambos casos, estos patrones sugieren que las desigualdades de género en el bienestar material siguen condicionando de manera importante la capacidad de las mujeres para sostener, combinar o redistribuir sus cargas de trabajo y cuidado.

Gráfica 1. Índice de feminidad de la pobreza y de la pobreza extrema por área (100 = paridad)



Fuente: Elaboración propia con datos de Cepalstat.

Uno de los mecanismos clave que estructura la vulnerabilidad económica de las mujeres es su participación en el mercado laboral, estrechamente vinculada con la distribución desigual de las responsabilidades de cuidado. La Gráfica 2 muestra el promedio de la participación laboral en las últimas dos décadas por área geográfica, sexo y quintil. En términos generales, la participación laboral ha sido más alta en Brasil que en México, con excepción de los hombres en zonas rurales. Aun así, en ambos países persisten brechas significativas.

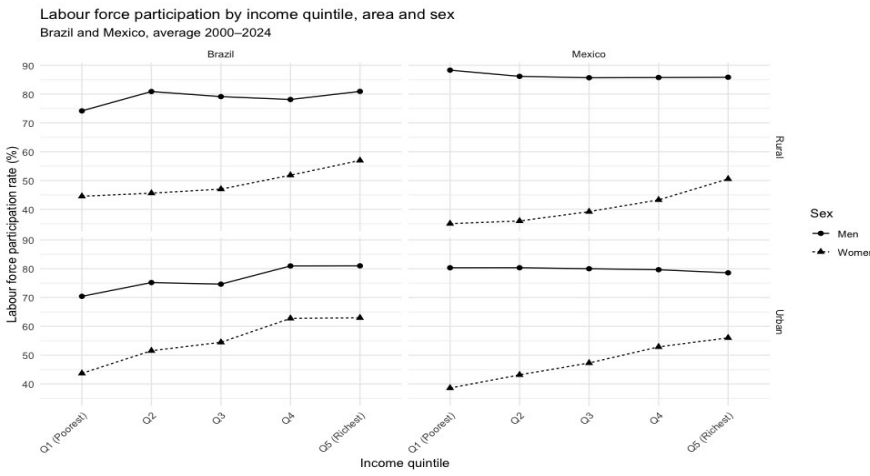
En Brasil, la brecha de género en participación laboral se sitúa alrededor de 20%, mientras que en México es considerablemente mayor, sobre todo, en los quintiles de menores ingresos. En las

áreas rurales del primer quintil, esta brecha sobrepasa 50% y en zonas urbanas ronda 40%. A la vez, mientras la participación de los hombres se mantiene relativamente estable en todos los quintiles, la de las mujeres aumenta conforme mejora su posición económica. Este patrón muestra que las mujeres pobres, particularmente, en zonas rurales mexicanas, enfrentan una combinación más intensa de desigualdades de género, ingreso y territorio que también limita su capacidad para redistribuir o externalizar el cuidado.

En Brasil, aunque las brechas son menores que en México, siguen siendo persistentes y más marcadas en zonas rurales de bajos ingresos. En ambos sexos, la participación aumenta conforme mejora el ingreso, pero la distancia entre hombres y mujeres no desaparece. En conjunto con la gráfica anterior, estos resultados sugieren que la pobreza y la baja participación laboral femenina se refuerzan mutuamente, especialmente, en contextos donde el cuidado continúa descansando de manera desproporcionada en los hogares y en las mujeres. La Gráfica 3 permite observar esta brecha de género de manera sintética a nivel nacional.

Gráfica 2. Participación en la fuerza de trabajo por quintil, área y sexo

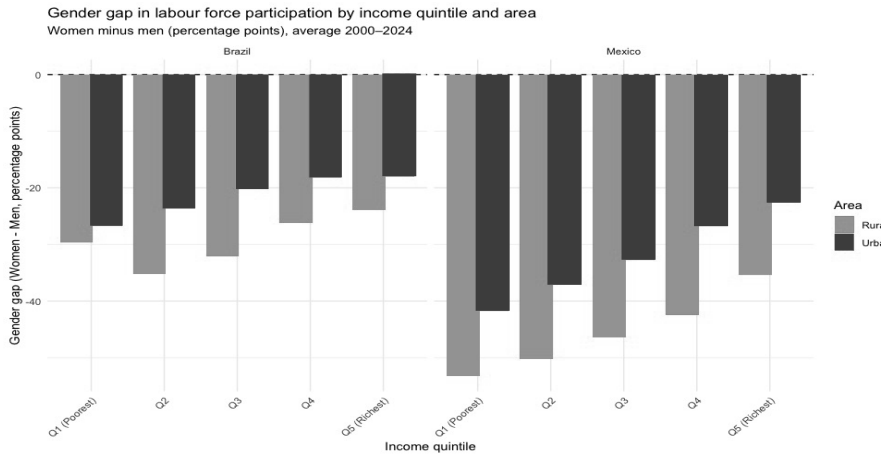
Promedio 2000-2023



Fuente: Elaboración propia con datos de Cepalstat.

Gráfica 3. Brecha de género en participación en la fuerza de trabajo por quintil y área geográfica. Mujeres menos hombres en puntos porcentuales

Promedio nacional 2000-2023

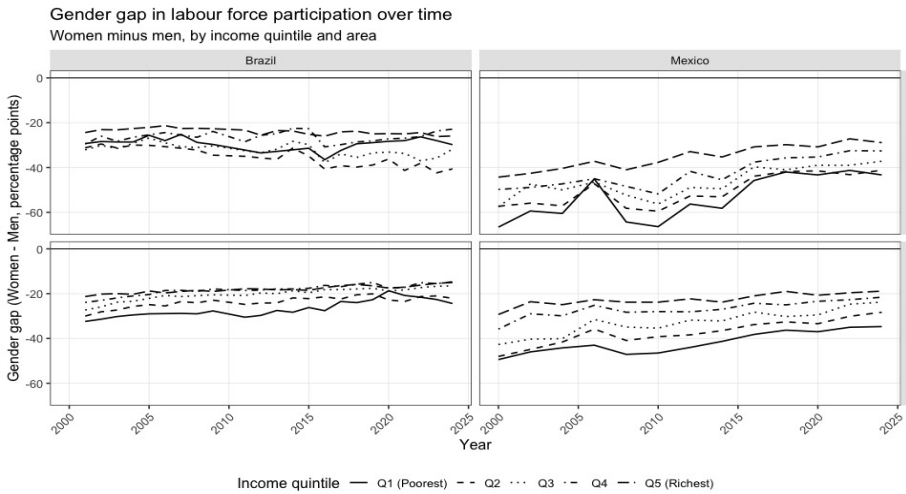


Fuente: Elaboración propia con datos de Cepalstat.

Longitudinalmente, la brecha de género en la participación en la fuerza laboral se mantuvo, relativamente, estable durante las últimas dos décadas (Gráfica 4). En Brasil, esta brecha es comparativamente menor y presenta menos variación entre quintiles y área. En las zonas rurales, el quintil de menores ingresos no siempre concentra la mayor distancia entre hombres y mujeres, lo que sugiere que, en esos sectores, la inserción laboral femenina responde en parte a la necesidad de generar ingresos más que a una inclusión estructural sostenida. En México, en cambio, la estratificación es más marcada: la brecha de género es consistentemente mayor en los quintiles de menores ingresos y se reduce conforme aumenta el ingreso. En conjunto, estos patrones muestran que la participación laboral femenina sigue profundamente condicionada por desigualdades territoriales y socioeconómicas, que a su vez inciden en las posibilidades de redistribuir el trabajo de cuidado. Sin embargo, la participación laboral por sí sola no permite saber en qué segmentos ocupacionales se insertan hombres y mujeres ni en qué condiciones lo hacen.

Gráfica 4. Brecha de género en la participación en la fuerza de trabajo en el tiempo

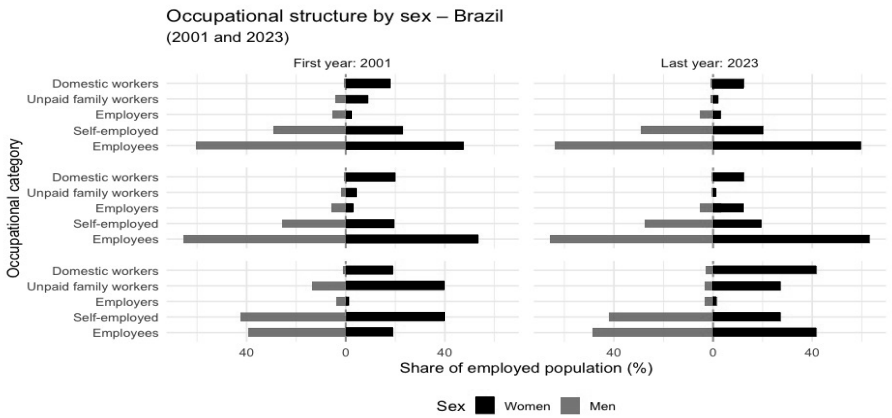
Mujeres menos hombres, por quintil y área



Fuente: Elaboración propia con datos de Cepalstat.

Comparando los cambios en la estructura ocupacional de Brasil entre 2001 y 2023, se observa una relativa estabilidad en la inserción de los hombres, con la excepción de las áreas rurales, donde disminuyó el autoempleo y el trabajo no remunerado y aumentó el empleo asalariado (Gráfica 5). En contraste, las mujeres siguen concentradas en el trabajo doméstico, tanto remunerado como no remunerado, lo que confirma la persistencia de una segmentación ocupacional de género. Aunque el trabajo doméstico no remunerado rural femenino disminuyó en el periodo, parte de esa reducción parece haberse desplazado hacia formas remuneradas de trabajo doméstico, mientras el autoempleo femenino también retrocedió. Aun así, persiste una clara asimetría entre hombres y mujeres en el acceso a posiciones asociadas con mayor autonomía económica, lo que muestra que la reorganización del trabajo no ha eliminado la centralidad femenina en el sostenimiento cotidiano del cuidado.

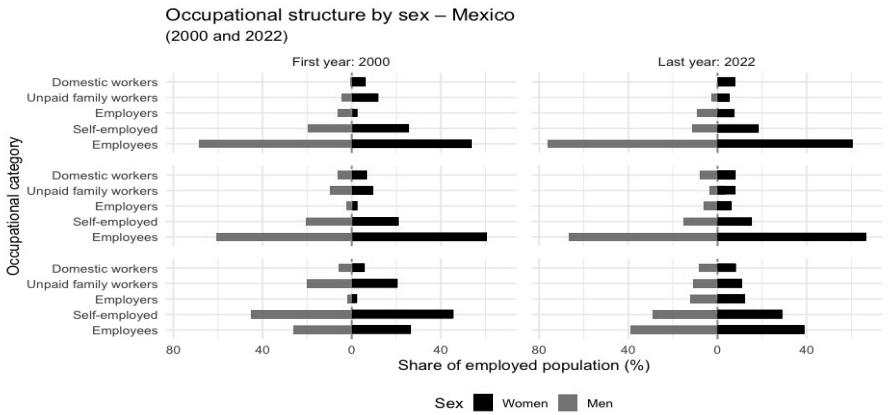
Gráfica 5. Estructura ocupacional por sexo - Brasil



Fuente: Elaboración propia con datos de Cepalstat.

México comparte algunos rasgos con la estructura ocupacional de Brasil, aunque con diferencias más marcadas (Gráfica 6). Si bien aumenta el porcentaje nacional de mujeres empleadas, éste se mantiene claramente por debajo del de los hombres. Al mismo tiempo, el autoempleo disminuye para ambos sexos y crece el empleo asalariado, especialmente, entre los hombres de áreas rurales. Sin embargo, la segmentación ocupacional femenina persiste con mayor claridad, ya que las mujeres continúan concentradas en trabajo doméstico remunerado y no remunerado. En comparación con Brasil, México muestra una inserción ocupacional más fuertemente estructurada por género, lo que refuerza la carga femenina en actividades asociadas al sostenimiento cotidiano del cuidado.

Gráfica 6. Estructura ocupacional por sexo - México

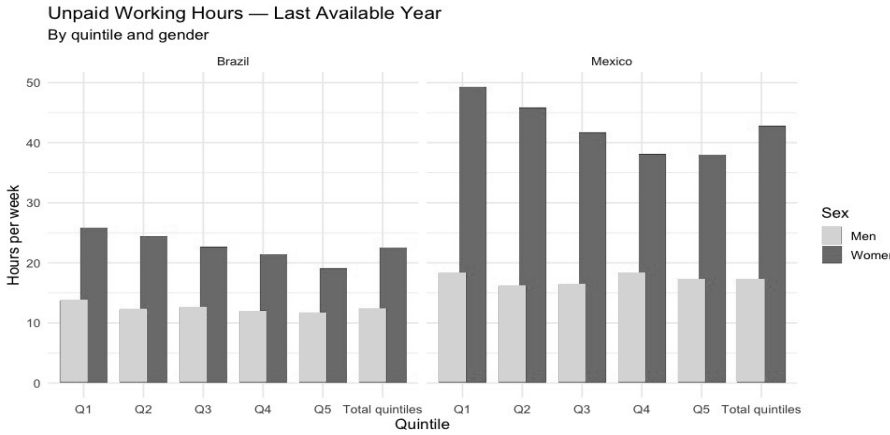


Fuente: Elaboración propia con datos de Cepalstat.

La Gráfica 7 permite observar con mayor claridad la distribución desigual del trabajo no remunerado. En ambos países, las horas dedicadas por los hombres a estas actividades se mantienen relativamente estables entre quintiles, mientras que las mujeres disminuyen conforme aumenta el ingreso, lo que sugiere mayores posibilidades de externalizar parte de la carga doméstica y de cuidado en los hogares con más recursos. Sin embargo, el caso mexicano resulta mucho más agudo: en el primer quintil, las mujeres dedican 49 horas semanales al trabajo no remunerado, frente a 18 horas en los hombres, lo que representa una diferencia de 31 horas. En Brasil, aunque la brecha persiste, es considerablemente menor, ya que las mujeres dedican entre 19 y 26 horas semanales y los hombres entre 11 y 13. Estas diferencias muestran que la organización social del cuidado sigue descansando de manera desproporcionada en las mujeres, lo que restringe su disponibilidad para el trabajo remunerado, el descanso y la recreación, y profundiza la pobreza de tiempo.[35]

35 Yana van der Meulen Rodgers, "Time Poverty: Conceptualization, Gender Differences, and Policy Solutions", *Social Philosophy and Policy*, no. 1(2023).

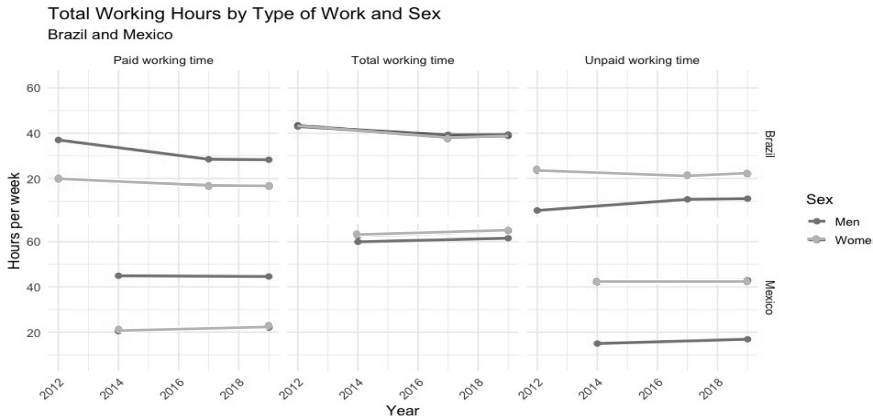
Gráfica 7. Horas de trabajo no remunerado por quintil y género, 2019



Fuente: Elaboración propia con datos de Cepalstat.

La Gráfica 8 refuerza este hallazgo al mostrar que, aunque hombres y mujeres registran cantidades similares de horas totales de trabajo a nivel nacional, la composición de esas horas es radicalmente distinta. Las mujeres concentran una mayor proporción de trabajo no remunerado, mientras que los hombres se concentran en actividades remuneradas. Esta diferencia es especialmente marcada en México, donde la brecha en trabajo no remunerado supera 20 horas semanales; en Brasil, aunque menor, sigue siendo cercana a 10 horas. El tiempo total de trabajo permite observar, así, que la desigualdad no radica únicamente en cuánto se trabaja, sino en cómo se distribuye socialmente el trabajo necesario para sostener la vida.

Gráfica 8. Horas totales de trabajo por tipo de trabajo (remunerado, total y no remunerado) y sexo

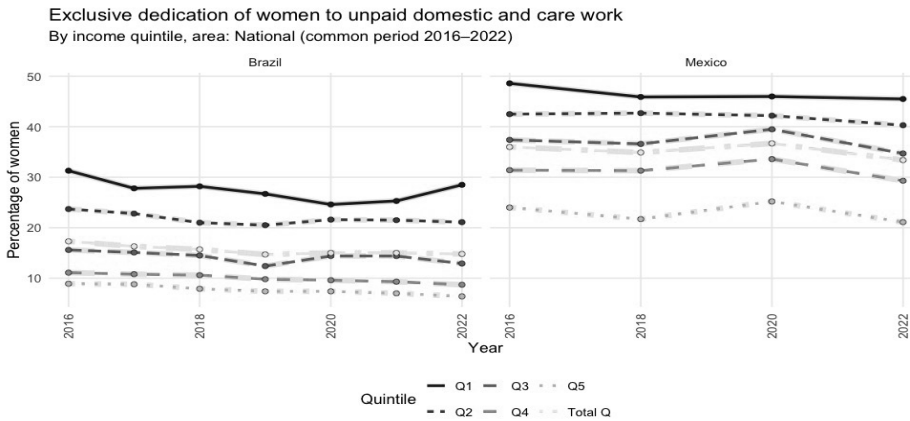


Fuente: Elaboración propia con datos de Cepalstat.

La Gráfica 9 muestra que la dedicación exclusiva de las mujeres al trabajo doméstico y de cuidados disminuye conforme aumenta el ingreso, lo que sugiere una relación estrecha entre desigualdad económica y capacidad de liberar tiempo de estas tareas. No obstante, el caso mexicano vuelve a destacar por sus valores más altos en todos los quintiles. Incluso, en el quintil de mayores ingresos, 21.1% de las mujeres se dedica exclusivamente a estas actividades, frente a 6.7% en Brasil. Este contraste sugiere que la distribución desigual de las responsabilidades de cuidado se encuentra más arraigada en México, incluso, entre sectores con mayores recursos.

Gráfica 9. Porcentaje de mujeres que se dedican exclusivamente a trabajo doméstico y de cuidados no remunerados

Nacional (2016-2022)

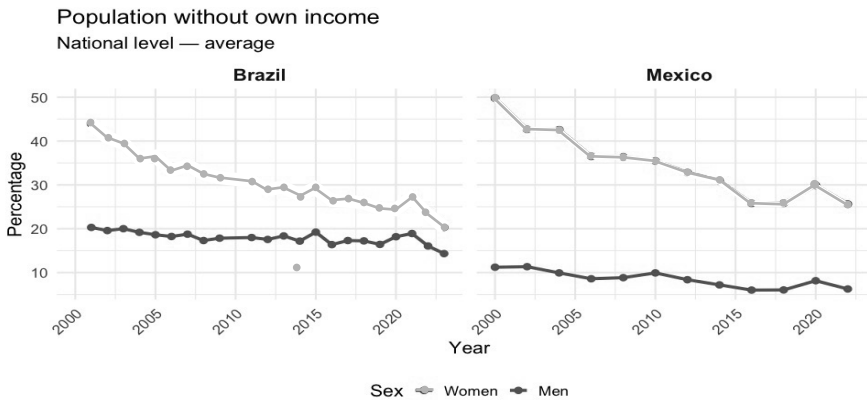


Fuente: Elaboración propia con datos de Cepalstat.

En consecuencia, esta segmentación del trabajo también se traduce en menores niveles de autonomía económica. La Gráfica 10 muestra que son ellas quienes se encuentran en mayor medida en condición de dependencia económica. Aunque en ambos países la brecha tiende a reducirse con el tiempo, México mantiene una diferencia mucho más amplia que Brasil. Que alrededor de una cuarta parte de las mujeres mexicanas no cuente con ingresos propios resulta consistente con los patrones observados en las gráficas anteriores: una mayor concentración femenina del trabajo no remunerado reduce su acceso a ingresos y refuerza su dependencia económica.

Gráfica 10. Porcentaje de la población sin acceso a ingreso propio

Nacional



Fuente: Elaboración propia con datos de Cepalstat.

La evidencia presentada sugiere que la organización social del cuidado no sólo descansa de manera desigual sobre las mujeres, sino que también estructura su inserción laboral, su disponibilidad de tiempo y sus posibilidades de autonomía económica, particularmente, en el caso mexicano.

CONCLUSIONES

Estas disparidades tienen efectos directos sobre la autonomía económica y la disponibilidad de tiempo de las mujeres. La combinación de trabajo remunerado y no remunerado amplía sus dobles jornadas y restringe sus posibilidades de descanso, autocuidado, ocio y recreación; lo que se traduce también en pobreza de tiempo. A la vez que el trabajo doméstico remunerado refuerza este panorama: al estar feminizado y altamente informalizado, expone a muchas mujeres a mayores niveles de vulnerabilidad laboral y menor acceso a protección social integral. Además, estos patrones resultan consistentes con estudios que muestran cómo las crisis tienden a agravar de manera desigual la relación de las mujeres con el trabajo remunerado y de cuidados.[36]

36 Laura Flamand, Carlos Alba Vega, Rosario Aparicio y Erick Serna, "Trabajo remunerado

En ambos países persisten desigualdades en la distribución del trabajo doméstico y de cuidados, pero el caso mexicano presenta una sobrecarga femenina más intensa. Los indicadores analizados muestran que la organización social del cuidado descansa de manera más pronunciada en las mujeres, tanto en el ámbito no remunerado como en el trabajo doméstico remunerado. Esta configuración restringe su autonomía económica y reduce sus posibilidades de participación en otras esferas de la vida social.

México sigue mostrando mayores limitaciones institucionales para redistribuir el cuidado. Aunque existen medidas parciales y avances subnacionales relevantes como la aprobación de un sistema de cuidados en la Ciudad de México, el país no cuenta todavía con una política nacional integral comparable a la brasileña. Esta diferencia se relaciona con la mayor fragmentación y estratificación de su sistema de protección social, en el que las familias continúan desempeñando un papel más amplio en la protección de las personas, incluidas las necesidades de cuidado. Un ejemplo de ello puede observarse en el sector salud, donde la búsqueda de universalización del acceso no ha eliminado la fragmentación entre subsistemas, manteniendo diferencias de gasto y, en consecuencia, de calidad según el tipo de seguridad social o cobertura al que se acceda.[37] Esta configuración refuerza la vulnerabilidad de quienes enfrentan altas cargas de trabajo y menores ingresos, y desplaza una porción significativa de las responsabilidades de cuidado hacia los hogares —y, dentro de ellos, hacia las mujeres.

En Brasil, en cambio, la formulación e implementación inicial de una política nacional de cuidados abre una vía institucional más clara para socializar, redistribuir y valorizar estas tareas, aunque ello no

---

y de cuidados en la Ciudad de México. Los efectos de la pandemia de Covid-19 sobre las desigualdades sociales y la convivialidad", *Mecila Working Paper Series*, no. 57 (2023), 22; Luana Pinheiro, Carolina Tokarski y Marcia Vasconcelos, "Vulnerabilidades das trabalhadoras domésticas no contexto da pandemia de Covid-19 no Brasil", en *Entre relações de cuidado e vivências de vulnerabilidade: dilemas e desafios para o trabalho doméstico e de cuidados remunerado no Brasil*, ed. Luana Simões Pinheiro, Carolina Pereira Tokarski y Anne Caroline Posthuma (Brasília: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, 2021), 213.

37 Melina Altamirano y Laura Flamand, "Entre el universalismo y la recentralización...", 646-649.

elimine automáticamente las desigualdades existentes, lo cual lo coloca entre las experiencias pioneras de la región, junto con países como Uruguay, Costa Rica y, más recientemente, Chile. Por su parte, Brasil cuenta con un sistema de protección en el que el Estado tiene un rol más importante y con mucha menor fragmentación. Esto le otorga la posibilidad de constituir políticas integrales que armonicen los diversos pilares de la protección social, incluida la política de cuidados que ha comenzado a implementar. Además, plantea explícitamente corregir la distribución desigual del trabajo remunerado y no remunerado entre los géneros para promover la inclusión y la autonomía económica de las mujeres más allá de los cuidados.[38] Sin embargo, esta política se enfrentará a las complejidades territoriales de un país extenso y a la necesidad de un financiamiento suficiente, algo que también representaría un reto para una política nacional de cuidados en México. Por ello, resulta relevante observar el proceso brasileño y la evolución de sus resultados como una experiencia comparada útil para pensar el diseño de políticas de cuidado que sean más integrales.

Pensar el trabajo de cuidado como una parte fundamental de las sociedades no es sólo una necesidad económica y social, sino también ética. Su distribución desigual hacia las mujeres ha provocado que muchas de ellas queden replegadas en estas labores sin acceso a ingresos propios o que, integrándose al trabajo remunerado, acumulen dobles jornadas que amplían su tiempo total de trabajo y profundizan su pobreza de tiempo. De ahí la necesidad de visibilizar y socializar el trabajo doméstico y de cuidados, no únicamente porque sostiene la actividad económica y la vida social, sino porque permite reconocer la interdependencia que hace posible la vida en común. Situar las dinámicas de cuidado en el centro de las relaciones sociales implica poner el foco en los otros y reconocer que toda persona ha llegado a ser gracias al tiempo que otra dedicó a su cuidado.

El cuidado constituye una condición indispensable para la reproducción de la vida social. La vida humana requiere del trabajo que

38 OIT, "Política Nacional de Cuidados...".

hace posible la alimentación, la higiene y la comunicación.[39] Por ello, este trabajo no puede continuar siendo naturalizado ni sostenido de manera desproporcionada por las mujeres, sino que debe redistribuirse entre distintos actores sociales, estatales y familiares. En este sentido, resulta necesaria una reconfiguración de la organización social del cuidado que rompa dinámicas de género arraigadas y reduzca las desigualdades que de ellas se derivan. De ahí la necesidad de políticas e instituciones que atiendan las necesidades de cuidado como parte fundamental de los sistemas de protección social.

Cuando esta labor se relega a una sola porción de la población, aumentan las desigualdades y se profundiza la vulnerabilidad. Por ello, resulta indispensable articular respuestas estatales, sociales y familiares que permitan redistribuir de manera más justa la carga de trabajo y el bienestar, mediante instituciones de calidad que sean capaces de ampliar el acceso al cuidado.

REFERENCIAS

Aguilar Nava, Alejandro y Rosario Aparicio López. "El diseño del Sistema Público de Cuidados en la Ciudad de México: necesidades, oportunidades y desafíos institucionales", *Tramas y Redes*, no. 9 (2025).

Alba, Carlos y Mauricio Rodríguez. "Trabajo y desigualdad. La precarización del trabajo y de los salarios en México entre 2000 y 2017". En *Desigualdades sociales en México: legados y desafíos desde una perspectiva multidisciplinaria*, ed. Melina Altamirano y Laura Flamand. México: El Colegio de México, 2021.

Altamirano, Melina. *Derechos inciertos. Género, políticas sociales y demanda de servicios de cuidado infantil en México.* México: El Colegio de México, 2025.

Altamirano, Melina, y Laura Flamand. "Entre el universalismo y la recentralización: la política social del gobierno de López Obrador en México (2018-2024)". *Foro Internacional*, no. 3 (2025).

39 Karina Batthyány, *Políticas del cuidado...*, 52.

Araujo, Alice, Cauã Barreto, Clara de Assis Rabelo, Gabriel Ferreira, Giovanna Mocco, Laila Tulani Silva, Maria Victória Bastos y Rafaela Cabral. "Economia do Cuidado", *Serie Cartilhas para entender o G20.* Rio de Janeiro: Instituto de Relações Internacionais da PUC-Rio, 2024.

Azevedo Hennington, Élida. "O trabalho de cuidados na agenda da saúde: invisibilidade, sobrecarga e desgaste de mulheres trabalhadoras", *Saúde em Debate 49*, no. spe2 (2025).

Bakan, David. *Enfermedad, dolor y sacrificio. Hacia una psicología del sufrimiento.* México: FCE, 1979.

Bango, Julio. "Los cuidados como cuarto pilar de los sistemas de protección social", ponencia preparada para la Reunión del Grupo de Expertos *The World Survey on the Role of Women in Development 2024: Harnessing Social Protection for Gender Equality, Resilience and Transformation* (octubre 2023).

Batthyány, Karina. *Políticas del cuidado.* Argentina-México: Clacso-UAM, 2021.

Batthyány, Karina, Javier A. Pineda Duque y Valentina Perrotta. *La sociedad del cuidado y políticas de la vida.* Buenos Aires: Clacso, 2024.

Bizberg, Ilán. *Four Worlds of the Welfare State in Latin America.* Suiza: Palgrave Macmillan, 2024.

Bizberg, Ilan y Mauricio Jiménez Hernández. "State Capacity, Divergence in Health Systems, and Outcomes Among Latin American Countries". En *Covid-19 and State Capacity in Latin America.* Cham: Palgrave Macmillan, 2026.

Brasil, *Lei nº 15.069, de 23 de diciembre del 2024.* Brasil: Presidência da República, Casa Civil.

Brinks, Daniel, Steven Levitsky y María Victoria Murillo. *Understanding Institutional Weakness: Power and Design in Latin American Institutions.* Nueva York: Cambridge University Press, 2019.

Carrasco, Cristina. "La paradoja del cuidado: necesario pero invisible", *Revista de Economía Crítica,* no. 5 (2006).

Cepal. "Cepalstat: Portal de Datos y Publicaciones Estadísticas". Santiago de Chile: Cepal. https://statistics.cepal.org/portal/cepalstat/acerca.html

Cepal y ONU-Mujeres. *The 2030 Agenda for Sustainable Development and the Regional Gender Agenda in Latin America and the Caribbean: Gender Indicators up to 2024*. Santiago: Cepal, 2025.

Cepal y OIT. "Brasil: promover a inclusão e a igualdade de gênero por meio da Política Nacional de Cuidados", *Escenarios de inversión para la sociedad del cuidado en América Latina y el Caribe*. Brasil: Cepal-OIT, 2025.

CIDH. "El contenido y el alcance del derecho al cuidado y su interrelación con otros derechos (interpretación y alcance de los artículos 1.1, 2, 4, 17, 19, 24, 26 y 29 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos; 6, 9, 12 y 19 de la Convención Interamericana sobre la Protección de los Derechos Humanos de las Personas Mayores; y III de la Convención Interamericana para la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra las Personas con Discapacidad). Opinión Consultiva OC-31/25, de 12 de junio de 2025. Serie A No. 31". CIDH, s.f.

Daly, Mary, y Jane Lewis. "The Concept of Social Care and the Analysis of Contemporary Welfare States", *British Journal of Sociology,* no. 2, (2000).

Daly, Mary. "Care as a Good for Social Policy", *Journal of Social Policy*, no. 2 (2002).

Dirección para el Desarrollo Integral de la Familia. *Manual de políticas y procedimientos para Cuidemos, Banco de Tiempo*. Versión 03, DIF-CBT-MPP-13-V3. San Pedro Garza García: s. e., 2025.

Durin, Séverine. *Yo trabajo en casa. Trabajo del hogar de planta, género y etnicidad en Monterrey, México.* México: CIESAS, 2017.

Elson, Diane. "Recognize, Reduce, and Redistributive Unpaid Care Work: how to Close the Gender Gap", *New Labor Forum,* no. 2 (2017).

Finch, Janet y Dulcie Groves. *A Labour of Love. Women, Work and Care*. Londres: Routledge, 1983.

Flamand, Laura, Carlos Alba Vega, Rosario Aparicio y Erick Serna. "Trabajo remunerado y de cuidados en la Ciudad de México. Los efectos de la pandemia de Covid-19 sobre las desigualdades sociales y la convivialidad", *Mecila Working Paper Series,* no. 57 (2023).

Fraser, Nancy. "After the Family Wage: Gender Equity and the Welfare State", *Political Theory,* no. 4 (1994).

Fuentes Valle, Eugenia Beatriz, y Rebelín Echeverría Echeverría. "Mujeres trabajadoras domésticas: condición indígena, identidad y derechos en México", *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, no. 83 (2019).

Held, Virginia. *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global.* Nueva York: Oxford Academic, 2005.

HRW. *Ciudad de México: Deficiencias en la propuesta de ley del sistema de cuidados*. Ciudad de México: HRW, 2026. https://www.hrw.org/es/news/2026/03/30/ciudad-de-mexico-deficiencias-en-la-propuesta-de-ley-del-sistema-de-cuidados

IBGE, *Censo Demográfico 2022.* Brasil: IBGE, 2022. https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/22827-censo-demografico-2022.html

Inegi. "Encuesta Nacional para el Sistema de Cuidados (Enasic) 2022". Aguascalientes: Inegi, 2023.

Jiménez Guzmán, Rodolfo. *Vivir y morir. Ensayos sobre amor y poder.* México: Juan Pablos Editor, 2023.

Kánter Coronel, Irma. *Avances legislativos en materia de cuidados en México*. Ciudad de México: Instituto Belisario Domínguez-Senado de la República, 2024.

Malloy, James M. *The Politics of Social Security in Brazil.* EUA: University of Pittsburgh Press, 1979.

Martínez Franzoni, Juliana y Diego Sánchez Ancochea. *The Quest for Universal Social Policy in the South*. Nueva York: Cambridge University Press, 2016.

México, ¿cómo vamos?, *Observatorio de las condiciones laborales de las mujeres en el sector salud: hallazgos 2022.* Ciudad de México: México, ¿cómo vamos?, 2023.

Meulen Rodgers, Yana van der, "Time Poverty: Conceptualization, Gender Differences, and Policy Solutions", *Social Philosophy and Policy*, no. 1 (2023).

Michel, Cynthia L., Guillermo M. Cejudo y Adriana Oseguera Gamba. "Hacia una organización social del cuidado más justa: análisis del diseño de cinco sistemas de cuidado en América Latina", *Revista del CLAD. Reforma y Democracia*, no. 92 (2025).

Morvant-Roux, Solène, *et al. Inclusión financiera y transferencias condicionadas: ¿desafiar o reproducir relaciones de género? Una perspectiva socioeconómica.* México: Universidad de Guadalajara-Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, 2018.

Muñoz Guerra, Luisa Fernanda y Héctor Centeno Martín. "Mujeres indígenas y trabajo doméstico en México: (in)cumplimiento del Pacto Mundial para las migraciones a través de un análisis de sus contenidos". En *Procesos migratorios y desafíos en el marco del pacto mundial para la migración segura, ordenada y regular*, ed. Héctor Centeno Martín, *et al.* España: Universidad de Salamanca, 2023.

Nussbaum, Martha C. *Women and Human Development: The Capabilities Approach.* Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

OIT. "Decent Work and the Care Economy", *Report VI. International Labour Conference 112th Session, 2024*. Ginebra: OIT, 2024.

OIT. "Política Nacional de Cuidados en Brasil", *ILO Global Care Policy Portal*. Ginebra: OIT, s.f. https://webapps.ilo.org/globalcare/south-4-care/3?language=es

Orloff, Ann Shola. "Gender and the Social Rights of Citizenship: The Comparative Analysis of Gender Relations and Welfare States", *American Sociological Review*, no. 3 (1993).

Pautassi, Laura C. "El cuidado como derecho. Un camino virtuoso, un desafío inmediato.", *Revista de la Facultad de Derecho de México*, no. 272 (2018).

Papp, Anna Carolina y Luiz Guilherme Gerbelli. "Trabalho doméstico escancara informalidade e desigualdade de gênero", Canal UOL. Brasil: UOL 2022.

Pineda Duque, Javier A. "El giro conceptual y la ética del cuidado", en *La sociedad del cuidado y políticas de la vida,* coord. Karina Batthyány, Javier A. Pineda Duque, Valentina Perrotta. Buenos Aires-México-Ginebra: Clacso-INMujeres-UNAM-UNRISD, 2024.

Pinheiro, Luana, Carolina Tokarski y Marcia Vasconcelos. "Vulnerabilidades das trabalhadoras domésticas no contexto da pandemia de Covid-19 no Brasil". En *Entre relações de cuidado e vivências de vulnerabilidade: dilemas e desafios para o trabalho doméstico e de cuidados remunerado no Brasil*, ed. por Luana Simões Pinheiro,

Carolina Pereira Tokarski y Anne Caroline Posthuma. Brasilia: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, 2021.

Rodgers, Yana van der Meulen. "Time Poverty: Conceptualization, Gender Differences, and Policy Solutions", *Social Philosophy and Policy*, no. 1 (2023).

Sainsbury, Diane. *Gender and Welfare State Regimes.* GB: Oxford University Press, 1999.

Secretaría de Economía. "Trabajadores Domésticos: salarios, diversidad, industrias e informalidad laboral". *Data México.* México: Gobierno de México, 2025. https://www.economia.gob.mx/datamexico/es/profile/occupation/trabajadores-domesticos-9611

Villa Sánchez, Sughei. *Las políticas de cuidados en México: ¿quién cuida y cómo se cuida?.* Ciudad de México: Friedrich-Ebert-Stiftung, 2019.

Mauricio Jiménez Hernández

Licenciado en Ciencias Políticas por la UNAM y maestro en Ciencia Política por El Colegio de México. Actualmente, es doctorante en el Institut de Démographie et Socioéconomie, Faculté des Sciences de la Société, Université de Genève. Investiga sobre políticas de salud y cuidados desde una perspectiva comparada.

Contacto: mauricio.jimenez@etu.unige.ch / mjimenez@colmex.mx

ORCID: 0000-0002-1863-1279

DAVID ARTURO SÁNCHEZ GARDUÑO
MÉXICO

LOS CUIDADOS: "UN TRABAJO INCESANTE Y DUPLICADO"

RESUMEN

Este artículo examina la dimensión subjetiva del trabajo de cuidados y su papel en la reproducción social. En particular, sostiene que la apropiación intensiva del tiempo en la actual organización social del cuidado no sólo deteriora el cuerpo, sino que también erosiona la autonomía mental de quienes cuidan. Para ello, analiza la persistencia histórica de mecanismos de apropiación de la fuerza de trabajo, cuyos antecedentes se remontan a la esclavitud en la América Latina del siglo XIX. A partir del testimonio de Juana Álvarez, una mujer afroboliviana esclavizada, se identifican tres rasgos centrales del trabajo de cuidados: su carácter duplicado, al articular trabajo reproductivo y productivo, su condición incesante, sin límites claros de tiempo ni espacio, y su evaluación subjetiva, dependiente del agrado de quienes detentan el poder. Estos elementos permiten identificar resonancias entre el régimen esclavista y las formas contemporáneas de organización social de los cuidados, donde persisten formas intensivas de desgaste físico, mental y afectivo en las mujeres. En diálogo con los estudios feministas, se argumenta que el trabajo de cuidados contemporáneo mantiene un carácter de trabajo-intensivo y género-específico que erosiona la salud física y mental.

Recepción: 24/04/2026. Aprobación: 22/05/2026.

Sin embargo, su medición sigue limitada por herramientas convencionales que no captan sus dimensiones emocionales, morales y relacionales. La simultaneidad de tareas, la disponibilidad permanente y la carga mental evidencian una forma de explotación que desborda los estudios del uso del tiempo y cuya magnitud permanece subrepresentada. Se plantea la necesidad de reconceptualizar las categorías subyacentes en las estrategias metodológicas empleadas para estudiar los cuidados.

Palabras claves: *autonomía mental, carga mental, cuidados, expropiación de tiempo, intensificación del trabajo.*

ABSTRACT

This article examines the subjective dimension of care work and its role in social reproduction. In particular, it argues that the intensive appropriation of time within the current social organization of care not only deteriorates the body, but also erodes the mental autonomy of caregivers. To this end, it analyzes the historical persistence of mechanisms for the appropriation of labor power whose antecedents can be traced back to slavery in nineteenth-century Latin America. Drawing on the testimony of Juana Álvarez, an enslaved Afro-Bolivian woman, the article identifies three central features of care work: its duplicated character —articulating both reproductive and productive labor—, its incessant condition —without clear temporal or spatial boundaries—, and its subjective evaluation, dependent upon the approval of those who hold power. These elements make it possible to identify resonances between the slave regime and contemporary forms of the social organization of care, where intensive forms of physical, mental, and affective exhaustion among women persist. In dialogue with feminist scholarship, the article argues that contemporary care work maintains a labor-intensive and gender-specific character that erodes both physical and mental health. However, its measurement remains limited by conventional tools that fail to capture its emotional, moral, and relational dimensions. The simultaneity of tasks, permanent availability, and mental load reveal

a form of exploitation that exceeds the analytical scope of time-use studies and whose magnitude remains underrepresented. The article ultimately argues for the need to reconceptualize the underlying categories embedded in the methodological strategies used to study care work.

Key words: *care work, mental autonomy, mental load, time expropriation, work intensification.*

¿Es posible cribar
el trabajo de cuidados y obtener un amor puro?
¿Y si es las dos cosas? ¿Amor y trabajo?
Daniela Rea Gómez, *Fruto.*

En este trabajo se examina la apropiación de la autonomía mental como un rasgo de intensificación del trabajo de cuidados. Su foco está puesto en los factores subjetivos y psicológicos que profundizan los mecanismos de explotación de la fuerza de trabajo de las mujeres, pues sobre ellas recaen de manera desproporcionada tanto la carga física como la mental de la reproducción social. Si bien contamos con metodologías que permiten constatar la feminización de los cuidados —mediante el estudio cuantitativo del uso del tiempo—, atender la dimensión subjetiva puede contribuir a redimensionar la magnitud de estas desigualdades y profundizar el análisis de un eje aún poco estudiado por la literatura especializada.

Para ello, analizamos la carta de Juana Álvarez, una mujer esclavizada en el siglo XIX, en la cual están plasmadas las condiciones materiales y subjetivas de explotación que operaron en el régimen esclavista. En este documento, de enorme valor testimonial, se alude con claridad a mecanismos de explotación que exceden la extracción física de la fuerza de trabajo, apuntalando el desgaste psíquico, la superposición de jornadas género-específicas y la valoración subjetiva del trabajo. A partir de estos tres ejes, se traza una línea de estudio en la que se muestra que la apropiación de la autonomía mental prevalece aún hoy bajo distintas formas de organización social de los cuidados: la esclavista, la salarial-industrial y la transnacional contemporánea.

Pese a que las condiciones históricas concretas en estos tres casos sean disímiles —incomparables, incluso—, el propósito de articular dichos escenarios es el de rastrear empírica y conceptualmente elementos que permitan dimensionar la explotación subjetiva de un trabajo feminizado y socialmente desvalorizado. Se explora un diálogo improbable entre sujetos situados en contextos inconmensurables con la finalidad de entrelazar sus experiencias con un mismo hilo conductor: la colonización cognitiva y afectiva de la disponibilidad mental femenina en el trabajo de reproducción social.

Los testimonios recientes que componen este artículo provienen de entrevistas a mujeres migrantes latinoamericanas, realizadas entre 2023 y 2024 durante investigación doctoral.[1] Se trata de entrevistas a profundidad orientadas a explorar la organización de los cuidados en contextos de movilidad humana sur-sur, en las que se implementan técnicas de recolección de información diseñadas para complementar los métodos cuantitativos usados convencionalmente —encuestas y diarios del uso del tiempo—. A partir de explorar la superposición de actividades, el cuidado que se realiza a distancia (por medio de nuevas tecnologías de la comunicación), así como el trabajo de tejer redes de cuidado, se encontró que el trabajo afectivo y la carga mental que implican cuidar transnacionalmente quedan subrepresentados en las cuentas del uso del tiempo; lo que sugiere que las formas de desgaste y apropiación implicadas en el cuidado transnacional exceden aquello que puede ser captado cuantitativamente.

El presente artículo ahonda en la importancia de estudiar la dimensión subjetiva en la que acontece el trabajo de cuidados. A partir de triangular testimonios de mujeres migrantes con fuentes históricas y estudios ergonómicos del mundo del trabajo remunerado, se encuentra viable analizar la apropiación de autonomía mental desde la categoría "intensificación del trabajo", entendida en la tradición marxista como un mecanismo de incremento de la extracción de

1 David Arturo Sánchez Garduño, "En el espejo de mis vínculos. Experiencias de mujeres migrantes latinoamericanas cuidando transnacionalmente desde México", tesis doctoral (México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2024), 21-29.

plusvalor a partir del aumento del ritmo y el nivel de exigencia del trabajo. Este mecanismo, ya perceptible en el testimonio de Juana, continúa operando en la organización social de los cuidados que hoy atraviesan las mujeres migrantes.

LA CARTA DE JUANA

En mayo de 1810, Juana Álvarez enfrentó con puño y letra el régimen que la sometía. En una carta dirigida al juez de La Plata —antiguo nombre de Sucre, capital de lo que hoy conocemos como Bolivia— expone un infeliz giro en su destino. Tras once años de realizar labores forzadas en una hacienda, sus propietarios terminan por aborrecerle, lo cual atiza la urgencia de solicitar ayuda ante posibles agravios a su integridad. El texto dice:

> Al Señor Presidente:
>
> Juana Alvarez, soltera negra esclava de Nacion Banguel puesta a los pies de V.S. con mi rendimiento, Digo que ha el espacio de mas de onze años en reconocimiento de mi esclavitud he revido *con toda sugeción, amor y fidelidad* a dn Hermenegildo Alvarez, y su distinguida Da. Francisca Toledo, en cocinar labar la ropa blanca, y quanto ha ocurrido a su entera familia, en todo *a beneplácito y agrado suyo, no solo como de sexso femenil, si también de varonil* en el trabajo de su Hazienda de... Pero Sr. Piadoso y recto Juez, hallandome al presente ya descaecida de las fuerzas naturales, escascada de los necessarios alimentos, y vestuario, de suerte que solo tengo el que traygo al cuerpo en un *trabajo incesante y duplicado*, siendo la... estar yo abominada de dicha Francisca, de modo que mis servicios ya le desagradan, solicito en remedio pronto que se me venda, segun acredita la Boleta que presto y juro mas como en ella se haya abultado el valor de mi esclavitud hasta quinientos, por ser libres de Alcavala, me es preciso implorar la piedad que en V.S. resplandece para que con atencion a mi servicio de mas de onze años, y que según mi aspecto mi servicio de mas de veinte años, me compraria otro D. Hermenegildo antes de la puvertad, como podra constar de la respecxtiva escritura en mucho

> menor precio de lo que ahora pretende, se sirva la recta y zelosa justica de V.S. mandar que se me venda en cuatrocientos pesos, pagando el real derecho de Alcavala el vendedor conforma a estilo corriente, poniendoseme de pronto en otra casa a fin de que libremente solicite comprador y evite algunos agravios que justamente… executen *en mi infeliz persona…*[2]

De forma que Juana —quien porta el apellido de su "amo" como marca de apropiación identitaria— no dice explícitamente el porqué del cambio de parecer ni el origen de tal desagrado. La misiva, escrita en un español antiguo, explica que le fueron arrebatadas sus fuerzas físicas al punto del descaecimiento. Entonces, lo que está en juego en esta solicitud no es únicamente un cambio de dueño, sino la posibilidad de salir con vida aún en las mínimas condiciones de subsistencia.

Es importante enfatizar cómo la esclavitud no silencia a Juana ni el miedo la paraliza. Por el contrario, al tratarse de alguien que alza la voz desde el escalafón más bajo de la jerarquía social de su época, su tenacidad es digna de resaltar. Juana utiliza argumentos y justifica su postura ante un funcionario público varón ubicado en la cúspide del sistema de rangos, el susodicho "señor presidente".

La carta hace un recuento de lo que la esclavitud implicaba para una mujer racializada de su época. Se trata de un testimonio con altísimo valor para rastrear la superposición de actividades generizadas, la imbricación de los ejes de género, raza y clase, así como la explotación intensiva de las fuerzas físicas y morales de las mujeres. Con sutileza, sugiere que quizás el *desprecio* que sufre refleja la *depreciación* de su mano de obra y, aún peor, de ella misma.

También es crucial subrayar que no se trata de prenociones rudimentarias sobre conceptos modernos —como los de doble jornada o división sexual del trabajo—, sino de la lucha férrea de una mujer que encaró al modelo esclavista y su organización patriarcal, en el cual

---

2 Juana Álvarez, "Esclava negra solicita libertad", en Beatriz Rossells, *Las mujeres en la historia de Bolivia. Imágenes y realidades del siglo XIX* (La Paz: Anthropos, 2001), 110. Las cursivas son nuestras.

(sobre) vivió y defendió su vida. Entonces, su experiencia encarnada nos da pistas sobre la genealogía histórica de formas de explotación contemporáneas.

Dicho esto, interesa profundizar en tres características mencionadas con notable precisión. En primer lugar, es un *trabajo duplicado* compuesto por actividades feminizadas —que hoy denominamos trabajo doméstico y de cuidados (cocinar, lavar ropa, atender a la familia)— y trabajo en la hacienda, que se asocia al género masculino. La distinción entre trabajo "de hombres" y "de mujeres" no opera estrictamente como división, sino como mecanismo de expansión del control sobre el cuerpo y el tiempo de Juana, pues resulta evidente que la explotación desborda los roles generizados.

Se trata, así, de una superposición forzada de lógicas productivas y reproductivas que, en lugar de separarse, se refuerzan y desbordan la geometrización de espacios "puertas afuera-puertas adentro". No sabemos si fue una forma de ejecutar un castigo ejemplar sobre Juana o de balancear el *poco valor* que ella generaba, pero sí ejemplifica el "desprecio" generalizado en la lógica de dominación propia del régimen esclavista.

En segundo lugar, es un *trabajo incesante*, el cual impide la recuperación necesaria de la fuerza vital al punto de la degradación exhaustiva. Un régimen que, como relata Juana, hace más añosa su faz —de 11 a 20 años, si se considera que se le compró como esclava antes de la pubertad—. El traslape de jornadas y su ritmo incesante amplifican la explotación, deteriorando gravemente su salud tanto física como mental, como denota la angustia palpable en la carta.

Resulta notorio que el yugo percibido invade todo el rango espaciotemporal disponible, sin horario o calendario que lo contenga. Es decir, no es sólo que se relativice la jornada laboral, sino que se totaliza en la experiencia. El tiempo deja de estar segmentado en unidades reconocibles trabajo/descanso, para convertirse en una continuidad indiferenciada de disponibilidad infinita.

En tercer lugar, se trata de un *trabajo a beneplácito y agrado*, evaluable únicamente por la discrecionalidad de sus captores. Esto añade un elemento de arbitrariedad radical que desestabiliza cualquier referencia objetiva al valor del trabajo o al reconocimiento de su

desempeño. Se concreta así una relación socioafectiva asimétrica, una forma de "poder voluble" donde la sobrevivencia depende de la gestión emocional y el deseo ajeno de quienes dominan.

Para Juana, ser aborrecida por doña Francisca no sólo implica la "depreciación" de su fuerza de trabajo, sino que ella misma "pierde su valor" como persona. Basta un cambio caprichoso o circunstancial para dejarle a la intemperie de la vida. Dicho desprecio resulta especialmente amargo tras haber dedicado más de una década al servicio de esta familia, "con toda sujeción, amor y fidelidad", desnudando el carácter instrumental de una relación basada en el robo al tiempo de vida.

En suma, la carta expone un régimen de explotación que duplica e intensifica la jornada de Juana, al mismo tiempo que exprime al máximo la dimensión afectiva de su trabajo. Especialmente, interesa profundizar en la dimensiones simbólica, moral y psicológica de la explotación, debido a su imposible traducción a parámetros cuantitativos como salario o tiempo invertido. Más que una anomalía histórica, se retrata una experiencia límite que persiste bajo modalidades análogas en el presente, por lo que es necesario rastrear cómo opera en la actual organización social de los cuidados.

INTENSIDAD DEL TRABAJO Y ROBO AL TIEMPO DE VIDA

El régimen que Juana describe en la carta no se extinguió completamente, pues la abolición formal de la esclavitud no evitó la prolongación y el surgimiento de formas contemporáneas de esclavización, como la trata de personas. Asimismo, prevalecen sus mecanismos de extracción de valor, pues el desarrollo del capitalismo durante el siglo XIX avanzó de la mano de la apropiación del trabajo y de la autonomía de las mujeres. La consolidación del régimen salarial-industrial institucionalizó nuevas formas de desvalorización del trabajo reproductivo fundadas en la "división sexual del trabajo" y las figuras del "hombre proveedor" y la "mujer cuidadora".[3]

3 Nancy Fraser, *Los talleres ocultos del capital: Un mapa para la izquierda* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2020), 71-93.

De forma que se instituyó una arquitectura social en la que el trabajo productivo —masculinizado y asalariado— se conceptualizó como fuente legítima de valor, mientras que el reproductivo —feminizado, invisibilizado y relegado al ámbito doméstico— ni siquiera fue reconocido como trabajo. Esta escisión no opera al margen del capitalismo; por el contrario, es parte de sus condiciones de posibilidad, pues permite sostener la reproducción cotidiana de la mercancía fuerza de trabajo mediante la apropiación sistemática del tiempo, la energía y la autonomía de las mujeres.[4] Este aspecto resulta clave para comprender cómo las formas de intensificación del trabajo atraviesan también la reproducción social.

Medio siglo transcurrió desde el testimonio escrito por Juana Álvarez, cuando Karl Marx escribió que "el límite último o límite mínimo del valor de la fuerza de trabajo es el valor de los medios de subsistencia físicamente indispensables. Si cae por debajo de ese límite, sólo puede mantenerse y desarrollarse de forma atrofiada".[5] Para sostener la extracción de valor de la fuerza de trabajo es necesario que esta fuerza se reproduzca en iguales proporciones a la cantidad de valor que extraen los procesos de desgaste y muerte.

Si el valor del salario está por debajo del valor de la fuerza de trabajo, el obrero no puede desarrollar su capacidad productiva y lo que conlleva acelerar su desgaste prematuro. Más aún, tales circunstancias impedirían la reposición de la fuerza física y mental, constituyendo un robo al valor de la fuerza de trabajo en tiempo de vida. En otras palabras, la subsunción real del tiempo de vida al capital conlleva la degradación intensiva de la calidad moral del trabajador:

> No queda tiempo, por consiguiente, para el desarrollo intelectual, para el libre ejercicio del cuerpo y del espíritu. El capital monopoliza el tiempo que exigen el desarrollo y sostenimiento del cuerpo en completa salud, escatima el tiempo de las comidas y reduce el tiempo

4 Silvia Federici, *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2018), 69-80.

5 Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política* (México: Siglo XXI, 2000), 202.

> del sueño al *mínimum* de entorpecimiento, sin el cual el extenuado organismo no podría funcionar. No es, pues, el sostenimiento regular de la fuerza de trabajo el que sirve de regla para la limitación de la jornada de trabajo; al contrario, el tiempo de reposo concedido al obrero está regulado por el mayor gasto posible de su fuerza por día.[6]

Aumentar el ritmo y el nivel de degradación por vía de la prolongación e intensificación de la jornada implica la imposibilidad de pagar el valor real de la fuerza de trabajo. Marx explica que "la fuerza de trabajo tiene exactamente el mismo valor de los medios de subsistencia necesarios al que la pone en acción, para que pueda comenzar al día siguiente en idénticas condiciones de energía vital".[7] La concentración del trabajo en una unidad determinada de tiempo a partir de la optimización de los ritmos de trabajo, el uso más eficaz de maquinaria y técnicas de control que obligan a los trabajadores a realizar más esfuerzo en menos tiempo se denomina "intensificación". Lo cual implica el aumento de la tasa de explotación del trabajador, ya que este no recibe compensación por el incremento en la carga de trabajo y se ve forzado a producir más en el mismo tiempo.

Así, intensificar es reorganizar el proceso productivo para exprimir más trabajo en el mismo periodo, lo que lleva a una mayor extracción de plusvalor. No es simplemente trabajar más rápido, sino una forma de organización social del trabajo que maximiza la extracción de valor. Al hacer que los trabajadores produzcan más en menos tiempo, el capitalista puede aumentar la cantidad de trabajo excedente (plusvalor) sin necesidad de ampliar la jornada laboral. Las condiciones que reorganizan la experiencia concreta del trabajo para concentrar en ella mayores niveles de esfuerzo que el mero aumento de la jornada de trabajo (extracción de plusvalor absoluto) se alcanzan propiciando una mayor densidad productiva en el mismo lapso (extracción de plusvalor relativo).

---

6 *Ibid.*, 375.
7 *Ibid.*, 200.

En los estudios ergonómicos del trabajo remunerado contemporáneo, se han identificado factores que intensifican "el ritmo de trabajo físico y mental de las tareas realizadas durante la jornada laboral".[8] Dicho proceso estaría directamente relacionado con la "simultaneidad de tareas" (*multitasking*), la "complejidad de las tareas" a desempeñar, las "consecuencias" asociadas a su realización u omisión —puesto que elevan los niveles de presión y responsabilidad asociada sobre quienes trabajan—, el "número de interrupciones", las "condiciones laborales" —salarios, horarios, ambiente laboral—, así como el "grado de conocimiento y habilidades requeridas" para desempeñar las actividades. Incluso se valora el "nivel de satisfacción con el trabajo", en tanto intermedia la relación entre la apreciación subjetiva y las tareas realizadas.

Estos factores conforman un entramado desde el cual es posible comprender la articulación de condiciones objetivas y subjetivas. Por un lado, reorganizan el proceso productivo para aumentar la extracción de valor; por otro lado, inciden exhaustivamente en la disponibilidad de tiempo para la reproducción de la vida. Cabe aclarar que mientras la intensificación refiere al aumento de la densidad de trabajo en una misma unidad de tiempo, el robo al tiempo de vida describe la expansión de esa lógica hacia la totalidad de la experiencia. Dos procesos que rara vez operan de forma aislada y que, por el contrario, tienden a imbricarse, habilitarse mutuamente y potenciarse.

En términos marxianos, cuando el ritmo, la complejidad y la presión del trabajo se incrementan sin una compensación equivalente, se produce un desbalance entre el desgaste de la fuerza de trabajo y las condiciones para su reposición. Esto implica un robo al tiempo necesario para el descanso, el autocuidado, el desarrollo intelectual y la vida social, lo que es progresivamente reducido o subordinado a las exigencias del capital.

Leída a la luz de este marco analítico, la experiencia descrita por Juana Álvarez exhibe formas de intensificación del trabajo que

---

8 Francis Green, "It's Been a Hard Day's Night. The Concentration and Intensification of Work in Late Twentieth-Century Britain", *British Journal of Industrial Relation*, no. 1 (2001): 53-80; citado en Ronald J. Burke, Parbudyal Singh y Lisa Fiksenbaum, "Work Intensity: Potential Antecedents and Consequences", *Personnel Review*, no.39 (2010), 56.

exceden la mera prolongación de la jornada e incrementan el nivel de esfuerzo mental. El carácter *duplicado* de sus labores evidencia que la extracción de valor no sólo se amplía cuantitativamente, sino cualitativamente, puesto que implica *simultaneidad* de actividades, conocimientos y habilidades —tanto del sexo femenil y varonil como de espacios puertas afuera y puertas adentro—. Su condición *incesante*, si bien deviene de la esclavitud, expone condiciones de explotación precapitalistas que ya recurrían a la obstrucción radical de la reposición de la fuerza de trabajo y en donde las *consecuencias* por acto u omisión eran letales. Finalmente, la evaluación a *beneplácito y agrado* introduce un criterio subjetivo que transforma el *nivel de satisfacción con el trabajo* —no el de Juana, pero sí el de sus captores— en un arma de sometimiento usada a discreción.

Si estos mecanismos de intensificación están presentes tanto en contextos esclavistas como en el mundo del trabajo remunerado actual, ¿cómo se configura la apropiación de la autonomía mental en el trabajo de cuidados? ¿Cómo incide la intensificación del trabajo en la experiencia de quienes cuidan en estos contextos?

LOS CUIDADOS COMO TRABAJO-INTENSIVO

La apropiación de la "autonomía mental" de quienes realizan trabajo de cuidados trasciende la simple explotación material: es absoluta e intensiva, configurando una realidad psicológica abocada al cuidado de un otro masculinizado. Por "autonomía mental" entiendo la capacidad de las personas para disponer de su atención, su tiempo psíquico y sus procesos de pensamiento, sin subordinarlos de forma permanente a las necesidades de otras personas. Así, el cuidado no se ajusta a la lógica lineal del tiempo laboral, sino que se expande, se superpone y se infiltra en los intersticios de la vida, haciendo eco de los factores identificados previamente como intensificadores del ritmos físico y mental del trabajo.

Por un lado, los cuidados suelen realizarse en una *simultaneidad densificada*; es decir, actividades que se comprimen y superponen en una misma unidad temporal para sostener varios registros a la vez —entre lo que se está haciendo, lo que ya se anticipa y las consecuencias,

en caso de no actuar a tiempo—. Verbigracia, mientras vamos en el transporte o cocinamos, también supervisamos, gestionamos y organizamos mentalmente los cuidados —lo que resuena con el engañoso eufemismo del *multitasking*, conveniente al modelo de acumulación capitalista.

A ello se le suma la transgresión sistemática del tiempo de ocio, vacaciones y descanso, así como la fragmentación del trabajo de cuidados en pausas, interrupciones o tiempos extras, siempre al ritmo de las circunstancias. El régimen de cuidados es exhaustivo y extenuante. Incluso, durante el sueño se sostiene una "vigilia cuidadora", un oído atento a cualquier ruido, un cuerpo dispuesto a interrumpir su descanso ante la mínima señal. Como lo explicó una madre nicaragüense:

> Estoy al pendiente de que [mi hija] esté respirando. Hay mamás que dicen: '¿está respirando? ¿Te mueves?'. Si oyes un ruido —yo tengo el sueño ligero—, con cualquier ruido te despiertas, abres el ojo y dices, '¿está respirando? Sí, está respirando. Muy bien'. Y me vuelvo otra vez, instantáneamente, a caer dormida.[9]

Por otro lado, se cuida en condiciones de *alta responsabilidad física y emocional*. Sostener un estado de atención y preocupación constante por otras personas implica una *disponibilidad continua*, durable y, muchas veces, personalizada, la cual requiere de conocimientos y habilidades especializadas. Aunado a esto, el cuerpo deviene herramienta laboral, incorporando una dimensión corpórea, sensorial e, inclusive, sexual, que complejiza el análisis de los cuidados. Las relaciones personales que se tejen y sus respectivos componentes emocionales generan vínculos de gran voltaje en términos de sensibilidad, compromiso, satisfacción y frustración. Una madre brasileña lo puso en palabras de esta forma:

> Yo no nací para ser madre. Amo a mis hijas. Las amo con todo mi amor y moriría por ellas. Pero el trabajo de ser madre me choca.

9 Entrevista a madre nicaragüense, realizada por el autor, 2023.

> Lo odio hacer. Odio estar como... no tengo paciencia para que coman y que escupan lo que cocino y que me pidan jugar y que no quiera jugar y que me estén chingando. No tengo paciencia. No soy una persona así que... No soy de niños. Y las amo con todo mi corazón, pero este trabajo *full time* es muy agotador. Y muy frustrante... [mi hija mayor] quiere mucho que esté con ella, que juegue con ella y yo, a mí no me gusta, no tengo paciencia y entonces como que siempre es una pelea. Peleamos mucho, ella y yo, mucho. Ella vivió sus cinco años bajo gritos y amenazas. Un ambiente muy tóxico de mi parte. Por el mismo estrés y, pues, quién sabe... *Frustración no sé de qué*.[10]

Por último, se cuida en contextos donde las fronteras entre el espacio doméstico y el espacio público se diluyen. La distinción puertas adentro-puertas afuera no capta la diversidad de escenarios ni de dinámicas de cuidado; mucho menos cuando estos van más allá del contacto cara a cara. Los *cuidados a distancia* —actividades de escucha, acompañamiento, supervisión y consejería a través de videollamadas y mensajería instantánea— multiplican nuestro tiempo de dedicación al sostenimiento de la vida, sobre todo, durante y después de la pandemia de Covid, siendo aún parte de la *caja negra de los cuidados*. Y no sólo aluden a las actividades de brindar cuidados, sino también al hecho de recibirlos como lo expresó una madre colombiana:

> Si tú tienes un problema en el culo del mundo, en Argentina, pues yo estaré lejos, pero desde aquí busco la manera que tú estés bien allá. Si yo tengo un problema, digo: 'bueno, puedo luchar aquí por la vida, con mis brazos, como sea, lo puedo hacer porque tengo la capacidad de hacerlo'. Pero, emocionalmente, mi capacidad a veces no es la misma. Es con la fuerza de mis brazos, ¿no? A veces se pone uno emocional. Entonces, yo levanto el teléfono y ya, sale uno como 'reseteado' para la siguiente. Por eso siempre están aquí conmigo, por medios de comunicación, su presencia diaria es real. Ellas saben mi día a día.[11]

---

10 Entrevista a madre brasileña, realizada por el autor, 2023. Las cursivas son nuestras.
11 Entrevista a madre colombiana, realizada por el autor, 2023.

En ese sentido, diversos estudios coinciden en caracterizar los cuidados como actividades *trabajo-intensivas*.[12] En ellas, la exigencia no se mide únicamente por su duración, sino por las cargas físicas, cognitivas y afectivas que concentran, al mismo tiempo que se aliena a quienes cuidan como locus genérico de fuerza de trabajo. La cara oculta de la apropiación material-corporal en el trabajo de cuidados es la *desposesión de la autonomía mental mediante la extracción intensiva del tiempo* de quienes cuidan (mayoritariamente, mujeres), avasallando su gestión del tiempo propio y su autodeterminación. Como señala Colette Guillaumine:

> El pánico en el que se sienten sumergidas tantas mujeres cuando sus hijos están recién nacidos, llámesele depresión nerviosa, 'depre' o fiebre puerperal, ¿qué otra cosa es sino la constatación de desaparecer?, que somos devoradas, no sólo física sino mentalmente.[13]

En tanto actividades trabajo-intensivas, los cuidados implican altos niveles de agotamiento mental y físico, bien reportados en la literatura. Las Encuestas del Uso del Tiempo (EUT) —metodología por excelencia para la captación del trabajo no remunerado doméstico y de cuidados en los hogares— también pueden dar cuenta del riesgo a la salud implícito en la apropiación de la fuerza de trabajo. A partir de analizar la cantidad de horas destinadas al desempeño de ciertas actividades y su distribución, arrojan datos duros que permiten comprender diagnósticos como el *síndrome del cuidador quemado*. Asimismo, permiten calcular el déficit de tiempo necesario para reponer esta energía, ya sea por vía del descanso o el autocuidado.

---

12 Juliana Díaz Lozano y Mariano Féliz, "Reproducción de la vida, superexplotación y organización popular en clave feminista: una lectura desde Argentina", en *Cuestiones de Sociología*, no. 23 (2020), 101; Marius Domínguez Amorós, "Lecciones aprendidas en la medición de los tiempos de cuidados", en Karina Batthyány, *Miradas latinoamericanas a los cuidados* (Buenos Aires: Clacso, 2020), 471-503; Nancy Folbre, *Cuantificación del cuidado: problemas de diseño y armonización en las encuestas sobre uso del tiempo* (Ciudad de México: ONU Mujeres, 2021).

13 Colette Guillaumin, "Práctica del poder...", en eds. Ochy Curiel y Jules Falquet *El patriarcado al desnudo: tres feministas materialistas: Colette Guillaumin, Paola Tabet, Nicole-Claude Mathieu*, (Madrid: Brecha Lésbica, 2005), 38.

Sin embargo, cuidar configura una experiencia que no puede reducirse a unidades espaciotemporales discretas ni a jornadas delimitadas. Margarita Garfias y Jana Vasil'eva señalan que "nuestra moneda es el tiempo, estiramos nuestro tiempo, nuestra salud y estrechamos nuestro espacio vital para poder brindar el cuidado que requieren otras personas".[14] La noción cuantitativa y unidimensional que subyace a las EUT no capta con justicia la expropiación intensiva del tiempo propio y del tiempo para el descanso, el desgaste en la salud física, mental y emocional, ni las condiciones precarias en las que acontecen los cuidados. Además, persisten desafíos metodológicos en estas encuestas que van desde dificultades para captar la superposición de actividades, su jerarquización (cuál es la principal y cuál la secundaria), problemas en la clasificación y conceptualización (por ejemplo, clasificar como "uso de medios de comunicación" a actividades de cuidados a distancia) que invisibilizan la desposesión de la autonomía mental.

En cambio, reconocer la densidad temporal, emocional y cualitativa de los cuidados permite comprender cómo la intensificación se traduce en un despojo sistemático del tiempo de vida y los mecanismos por los que permanece estructuralmente oculto. En este marco, el trabajo de cuidados revela su carácter profundamente ambivalente: al tiempo que constituye el soporte indispensable del bienestar social y la reproducción de la vida, ha sido históricamente funcional a la reproducción del capitalismo y del orden patriarcal.

Aunque las formas de explotación han mutado, la apropiación de la fuerza de trabajo —del tiempo de vida y la autonomía subjetiva— se mantiene como una constante en la organización social del trabajo de sostener la vida. Así, la experiencia de Juana aparece como una expresión vigente de un régimen de explotación que, lejos de extinguirse, reconfigura continuamente los mecanismos de dominación sin desarticularlos.

Resulta necesario hacer hincapié en una perspectiva que permita reconocer la subjetividad y la vulnerabilidad de las personas, sus frágiles

---

14 Margarita Garfias y Jana Vasil'eva, 24/7: *De la reflexión a la acción, por un México que cuida*. (Ciudad de México: Friedrich Ebert Stiftung, 2020), 10.

y vitales entramados relacionales con el mundo, en línea con la premisa de este artículo: *analizar la intensificación del trabajo de cuidados permite tejer las dimensiones objetivas con las subjetivas y, así, salir de la caja negra del tiempo cronológico.*

POR UNA RECLASIFICACIÓN DEL TIEMPO DE CUIDADOS

La comprensión del trabajo de cuidados que proponemos exige replantear las categorías con las que analizamos de antemano el tiempo. Lejos de ser una magnitud homogénea y mensurable, el tiempo se experimenta de manera diferencial según las posiciones sociales y de género. Como han señalado Barbara Adam y Carmen Leccardi, el tiempo del reloj —cuantitativo, abstracto y traducible en valor— coexiste con un *tiempo de la experiencia* que se organiza en función de las relaciones, las necesidades y las interdependencias.[15]

En el caso de las mujeres, esta experiencia se expresa mejor bajo la óptica de una *doble presencia*: la exigencia simultánea de responder al tiempo productivo y a la gestión de los tiempos familiares y de cuidado, históricamente asignados como responsabilidad género-específica. Así, el tiempo de los cuidados es menos un conjunto de datos y más un entorno que se habita, se anticipa y se sostiene; articulando pasado, presente y futuro en una trama de vínculos que desborda cualquier registro lineal. No existe un "afuera" del cuidado claramente delimitado, un tiempo plenamente disponible para sí que no esté mediado, anticipado o condicionado por las necesidades de otras personas.

Incluso, cuando no se ejecutan tareas concretas, persiste una disposición latente a cuidar que organiza la experiencia cotidiana de las mujeres, con independencia de si se vive desde el goce o la frustración. Así lo manifestó una madre uruguaya:

15 Barbara Adam, "Modern Times: The Technology Connection and Its Implications for Social Theory", *Time & Society*, no. 2 (1992), 175-191; Barbara Adam, "The Gendered Time Politics of Globalization: Of Shadowlands and Elusive Justice", *Feminist Review*, no. 1 (2002), 3-29; Carmen Leccardi, "Tiempo y construcción biográfica en la 'sociedad de la incertidumbre': reflexiones sobre las mujeres jóvenes", *Nómadas*, no. 16 (2002), 42-50.

> Nunca me creí mucho esta cosa de mi vida y mi tiempo. Me gustan las dos cosas. Me gusta mi trabajo y me gusta la actividad familiar, lo que compartimos en familia. Entonces, no siento que mi tiempo sea distinto, por ejemplo, de lo que disfruto charlando con mi esposo o con mi hijo. [...] yo no lo vivo como un *no-tiempo-mío*. Puedo ser yo, puedo decir lo que pienso, como que mi rol de madre no supone una sobreactuación ni de seguridad ni de autoridad, entonces yo puedo mostrarme vulnerable, dubitativa, cansada, frustrada, y eso ser bien recibido por mi hijo.[16]

Es de especial interés señalar que dimensiones como la felicidad o la frustración —difícilmente reducibles a indicadores cuantitativos— se vuelven fundamentales para comprender la experiencia del cuidado y los horizontes de cambio que las personas imaginan. Además, hablar de felicidad o infelicidad puede no tener un fundamento teórico inequívoco, pero es inteligible en la vida cotidiana y funciona como puente de entendimiento mutuo a un nivel heurístico.

Los elementos subjetivos bosquejados con las entrevistadas no sólo transmiten con mayor elocuencia la extracción de fuerza de trabajo femenina, sino que visibilizan el ordenamiento irregular de la organización de los cuidados. A pesar de que pueda existir una relativa corresponsabilidad, por ejemplo, dentro de la pareja, el ordenamiento social de los cuidados puede despertar *sentimientos antimaternalistas*, como me comentó una madre argentina:

> Yo y mi esposo lo tenemos tatuado. No queremos otro hijo u otra hija porque ha sido tan intenso, pero en un sentido bastante negativo esta experiencia primera, que no queremos saber nada de volver a pasar por la misma experiencia. Sabemos que puede que sea distinta, porque estamos parados desde otro lugar, porque tenemos recursos diferentes, recursos de todo tipo diferentes, emocionales, económicos, etcétera. Pero, aun así, siempre decimos *no hay deseo de maternar, no hay deseo de paternar*, no hay deseo de pasar por toda

16 Entrevista a madre uruguaya, realizada por el autor, 2023. Las cursivas son nuestras.

> esa fase de cuidados tan intensos. [...] Hasta racionalmente yo no lo entiendo. Y me cuesta mucho empatizar con las familias que tienen más de un hijo o de una hija, porque está el sesgo de lo que nos pasó a nosotros.[17]

En esta línea, Cristina Carrasco propone incorporar la experiencia vivida como dimensión analítica, atendiendo al bienestar o malestar en el uso del tiempo, a los deseos y posibilidades de transformación de la vida cotidiana, a las dificultades para compatibilizar actividades, a los apoyos emocionales que se brindan, así como a las formas de *estar atenta* que caracterizan a los cuidados pasivos.[18] Asimismo, la autora enfatiza la importancia de comprender los vínculos entre quienes cuidan y quienes reciben cuidados, las tensiones y satisfacciones que emergen en estas relaciones, así como sus efectos sobre la salud, la vida profesional, el ocio y la vida familiar. Desde esta perspectiva, resulta necesario avanzar hacia una reclasificación del tiempo de cuidados que permita captar su densidad subjetiva y relacional.

Nos apoyamos en el término "carga mental", herramienta conceptual particularmente fecunda para este tipo de análisis. Proveniente de la ergonomía del trabajo remunerado, este concepto permite comprender la relación entre las exigencias de una tarea, las condiciones en las que se realiza y los recursos cognitivos y afectivos disponibles para afrontarla. Este enfoque parte del reconocimiento de que las capacidades humanas para procesar información y sostener la atención son limitadas, y que su sobreexigencia genera fatiga, frustración, monotonía y alteraciones fisiológicas. En palabras de Isabel de Arquer:

> La carga de trabajo mental remite a tareas que implican fundamentalmente procesos cognitivos, procesamiento de información y aspectos afectivos; por ejemplo, las tareas que requieren cierta intensidad

17 Entrevista a madre argentina, realizada por el autor, 2024. Las cursivas son nuestras.
18 Cristina Carrasco, "El tiempo más allá del reloj: las encuestas de uso del tiempo revisitadas", *Cuadernos de Relaciones Laborales*, no. 2 (2016), 357-380.

> y duración de esfuerzo mental de la persona en términos de concentración, atención, memoria, coordinación de ideas, toma de decisiones, etc. y autocontrol emocional, necesarios para el buen desempeño del trabajo.[19]

Trasladado al ámbito de los cuidados, este modelo permite visibilizar una compleja interacción entre exigencias de la tarea, condiciones del entorno y recursos subjetivos. La simultaneidad de actividades, la necesidad de gestionar información constante, la responsabilidad sobre el bienestar de otras personas y la imposibilidad de diferir ciertas acciones configuran demandas cognitivas y emocionales que intensifican los cuidados. El testimonio de la madre brasileña lo ejemplifica muy bien:

> [Ser madre] es muy cansado, es un tema muy cansado, tú estás pensando todos los segundos de tu día, especialmente cuando estás con tus hijos, que se pueden lastimar. Por ejemplo, [mi esposo] trae sus monedas en el bolsillo. Sabe perfectamente que un niño traga una moneda y es lo más peligroso que hay. Se sienta, tira monedas por todo el lugar y él es el último en ver que hay monedas en el piso. Y yo siempre soy 'Oye wey, ¿qué pedo con tus monedas, wey?'. Eso, desde hace cinco años. Entonces, es un tema que... O sea, los hijos son la prioridad número cien de los papás.[20]

Estas exigencias se ven moduladas por condiciones materiales —como el espacio físico o los recursos disponibles—, por formas de organización social —jerarquías familiares, redes de apoyo o conflictos— y por marcos más amplios de carácter cultural, económico y político. Así, la carga mental del cuidado no es un atributo individual —como suele plantearse en el discurso mediático contemporáneo—, sino el resultado de una articulación compleja entre niveles de la vida social que intensifican o amortiguan la experiencia del trabajo. El testimonio de una madre costarricense puede ampliar esta noción:

---

19 María Isabel de Arquer, *NTP 534: Carga mental de trabajo: factores* (Madrid: INSHT, 1999), 1.
20 Entrevista a madre brasileña, realizada por el autor, 2023.

> Hay una cosa que se llama *carga mental*, que es, tú estás pensando en otras cosas, en si hay leche, si se acabó la fórmula o no, pues ahora Cecilia toma fórmula, si hay pañales o no, que hay que hacer de comer, si descongelé el pollo, cosas como, '¡chin!, no baje el pollo del congelador, y si no lo bajé a tiempo, pues ¿qué vamos a hacer entonces de comer?'. Estás en el parque con otras mamás y así de repente estás pendiente del hijo también de la de al lado. Es como un sexto sentido que tienes ahí, [...] el *multitask* que tanto nos encanta decir a las mujeres que tenemos y que también nos estamos pegando un balazo en el pie.[21]

Quizás, muchas veces decimos carga mental cuando, en realidad, nos referíamos a gestión mental; es decir, al conjunto de procesos cognitivos cotidianos implicados en organizar, anticipar, coordinar y sostener tareas, especialmente, en contextos de cuidados. Esto incluye recordar pendientes, planificar horarios, prever necesidades de otras personas, tomar decisiones constantes, jerarquizar actividades, monitorear situaciones y mantener un régimen de *multitasking*, incluso, cuando no se está ejecutando una acción visible.

Por su parte, la carga mental es un efecto o resultado del nivel de exigencia que dichas demandas cognitivas y emocionales imponen sobre una persona, en relación con sus recursos disponibles y en un contexto específico. Es una categoría analítica que permite evaluar cuánto esfuerzo mental implica una actividad, considerando factores como la complejidad de las tareas, la presión, la responsabilidad, las interrupciones o la necesidad de atención sostenida. Cuando la gestión mental —junto con otras demandas— excede la capacidad de procesamiento o recuperación, se traduce en un costo en términos de carga mental —fatiga, estrés, saturación o desgaste—, comprometiendo la salud y la autonomía mental.

Este enfoque encuentra resonancia, aunque de forma limitada, en instrumentos institucionales como la NOM-035-STPS-2018 de México.[22] En esta norma se reconoce la incidencia de factores

---

21 Entrevista a madre costarricense, realizada por el autor, 2023.

22 STPS, *NOM-035-STPS-2018, Factores de riesgo psicosocial en el trabajo: identificación, análisis y prevención* (Ciudad de México: STPS, 2018).

psicosociales —como la extensión y la distribución de la jornada, las relaciones laborales o la falta de control sobre el propio trabajo y el ambiente laboral— en la salud mental de las personas trabajadoras. La especificación tiene a bien que por "carga de trabajo" se entiende el conjunto de "exigencias que el trabajo impone al trabajador y que exceden su capacidad; pueden ser de diversa naturaleza, como cuantitativas, cognitivas o mentales, emocionales, de responsabilidad, así como cargas contradictorias o inconsistentes".[23]

Sin embargo, la NOM-035 no ha sido efectiva ni óptimamente promovida en muchos sectores. Si bien sugiere la aplicación de evaluaciones psicológicas en caso de detectarse situaciones de violencia o síntomas de alteraciones en la salud, su implementación es escasa.[24] Asimismo, su alcance resulta insuficiente para captar la especificidad del trabajo de cuidados, en tanto que se circunscribe al ámbito del empleo formal y el trabajo asalariado. Extender este tipo de análisis en el mundo del trabajo no remunerado (doméstico y de cuidados) implica exportar sus categorías, traducirlas e incorporar una perspectiva feminista y de cuidados que sitúe al centro la vida, y no la acumulación de capital.

En este sentido, estudiar la intensidad y la carga mental del trabajo de cuidados abre un horizonte analítico para comprender la sedimentación histórica de desigualdades género-específicas. Más que un conjunto de tareas aisladas, los cuidados pueden pensarse como un campo de fuerzas en el que interactúan dimensiones subjetivas, relacionales y estructurales. Esta aproximación permite articular los niveles micro de la experiencia —emociones, vínculos, compromiso, desgaste— con dinámicas meso de redes comunitarias y familiares, y con estructuras macro institucionales, económicas y culturales que condicionan la organización social del cuidado.

El esquema de la Figura 1 permite articular la complejidad de los cuidados al integrar en un mismo marco las demandas cognitivas y afectivas, las condiciones materiales y las estructuras sociales.

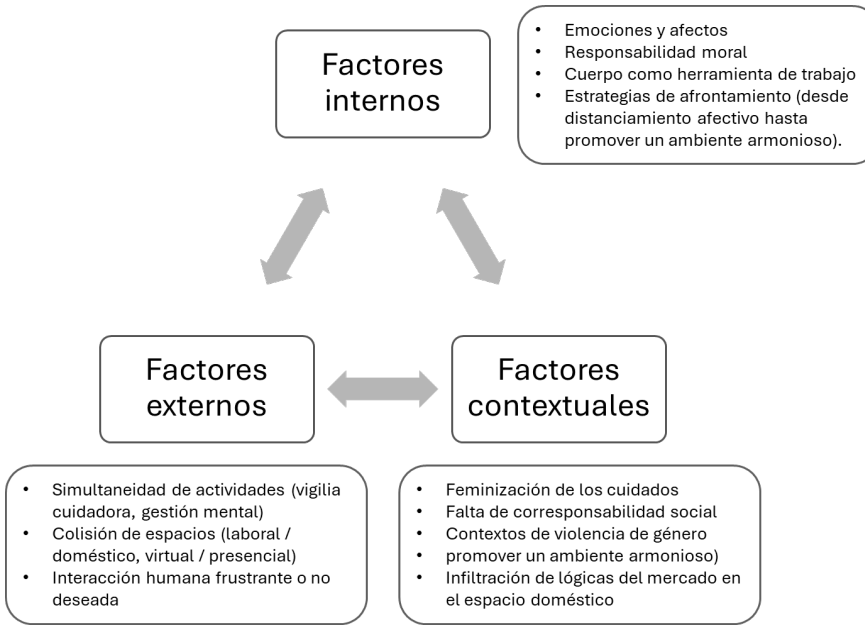
---

23 STPS, *Guía de referencia de la NOM-035-STPS-2018* (Ciudad de México: STPS, 2022), 13.

24 José M. Rosas-Navarro, *et al.*, "Association between Burnout Syndrome and Medical Training by Specialty in First-Year Residents", *Salud Mental*, no. 5 (2020), 227-233.

Así, muestra que la intensificación del cuidado no es un atributo individual, sino el resultado de una configuración relacional y multidimensional que incide directamente en la autonomía, el desgaste y la experiencia de quienes cuidan. Se presenta un modelo analítico organizado en tres ejes interrelacionados: factores internos (recursos afectivos y cognitivos de las personas), factores externos (características estructurales del trabajo de cuidados) y factores contextuales (específicos del entorno social).

Figura 1. Modelo analítico de la carga mental para pensar el trabajo de cuidado



Fuente: Elaboración propia.

Aun con sus limitaciones, el modelo analítico inspirado en la carga mental ofrece una base sólida para visibilizar estos cruces, identificar los mecanismos de intensificación y avanzar hacia un marco metodológico que logre captar la complejidad del tiempo de cuidados en su dimensión más profunda, como *tiempo de vida, de la experiencia generizada abocada al cuidado*.

CONCLUSIONES

A lo largo del artículo se ha argumentado la existencia de mecanismos que intensifican la apropiación de la autonomía mental en la organización del trabajo de cuidados. A partir de la carta de Juana y los testimonios vivos de mujeres migrantes, encontramos resonancias entre las experiencias de explotación en el siglo XIX y las configuraciones contemporáneas. Si bien no se trata de equivalencias históricas, se observa la persistencia de un régimen que intensifica la apropiación del tiempo de vida y la autonomía mental de quienes cuidan. Por ello, es necesario problematizar la conceptualización del tiempo y de las cargas de trabajo que pasan desapercibidas en las herramientas convencionales de medición de los cuidados. Sólo de esta forma se puede comprender la justa magnitud de la desigual distribución del trabajo de cuidados.

Si bien las encuestas de uso del tiempo han sido fundamentales para visibilizar la magnitud del trabajo no remunerado y su contribución a la economía, su énfasis en el tiempo cronológico tiende a subrepresentar la intensidad real de estas actividades. La simultaneidad, la gestión mental, la responsabilidad moral y la disponibilidad permanente que caracterizan los cuidados escapan, en gran medida, a los registros lineales, produciendo una forma de injusticia epistémica que invisibiliza la profundidad del desgaste implicado.

La propuesta que aquí planteo es ampliar nuestros enfoques metodológicos de modo que articulen la medición cuantitativa del tiempo con aproximaciones cualitativas capaces de captar su dimensión subjetiva, relacional y situada. En particular, sostengo que la incorporación de categorías como la intensidad del trabajo y la autonomía mental permite enriquecer el análisis del trabajo de cuidados, al hacer visibles los factores que aceleran el desgaste y complejizan la experiencia de quienes cuidan. El modelo analítico de la carga mental resulta especialmente útil al destacar la interacción entre las exigencias de las tareas, los recursos cognitivos y emocionales disponibles, y las condiciones contextuales en las que estas se realizan.

Por un lado, los cuidados aparecen como actividades trabajo-intensivas cuya representación exclusiva en términos de tiempo

cronológico resulta insuficiente. Reconocer su carácter simultáneo, superpuesto y emocionalmente cargado permite no sólo comprender mejor su impacto en la salud mental y en la organización intrahogar, sino también abrir un campo de reflexión crítica sobre las formas en que se sostiene la vida en condiciones de desigualdad. Por otro lado, la presencia de las mujeres en los trabajos de cuidados se debe analizar en contextos de superposición de actividades, como son los tiempos de transporte y movilidad espacial. De igual modo, la superposición del espacio virtual y el presencial, derivado del uso de tecnologías de comunicación y la masificación de su utilización —especialmente importantes en contextos migratorios—, expande el repertorio interactivo de los cuidados de formas que antes no se concebían.

Por último, el trabajo de cuidados se realiza de manera sistemática en contextos adversos, atravesados por la escasez de recursos materiales, emocionales y temporales, así como por la ausencia o insuficiencia de apoyos institucionales. Cuidar se vuelve una experiencia extenuante y, en muchos casos, violenta; como señalan Garfias y Vasil'eva, "la única manera de cuidar significa descuidarse y sacrificarse a sí misma".[25] Desde una perspectiva marxista, la reproducción de la fuerza de trabajo se sostiene sobre condiciones que erosionan sistemáticamente su propia base, comprometiendo la posibilidad misma de su reposición. En otras palabras, se supera con creces la noción de crisis de cuidados, configurando una "crisis de reproducción social" a gran escala.

Estas coordenadas permiten comprender los cuidados en clave de una "interdependencia asimétrica"; es decir, relaciones en las que la responsabilidad de sostener la vida no se distribuye de manera equitativa, sino que recae de forma desproporcionada sobre quienes cuidan, intensificando su carga de trabajo, su disponibilidad temporal y su implicación emocional, incluso fuera de la jornada convencional.

El modelo propuesto a partir de los estudios de la carga mental va más allá de una descripción de la experiencia del cuidado como

25 Margarita Garfias y Jana Vasil'eva, *24/7: De la reflexión a la acción...*, 33.

fenómeno relacional. Permite politizarla, al evidenciar que la sobrecarga no es un déficit individual, sino el resultado de una organización social que distribuye de manera desigual las condiciones de sostener la vida. Así, esta aproximación ofrece claves analíticas para estudiar los cuidados desde una perspectiva interseccional, situada y ética, para repensar su lugar en la construcción material del bienestar social, subrayando tanto su centralidad como su potencial transformador.

No hay nada más radical que colocar la vida en el centro. La postura que aquí se sostiene apuesta por una reconfiguración profunda de nuestras categorías de valor, de nuestras herramientas analíticas y de los horizontes políticos desde los cuales pensamos la organización social. En este sentido, el cuidado no debe reducirse a un imperativo ético, sino reconocerse como una condición estructural para sostener la habitabilidad del mundo.

REFERENCIAS

Adam, Barbara. "Modern Times: The Technology Connection and Its Implications for Social Theory", *Time & Society*, no. 2 (1992).

Adam, Barbara. "The Gendered Time Politics of Globalization: Of Shadowlands and Elusive Justice", *Feminist Review*, no. 1 (2002).

Álvarez, Juana. "Esclava negra solicita libertad". En Beatriz Rossells. *Las mujeres en la historia de Bolivia: Imágenes y realidades del siglo XIX*. La Paz: Anthropos, 2001.

Arquer, María Isabel de. *NTP 534: Carga mental de trabajo: factores*. Madrid: INSHT.

Burke, Ronald J., Parbudyal Singh y Lisa Fiksenbaum. "Work Intensity: Potential Antecedents and Consequences", *Personnel Review*, no. 3 (2010).

Carrasco, Cristina. "El tiempo más allá del reloj: las encuestas de uso del tiempo revisitadas", *Cuadernos de Relaciones Laborales*, no. 2 (2016).

Díaz Lozano, Juliana A. y Mariano Féliz. "Reproducción de la vida, superexplotación y organización popular en clave feminista: una

lectura desde Argentina", *Cuestiones de Sociología*, no. 23 (2020). https://doi.org/10.24215/23468904e101

Domínguez Amorós, Marius. "Lecciones aprendidas en la medición de los tiempos de cuidados". En *Miradas latinoamericanas a los cuidados*, ed. Karina Batthyány. Buenos Aires: Clacso, 2020.

Federici, Silvia. *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2018.

Folbre, Nancy. *Cuantificación del cuidado: problemas de diseño y armonización en las encuestas sobre uso del tiempo*. Ciudad de México: CEEG y ONU Mujeres, 2021.

Fraser, Nancy. *Los talleres ocultos del capital. Un mapa para la izquierda*, Madrid: Traficantes de Sueños, 2020.

Garfias, Margarita y Jana Vasil'eva. *24/7: De la reflexión a la acción, por un México que cuida*. Ciudad de México: Fundación Friedrich Ebert Stiftung, 2020.

Green, Francis. "It's Been a Hard Day's Night. The Concentration and Intensification of Work in Late Twentieth-Century Britain", *British Journal of Industrial Relations*, no. 1 (2001).

Guillaumin, Colette. "Práctica del poder e idea de naturaleza". En ed. Ochy Curiel y Jules Falquet. *El patriarcado al desnudo: tres feministas materialistas: Colette Guillaumin, Paola Tabet, Nicole-Claude Mathieu.* Madrid: Brecha Lésbica, 2005.

Leccardi, Carmen. "Tiempo y construcción biográfica en la 'sociedad de la incertidumbre': reflexiones sobre las mujeres jóvenes", *Nómadas*, no. 16 (2002).

Marx, Karl. *El capital. Crítica de la economía política*. México: Siglo XXI, 2000.

Rosas-Navarro, José M., *et al*. "Association between Burnout Syndrome and Medical Training by Specialty in First-Year Residents", *Salud Mental*, no. 5 (2020).

Sánchez Garduño, David Arturo, "En el espejo de mis vínculos. Experiencias de mujeres migrantes latinoamericanas cuidando transnacionalmente desde México", tesis doctoral. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2024. https://mora.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1018/808

STPS. *NOM-035-STPS-2018, Factores de riesgo psicosocial en el trabajo: identificación, análisis y prevención*. Ciudad de México: STPS, 2018.

———. *Guía de referencia de la NOM-035-STPS-2018*. Ciudad de México: STPS, 2022.

David Arturo Sánchez Garduño

Psicólogo, especialista en estudios de género y políticas de cuidado, maestro en estudios sobre migración y doctor en estudios del desarrollo latinoamericano. Es profesor en la FES Aragón y en la Universidad Iberoamericana. Sus líneas de investigación son desigualdades interseccionales, movilidad humana y trabajo de cuidados. Contacto: dsanchez@institutomora.edu.mx ORCID: https://orcid.org/0009-0007-2648-3281

FORO SOCIAL

TZINTLI VELÁZQUEZ PACHECO
IRLANDA DEL NORTE

CRÍTICA EPISTEMOLÓGICA DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA Y EMERGENCIA DEL PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO

RESUMEN

Este artículo propone una genealogía crítica de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) con el fin de examinar sus condiciones históricas de posibilidad y, especialmente, el régimen de universalidad que ha estructurado su configuración moderna. Lejos de entender la DSI únicamente como un conjunto de principios normativos, se la analiza como un dispositivo eclesial de producción y administración del saber social cristiano, marcado por procesos de centralización epistémica, traducción cultural y homologación con racionalidades políticas modernas. La hipótesis sostiene que la transición hacia el denominado Pensamiento Social Cristiano (PSC) no constituye una mera ampliación temática ni un reajuste metodológico, sino una mutación en la gramática epistemológica que regula la relación entre fe e historia.

El trabajo identifica tres patologías estructurales del campo teológico-social contemporáneo —dogmatización, clericalismo epistémico y domesticación del pensamiento crítico— como

Recepción: 23/02/2026. Aprobación: 03/05/2026

síntomas de una universalidad administrada que tiende a neutralizar el conflicto y a subordinar las pluralidades contextuales a una instancia central de legitimación. A partir de un diálogo con perspectivas críticas, se argumenta que la universalidad eclesial debe ser repensada no como atributo previo garantizado por la autoridad doctrinal, sino como horizonte relacional, conflictivo y siempre provisional.

En este marco, el PSC emerge como un espacio epistémico situado y abierto, donde el discernimiento histórico sustituye al paradigma deductivo de aplicación doctrinal, y donde la verdad social cristiana se construye en el entrecruce de memorias, luchas y experiencias subalternizadas.

Palabras claves: *Clericalismo epistémico, discernimiento histórico, Doctrina Social de la Iglesia, Pensamiento Social Cristiano, universalidad administrada; universalidad eclesial, Teología social crítica.*

ABSTRACT

This article proposes a critical genealogy of the Social Doctrine of the Church in order to examine its historical conditions of possibility and, especially, the regime of universality that has structured its modern configuration. Far from understanding the DSI solely as a set of normative principles, it is analyzed as an ecclesial device for the production and administration of Christian social knowledge, marked by processes of epistemic centralization, cultural translation and homologation with modern political rationalities. The hypothesis maintains that the transition towards the so-called Christian Social Thought does not constitute a mere thematic expansion or a methodological readjustment, but rather a mutation in the epistemological grammar that regulates the relationship between faith and history.

The work identifies three structural pathologies of the contemporary theological-social field —dogmatization, epistemic clericalism and domestication of critical thinking— as symptoms of an administered universality that tends to neutralize conflict

and subordinate contextual pluralities to a central instance of legitimation. Based on a dialogue with critical perspectives, it is argued that ecclesial universality must be rethought not as a prior attribute guaranteed by doctrinal authority, but as a relational, conflictive and always provisional horizon.

In this framework, Christian Social Thought emerges as a situated and open epistemic space, where historical discernment replaces the deductive paradigm of doctrinal application, and where Christian social truth is built at the intersection of memories, struggles and subalternized experiences.

Key words: *Christian Social Thought, Critical social theology, ecclesial universality, epistemic clericalism, historical discernment, managed universality; Social Doctrine of the Church.*

INTRODUCCIÓN

En un contexto global marcado por mutaciones tecnopolíticas, desplazamientos culturales y crisis ecológicas de alcance planetario, la relación entre cristianismo y sociedad ha dejado de ser un asunto exclusivamente pastoral o moral para convertirse en una cuestión de índole epistemológica. La pregunta por el lugar del cristianismo en el mundo contemporáneo no puede resolverse ya mediante simples actualizaciones discursivas o apelaciones a una tradición normativa; exige, más bien, una reconsideración radical de los modos en que el saber social cristiano ha sido históricamente configurado, administrado y legitimado.[1]

En este confín, la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) se presenta como el principal dispositivo institucional mediante el cual la Iglesia

1 ¿Se puede hablar de una crisis de sentido, crisis de institucionalidad? Los nuevos escenarios éticos y culturales, así como la crisis de legitimidad, revelan que ante el surgimiento de violencias estructurales han de surgir también sensibilidades, éticas y teológicas, que den cuenta de las transformaciones sociales y propongan análisis, respuestas y modos de existencia; incluso, más allá de la teoría. Sobre la relación entre crisis de sentido, transformaciones sociales y reconfiguración del pensamiento teológico en clave latinoamericana, puede verse Juan Carlos Scannone, *La teología del pueblo: Raíces teológicas del papa Francisco* (Santander: Sal Terrae, 2017).

ha articulado su reflexión sobre la sociedad moderna. Sin embargo, la DSI no puede ser comprendida únicamente como un conjunto de principios morales o como un repertorio de enseñanzas magisteriales. Su emergencia y consolidación deben leerse también como parte de una economía del saber eclesial que, al tiempo que buscaba responder a los conflictos sociales de la modernidad, instituyó formas específicas de autoridad epistémica, centralización discursiva y administración de la universalidad.

La universalidad eclesial, en este sentido, no aparece simplemente como un atributo teológico o como una nota constitutiva de la Iglesia, sino como una forma históricamente mediada de producción y gestión del saber social cristiano. Se manifiesta, así, como un dispositivo de sentido tejido con materiales históricos y decisiones contingentes, donde la pretensión de totalidad descansa sobre capas superpuestas de mediaciones culturales, omisiones selectivas y operaciones de traducción, como si la catolicidad fuese una bóveda simbólica cuya estabilidad depende tanto de lo que afirma como de aquello que, con silenciosa disciplina, mantiene fuera de escena. Esta universalidad ha sido, en buena medida, una universalidad administrada: un régimen de enunciación que, bajo la pretensión de ofrecer orientaciones para todos los contextos, ha tendido a homogenizar experiencias, neutralizar conflictos y subordinar las pluralidades locales a una instancia central de legitimación doctrinal.

En las últimas décadas, sin embargo, diversos procesos eclesiales, teológicos y sociopolíticos han puesto en evidencia los límites de este modelo. La irrupción de teologías contextuales, el protagonismo de movimientos sociales de inspiración cristiana, las transformaciones del magisterio latinoamericano y los llamados contemporáneos a la sinodalidad han abierto un campo de tensiones que desborda los marcos tradicionales de la DSI. En este escenario comienza a perfilarse lo que aquí denominamos Pensamiento Social Cristiano (PSC), no simplemente como una ampliación temática de la DSI, sino como un espacio epistémico emergente, plural y transdisciplinar, capaz de alojar formas de saber social cristiano que exceden los dispositivos magisteriales clásicos.

Este artículo propone, en consecuencia, una genealogía crítica de la DSI que permita comprender sus condiciones de posibilidad, sus operaciones de universalización y sus efectos epistemológicos. No se trata de una impugnación externa o meramente ideológica, sino de un ejercicio de discernimiento interno que busca iluminar las tensiones constitutivas del campo social cristiano. A partir de esta lectura genealógica, se esboza la emergencia del PSC como una reconfiguración del saber social cristiano en clave relacional, contextual y sinodal.

La hipótesis que orienta este trabajo sostiene que la transición de la DSI al PSC no es simplemente un desplazamiento temático o metodológico, sino una mutación en el régimen de universalidad eclesial, que propone pasar del modelo administrado y centralizado hacia una universalidad relacional, performativa y polifónica. Esta mutación, lejos de suponer una ruptura con la tradición, puede interpretarse como una intensificación de su dinamismo histórico y de su vocación encarnada. No se trata, por tanto, de abandonar la universalidad, sino de despojarla de sus ropajes imperiales para devolverla al temblor humilde de la comunión histórica.

Nos centraremos en la reconstrucción genealógica de la DSI y en el análisis de la universalidad eclesial como problema epistemológico. De este modo, el artículo se ofrece como una unidad argumentativa autónoma, centrada en la crítica de los dispositivos de universalización del saber social eclesial y en la necesidad de su reconfiguración.

Este trabajo se desarrolla desde una perspectiva genealógico-crítica e interdisciplinar. La aproximación genealógica, inspirada en tradiciones contemporáneas de crítica histórica y epistemológica, no busca reconstruir linealmente el desarrollo doctrinal de la DSI ni ofrecer una historia exhaustiva de sus formulaciones, sino interrogar las condiciones históricas y eclesiales que han configurado sus regímenes de autoridad, sus formas de universalización y los criterios de legitimidad del saber social cristiano. En este sentido, el análisis se concentra menos en la validez doctrinal de determinados contenidos que en las mediaciones epistemológicas, culturales e institucionales que han permitido su consolidación como discurso normativo dentro del campo eclesial.

Al mismo tiempo, el artículo asume una perspectiva hermenéutica y crítica que dialoga con aportaciones provenientes de la teología de la liberación, las epistemologías feministas, los enfoques decoloniales y algunas corrientes contemporáneas de filosofía política y teología social. Más que proponer una sustitución de la tradición doctrinal por nuevos paradigmas teóricos, el texto intenta problematizar las mediaciones históricas desde las cuales la universalidad eclesial ha sido formulada y ejercida, explorando así las condiciones de emergencia del denominado Pensamiento Social Cristiano como un espacio epistémico más abierto a la historicidad, al conflicto y al discernimiento contextual.

LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA: GÉNESIS, NATURALEZA Y TENSIONES INTERNAS

La DSI surge en el contexto de la modernidad europea del siglo XIX como respuesta a los nuevos desafíos sociales generados por la cuestión obrera, el capitalismo industrial y el debilitamiento del poder temporal eclesial. La Encíclica *Rerum Novarum* (1891) de León XIII inaugura una tradición magisterial que ha buscado articular, desde las entrañas de la fe cristiana, principios éticos con el análisis lúcido y comprometido de los dolores y desafíos del cuerpo social. A lo largo del siglo XX, esta doctrina ha ido consolidando un corpus doctrinal relativamente sistemático, cuya estructura se apoya en principios permanentes como la dignidad de la persona humana, el bien común, la subsidiariedad y la solidaridad (pilares fundamentales), así como en la destinación universal de los bienes, participación, justicia social y el cuidado de la creación (principios complementarios).[2]

Sin embargo, desde sus albores, la DSI ha oscilado entre dos polos en tensión: por un lado, su vocación profética de denuncia y anuncio, en ocasiones luminosa; por otro, su enraizamiento en una

2 Pontificio Consejo "Justicia y Paz", *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* (Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004), "Los principios de la dsi," n. 160 y ss. Una aproximación que puede leerse como un ejercicio incipiente de relectura del psc dentro del marco de la dsi se encuentra en José Sols Lucía, *Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI: A partir de la encíclica* Caritas in Veritate (Santander: Sal Terrae, 2011).

racionalidad que muchas veces ha estado determinada por formas eurocéntricas, clericales o, incluso, funcionales al *statu quo*. Aunque no ha estado exenta de silencios estructurales —lagunas dolientes y ecos reprimidos— frente a formas complejas de dominación, especialmente, aquellas derivadas del colonialismo, del patriarcado o del sistema económico global.[3]

En este sentido, las tensiones internas de la DSI no son anecdóticas ni meramente hermenéuticas, sino profundamente estructurales: su dificultad para integrar el pluralismo cultural, su escasa autocrítica institucional, así como una antropología implícita que —aunque pretendidamente universal— ha sido históricamente masculina, blanca, occidental y clerical.[4] La DSI, pese a ser portadora de grandes intuiciones éticas, también ha sido víctima de un cierto "encierro doctrinal", un cerco de certezas y definiciones, que ha impedido que su potencia crítica se despliegue en toda su radicalidad.

---

3 Juan Carlos Scannone, "La irrupción del pobre en América Latina como hecho de vida y libertad," *Stromata*, no. 2 (2019), 53-66; Leonardo Boff, Teología desde el lugar del pobre (Santander: Sal Terrae, 1986), sobre todo, la sección "Reinventar la Iglesia en la base como Pueblo de Dios", capítulo 2, "La misión de la Iglesia en América Latina: Ser el 'buen samaritano'", 45 y ss.; Franz J. Hinkelammert, *El sujeto y la ley: El retorno del sujeto reprimido* (La Habana: Editorial Caminos, 2006), en donde el autor propone una crítica profunda a la racionalidad moderna y sus implicaciones en la construcción del sujeto cohesionado a partir del control simbólico.

4 Joerg Rieger, *Globalization and Theology* (Nashville: Abingdon Press, 2010), donde el autor critica los supuestos de universalidad teológica y pone en evidencia algunos intereses específicos de fondo ligados al poder institucional, político, económico y cultural; además, Joerg Rieger, *Theology in the Capitalocene: Ecology, Identity, Class, and Solidarity* (Minneapolis: Fortress Press, 2022), el autor examina cómo las estructuras de poder globales, con especial atención al capitalismo neoliberal, moldean no sólo las economías, sino también las identidades, las relaciones sociales y las prácticas religiosas, por lo que propone una "teología de la solidaridad profunda" que, militante y colectivamente, se interesa de manera honesta y radical por las intersecciones de clase, género, raza y ecología, a la par que desafia las narrativas dominantes que presentan estas categorías con pretensiones universales y neutrales; en esta misma orientación, Emilce Cuda, *Para leer a Francisco. Teología, ética y política* (Buenos Aires: Manantial, 2021), analiza críticamente los límites estructurales de la dsi, particularmente, en su incapacidad para integrar y suscitar el pluralismo cultural, su débil —casi pudorosa— capacidad autocrítica y su matriz antropológica implícita, que ha sido históricamente configurada desde un horizonte que, lamentablemente, no sorprende: el de un sujeto varón, blanco, occidental y eclesialmente institucionalizado. Pero no todo es fatalismo, sino umbral; punto de partida para imaginar y reclamar una reapropiación situada de la dsi desde los márgenes sociales, culturales y geográficos del Sur Global. Se puede percibir, luminosidad fértil, el camino hacia un pensamiento social cristiano plural y epistémicamente más honesto.

DEL PARADIGMA DOCTRINAL AL HORIZONTE DEL DISCERNIMIENTO: DIFERENCIAS FUNCIONALES Y EPISTEMOLÓGICAS ENTRE DSI Y PSC

En años recientes, la relación entre la DSI y el PSC ha comenzado a ocupar un lugar cada vez más visible en distintos debates académicos y eclesiales. Aunque con frecuencia ambas expresiones siguen utilizándose de manera prácticamente equivalente —sobre todo, cuando el PSC es entendido como una formulación más amplia o pedagógica de la tradición social católica—, diversos autores han insistido en la necesidad de distinguir sus funciones y sus supuestos epistemológicos.[5] En algunos desarrollos contemporáneos, particularmente en ámbitos latinoamericanos vinculados a la recepción crítica de la doctrina social, el PSC empieza a perfilarse como un espacio de reflexión más abierto a las mediaciones históricas, culturales y sociales que exceden el marco estrictamente magisterial.[6]

Esta discusión adquirió especial relevancia tras el Concilio Vaticano II y encontró un punto de inflexión en las teologías de la liberación, la teología del pueblo y otros enfoques críticos que cuestionaron la suficiencia de los esquemas deductivos clásicos para pensar la relación entre Evangelio e historia. Más recientemente, las discusiones en torno a la sinodalidad, la crítica al clericalismo y las epistemologías contextuales han contribuido también a desplazar parte del discurso social cristiano hacia formas de discernimiento

---

5 *Cfr.* José Sols Lucía, *Pensamiento social cristiano…, y José Sols Lucia, Cinco lecciones de pensamiento social cristiano* (Madrid: Trotta, 2013). Este último texto resulta particularmente relevante para el presente análisis, en la medida en que introduce de forma explícita la noción de "pensamiento social cristiano" en diálogo con la tradición de la doctrina social de la Iglesia. Aunque no constituye un tratado sistemático sobre el estatuto epistemológico del psc, ni desarrolla una metodología propia para su comprensión, sí ofrece una delimitación conceptual del término y sugiere una distinción incipiente respecto de la DSI. En ese sentido, su aporte es más introductorio y pedagógico que teórico-epistemológico, pero resulta clave por su uso temprano y explícito de la categoría.

6 *Cfr.* Carlos Arboleda Mora, "Epistemología de la nueva Doctrina Social de la Iglesia", *Franciscanum: Revista de las Ciencias del Espíritu*, no. 156 (julio-diciembre 2011), 17-49; y Cuda, *Para leer a Francisco*.

histórico y construcción colectiva de sentido, menos centradas exclusivamente en la formulación doctrinal.[7]

El presente trabajo se inscribe en este horizonte de discusión, aunque propone una lectura específica: la diferencia entre DSI y PSC no puede reducirse únicamente a una ampliación temática o metodológica. Lo que aquí se intenta mostrar es que dicha transición remite, más profundamente, a una transformación en el modo de concebir la universalidad eclesial y la producción misma del saber social cristiano. Desde esta perspectiva, el PSC no aparece simplemente como una nueva denominación disciplinar, sino como una reconfiguración del vínculo entre fe, historia y discernimiento social.

La diferencia entre la DSI y el PSC, como ya hemos señalado, no puede resolverse adecuadamente en el plano de las etiquetas disciplinares ni en una mera contraposición de enfoques pastorales. Lo que está en juego es una divergencia más profunda en el modo de concebir la función del saber cristiano en lo social y en el estatuto mismo de su producción.

Desde una perspectiva funcional, la DSI ha operado históricamente como un corpus magisterial de orientación normativa, destinado a ofrecer criterios relativamente estables para la acción social de la Iglesia y de los fieles. Su racionalidad responde, en buena medida, a la lógica de la enseñanza; es decir, formular principios, clarificar juicios y orientar conductas en continuidad con una tradición doctrinal que busca preservar su coherencia interna. El PSC, en cambio, no se define primariamente como instancia normativa ni como prolongación directa del magisterio, sino como un espacio reflexivo crítico, no necesariamente institucionalizado, que se devela allí donde la fe cristiana se ve forzada a pensar su responsabilidad histórica en contextos de conflictividad, exclusión y mutación acelerada de los marcos sociales.

---

7 Puede verse, por ejemplo, Jaisy A. Joseph, "Ecclesiology via Ethnography: Studying the Church through a Discernment of Concrete Ecclesial Life", *Theological Studies*, no. 4 (2024), 567-589; Jos Moons, "A Comprehensive Introduction to Synodality: Reconfiguring Ecclesiology and Ecclesial Practice", *Rocznik Teologiczny* (2022); Francisco de Aquino Júnior, "La sinodalidad como 'dimensión constitutiva de la Iglesia'", *Revista Latinoamericana de Teología*, no. 115 (2022), 15–27; y José Ignacio González Faus, "Sinodalidad eclesial: Importancia, problemas, sugerencias", *Razón y Fe*, no. 1454 (2021), 335-343.

Esta diferencia funcional remite, inevitablemente, a una divergencia epistemológica más honda. Mientras la DSI se ha articulado mayoritariamente desde una antropología filosófico-teológica de raigambre clásica y desde un esquema deductivo —que parte de principios generales para su aplicación a situaciones concretas—, el PSC se configura desde una lógica inversa y, como ya hemos mencionado, más porosa, pues comienza en la densidad de la experiencia histórica, en las escisiones de la realidad social, en los conflictos que resisten ser resueltos por categorías previamente estabilizadas. No se trata, por tanto, de "aplicar" el Evangelio a la historia como si esta fuera un mero campo de verificación secundaria de verdades ya dadas, sino de asumir la historia misma como instancia que interroga, desplaza y reconfigura la inteligencia creyente del Evangelio y de sus mediaciones sociales. La praxis histórica, marcada por conflictos, sufrimientos y luchas por la dignidad, no aparece como un apéndice pastoral del discurso teológico, sino como un momento constitutivo del proceso de conocimiento. Tal desplazamiento supone reconocer que el saber teológico-social nace en un movimiento de ida y vuelta entre fe y realidad, en una dialéctica en la que la experiencia histórica no sólo recibe sentido, sino que también lo produce, lo tensa y lo purifica.

Como ha subrayado Clodovis Boff, la teología crítica no comienza en conceptos abstractos, sino en una opción práctica situada, desde la cual se reorganiza el acto mismo de conocer: la realidad histórica se convierte así en lugar hermenéutico y criterio de verificación, obligando a la teología a exponerse a la intemperie de la praxis y a dejarse afectar por aquello que desestabiliza sus categorías heredadas. Discernir no es aplicar, sino dejarse descentrar, permitir que el Evangelio sea comprendido de nuevo allí donde la historia hiere, resiste y clama.[8]

La distinción puede formularse, entonces, como una diferencia de paradigma. Se trataría, así, del paso de un paradigma de autoridad

8 *Cfr.* Clodovis Boff, "Epistemología y método de la teología de la liberación", en *Mysterium liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, ed. Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (Madrid: Trotta, 1990), 79-113.

doctrinal a un paradigma de discernimiento histórico. En el primero, el saber social cristiano tiende a organizarse como una arquitectura conceptual relativamente cerrada, orientada a ofrecer respuestas antes de que las preguntas irrumpan con toda su aspereza. En el segundo, la pregunta precede a la respuesta, el acontecimiento desborda los marcos heredados y la verdad no se administra como posesión, sino que se busca vigorosamente, se contrasta en común y se deja afectar por aquello que resiste ser integrado sin resto. Se trata de un desplazamiento desde la lógica de la enseñanza hacia la lógica de la escucha, desde la normatividad abstracta hacia una mediación simbólica y práctica que asume la fragilidad del creer en la historia.[9]

Este tránsito no implica una descalificación de la tradición doctrinal ni una defección frente a la herencia magisterial, sino su exposición deliberada al tiempo, a las preguntas inéditas y a los rostros concretos que la interpelan. En esta topología conceptual, el PSC no se presenta como una "doctrina alternativa", sino como un lugar epistémico abierto, dinámico y atravesado por tensiones, donde confluyen fuentes eclesiales, memorias populares, saberes ancestrales, lecturas interculturales del Evangelio y epistemologías históricamente subalternizadas. Su pretensión no es clausurar el sentido, sino allanar condiciones de horizonte de significatividad para una praxis cristiana capaz de responder —sin cinismo ni ingenuidad— a las luchas por la justicia y a los procesos colectivos de producción de sentido en contextos marcados por la colonialidad del poder y la asimetría epistémica.[10]

En esta escena del pensar, el PSC puede leerse no como una simple ampliación temática de la DSI, sino como un dispositivo crítico de descentramiento, que reinscribe el saber cristiano-social en las mediaciones históricas concretas y en la intemperie de la praxis,

---

9 *Cfr.* Michel de Certeau, *La debilidad de creer* (Buenos Aires: Katz, 2006).

10 *Cfr.* Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, ed. Edgardo Lander (Buenos Aires: Clacso, 2000), 201-246; Sandra Harding, *Sciences from Below: Feminisms, Postcolonialities, and Modernities* (Durham: Duke University Press, 2008), especialmente, la sección 2.4, "Women as Subjects of History and Knowledge", 101, y el capítulo 3, "Interrogating tradition: challenges and possibilities", 173.

allí donde la fe se ve obligada a pensar con las manos sucias de historia y con una lucidez que no renuncia a la compasión.

CRISIS CONTEMPORÁNEA DEL DISCURSO SOCIAL ECLESIAL: DOGMATIZACIÓN, CLERICALISMO EPISTÉMICO Y DOMESTICACIÓN DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

La configuración contemporánea del campo teológico-social se encuentra atravesada por una serie de patologías estructurales que comprometen gravemente su capacidad crítica, su fecundidad histórica y su fidelidad evangélica. Entre ellas, destacan tres fenómenos interrelacionados, aunque analíticamente distinguibles: la dogmatización del discurso social cristiano, el clericalismo epistémico y la progresiva domesticación del pensamiento crítico. Éstos no constituyen meros excesos circunstanciales, sino lógicas de funcionamiento que tienden a clausurar el conflicto, a neutralizar la pregunta y a desactivar la potencia transformadora del cristianismo en el espacio público.

Dogmatización: la petrificación del discernimiento

La dogmatización consiste en la absolutización ahistórica de formulaciones doctrinales surgidas en contextos determinados, posteriormente, elevadas a criterios normativos inmutables. En el ámbito del pensamiento social eclesial, este fenómeno se traduce en la conversión de principios históricos en axiomas intocables, impermeables a la complejidad de las mutaciones culturales, políticas y antropológicas contemporáneas. Lo que originalmente fue mediación prudencial se transmuta así en código cerrado; lo que nació como discernimiento situado se convierte en repetición formal, con pretensiones de universalización.

Este proceso no sólo empobrece la inteligencia teológica, sino que traiciona la lógica misma de la tradición cristiana, entendida, como ya resaltaba Yves Congar, no como conservación estática,

sino como fidelidad dinámica bajo el signo del tiempo[11]. La dogmatización, en este sentido, no protege la verdad del Evangelio: la soterra bajo el peso de una falsa seguridad doctrinal, incapaz de exponerse a la intemperie de la historia.

Clericalismo epistémico: monopolio del decir legítimo

Más grave aún es el fenómeno del clericalismo epistémico, entendido como la concentración del derecho a producir, validar y autorizar el saber teológico-social en manos de instancias clericales o institucionales específicas. No se trata únicamente de un problema de poder eclesial, sino de una estructura cognitiva que define quién puede hablar, desde dónde y con qué legitimidad sobre lo social desde la fe.

Este modelo, profundamente marcado por matrices patriarcales, jerárquicas y eurocéntricas, ha operado históricamente como un dispositivo de exclusión simbólica, relegando a mujeres, laicos, pueblos indígenas, comunidades afrodescendientes, sujetos empobrecidos y disidencias sexo-genéricas al estatuto de meros "destinatarios" del discurso moral, pero no de sujetos epistémicos activos. Tal lógica contradice frontalmente tanto el *sensus fidei* del Pueblo de Dios como la eclesiología conciliar y sinodal.[12]

Las críticas a este monopolio epistémico han sido persistentes y plurales. Desde la teología feminista; por ejemplo, Elisabeth Schüssler Fiorenza ha mostrado cómo el clericalismo reproduce una hermenéutica "kyriarcal" que deforma la memoria cristiana y silencia voces subalternas,[13] y, por su parte, Ada María Isasi-Díaz lo enriquece proponiendo una reconfiguración de quién puede producir teología, así como el desmantelamiento de la autoridad clerical como

---

11 *Cfr.* Yves Congar, *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia* (Salamanca: Sígueme, 2014). Especialmente el capítulo 2, "Condiciones de una reforma sin cisma", 195 y ss.

12 Francisco, *Evangelii Gaudium* (Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2013), nn. 102-104.

13 Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation* (Nueva York: Crossroad, 1993). Particularmente, las secciones 15, "Patriarchal Structures and the Discipleship of Equals", 211, y la 18, "The Silenced Majority Moves into Speech", 249.

único locus del saber, insistiendo, sobre todo, en la praxis comunitaria como fuente epistemológica.[14]

La teología del pueblo —en autores como Lucio Gera, Rafael Tello y Juan Carlos Scannone— ha insistido, asimismo, en el protagonismo cognitivo del pueblo creyente, portador de una racionalidad sapiencial irreductible a la mediación clerical.[15]

Domesticación del pensamiento crítico: neutralizar el conflicto

La tercera patología, estrechamente ligada a las anteriores, es la domesticación del pensamiento crítico. Ésta se manifiesta en la tendencia a convertir la reflexión social cristiana en un discurso conciliador, pastoralmente correcto, pero políticamente inofensivo. El conflicto —constitutivo de la historia— es reinterpretado como anomalía; la denuncia profética, como radicalismo incómodo; la memoria de las víctimas, como exceso retórico.

Tal domesticación opera tanto en espacios eclesiales como académicos, donde se privilegia el consenso anodino y se evita toda confrontación con las estructuras de pecado, con las lógicas de exclusión, despojo y muerte que atraviesan el orden global. Frente a ello, Johann Baptist Metz recordó que la fe cristiana, en su núcleo, es memoria peligrosa; esto es, memoria que desestabiliza, que incomoda, que impide la reconciliación prematura con un mundo injusto.[16] En esta configuración, las teologías decoloniales, indígenas y afrodescendientes han

---

14 Ada María Isasi-Díaz, *Mujerista Theology: A Theology for the Twenty-First Century* (Maryknoll, Orbis Books, 1996). Especialmente, los capítulos "Mujerista Theology: A challenge to traditional theology", 59, y "La palabra de dios en nosotras - The word of God in us", 148.

15 *Cfr.* Juan Carlos Scannone, "La irrupción del pobre y la lógica de la gratuidad", en *Irrupción del pobre y quehacer filosófico: Hacia una nueva racionalidad*, ed. Juan Carlos Scannone y Marcelo Perine (Buenos Aires: Bonum, 1993); Juan Carlos Scannone, *La teología del pueblo. Raíces teológicas del Papa Francisco* (Santander: Sal Terrae, 2012), 63–92; Rafael Tello, "El pueblo fiel como sujeto de la evangelización," en *El catolicismo popular en la Argentina*, ed. Lucio Gera, *et al.* (Buenos Aires: Guadalupe, 1974), 83–110.

16 *Cfr.* Johann Baptist Metz, *Faith in History and Society*. Especialmente, "The struggle for the subject or practical fundamental theology as a political theology of the subject", 60, y "The future in the memory of suffering. The dialectics of progress", 100.

insistido en que no hay pensamiento crítico cristiano sin desobediencia epistémica frente a las categorías coloniales heredadas.[17]

El PSC como respuesta crítica

En la escena que hemos mostrado, la fulguración del PSC no responde a un afán nominalista ni a una moda académica, sino a una necesidad histórica. El PSC se configura como una tentativa de desactivar estas patologías mediante la reapertura del discernimiento, la redistribución del derecho a decir y la rehabilitación del conflicto como lugar teológico. No pretende sustituir la tradición doctrinal, sino someterla al crisol del tiempo, a la escucha de las víctimas y a la apertura relacional de las preguntas aún sin respuesta.

Más que ofrecer certezas tranquilizadoras, el PSC aspira a custodiar la inquietud evangélica, esa que impide que el pensamiento cristiano se convierta en ideología, y que lo mantiene expuesto —frágil, vulnerable, pero fecundo— a la verdad que irrumpe desde los márgenes de la historia.

La universalidad eclesial como problema epistemológico

La pretensión de universalidad que acompaña históricamente a la DSI no puede ser asumida sin mediaciones críticas, como si se tratara de un atributo autoevidente del discurso eclesial o de una simple consecuencia de la catolicidad entendida en clave extensiva. Dicha universalidad no nace en el vacío, transparencia ilusoria de un origen incontaminado, ni se desprende de manera inmediata del

---

17 *Cfr.* Vine Deloria Jr., *God Is Red: A Native View of Religion*, 30th Anniversary Edition (Golden, CO: Fulcrum Publishing, 2003), especialmente, capítulo 3, "The Religious Challenge," 45, y 8, "Origin of Religion," 13; George E. Tinker, *Spirit and Resistance: Political Theology and American Indian Liberation* (Minneapolis, MN: Augsburg Fortress, 2004), especialmente, "American Indian Religious Identity and Advanced Colonial Malignancy," 37, y "Fools and Fools Crow: The Colonialism of Thomas Mails's Fools Crow: Wisdom and Power", 73; Nelson Maldonado-Torres, *Against War: Views from the Underside of Modernity* (Durham, NC: Duke University Press, 2008), especialmente, capítulo 2, "Of Masters and Slaves, or Frantz Fanon and the Ethico-Political Struggle for Non-Sexist Human Fraternity," 93, y 3, "From the Ethical to the Geopolitical: A Latin American Response to Coloniality, Neoliberal Globalization, and War," 163.

Evangelio, sino que se configura en un entramado histórico preciso, marcado por la autocomprensión eclesiocéntrica de la Iglesia moderna y por su progresiva institucionalización como instancia normativa capaz de enunciar principios válidos para la totalidad del orden social. En este sentido, la DSI nace y se consolida en un enfoque en el que la Iglesia se piensa a sí misma como sujeto privilegiado de racionalidad moral, depositaria de una visión integral del ser humano y de la sociedad, y, por tanto, autorizada para ofrecer diagnósticos y orientaciones con pretensión de validez universal.

Diversos análisis contemporáneos han mostrado que la pretensión de universalidad que acompaña a la autocomprensión eclesial moderna se encuentra estrechamente ligada a un proceso de configuración institucional y doctrinal que dialoga, por cierto, sin salvar ambigüedades, con las formas políticas de la modernidad, inscribiendo su pretensión de verdad en los mismos pliegues donde se organiza la soberanía, levantando una arquitectura simbólica con materiales teológicos y cimientos políticos compartidos. La Iglesia, en su esfuerzo por intervenir normativamente en el orden social, asumió progresivamente un lenguaje de principios, mediaciones y racionalidades que la situaron como interlocutora autorizada en el espacio público, pero también la condujeron a modelar su discurso según esquemas de universalidad abstracta, homologables a los del Estado moderno y a sus dispositivos de regulación social.

Desde esta perspectiva, la doctrina social no puede leerse únicamente como despliegue orgánico del Evangelio, sino también como el resultado de una traducción histórica específica, atravesada por tensiones entre catolicidad, poder y ciudadanía. Esta constatación desplaza decisivamente el lugar desde el cual se evalúa la autoridad y el alcance de la doctrina social. Si ésta se comprende como traducción histórica y no como emanación inmediata de un depósito ahistórico, entonces su pretensión de universalidad queda expuesta a la intemperie del tiempo, obligada a rendir cuentas de las mediaciones políticas, culturales y simbólicas que la han hecho posible. La catolicidad deja de funcionar como garantía automática de validez y se revela, más bien, como un horizonte en disputa, siempre tensionado por formas concretas de poder, por modelos implícitos de

ciudadanía y por regímenes de interpretación que determinan quién puede hablar, desde dónde y en nombre de quién.

En este sentido, la doctrina social aparece menos como un cuerpo normativo cerrado que como una configuración histórica superpuesta. Es un texto reescrito una y otra vez, donde el Evangelio se entrelaza, en un marco de racionalidades modernas, con lenguajes jurídicos y con imaginarios estatales, dejando huellas visibles de sus negociaciones, silencios y exclusiones. Sin embargo, subrayemos, asumir esta complejidad no implica desautorizar la tradición, sino someterla a una acogida crítica que permita discernir, en cada coyuntura, qué en ella sigue siendo fuente de vida y qué ha devenido forma inercial de poder (principio que, asimismo, ha de aplicarse a los diversos discursos teológicos).

A su vez, esta forma de universalidad normativa ha sido criticada por reproducir, aun involuntariamente, una lógica teopolítica que separa el discurso cristiano de sus prácticas encarnadas, desplazando la imaginación teológica hacia planos diferenciados formales que neutralizan el conflicto, domestican la pluralidad y oscurecen la dimensión litúrgica, corporal y comunitaria de la fe. Lo que aparece, entonces, no es una universalidad evangélica sin mediaciones, sino una universalidad históricamente situada, marcada por decisiones eclesiales concretas, por alianzas culturales específicas y por una determinada concepción del orden social que hoy exige ser críticamente interrogada.[18]

Este gesto fundacional inseparable del contexto europeo y moderno en el que se articula, produce una identificación casi automática entre universalidad y autoridad doctrinal, entre verdad y magisterio, entre lo común y lo homogéneo, sellando una economía del sentido en la cual la pluralidad es leída como desviación y la diferencia como amenaza al orden. La universalidad aparece, así,

---

18 *Cfr.* Massimo Faggioli, *Catholicism and Citizenship: Political Cultures of the Church in the Twenty-First Century* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2017), especialmente, "Inter-Ecclesial Relations and the Public Square. Bishops versus Religious Orders between Vatican II and the Post-Vatican II Era", 1; y "Beyond the Paradigm 'Hegemony or Persecution': The Church Facing Pluralism", 46; William T. Cavanaugh, *Theopolitical Imagination: Discovering the Liturgy as a Political Act in an Age of Global Consumerism* (Londres: T&T Clark, 2002), especialmente, "The myth of globalization as catholicity", 97.

no tanto como una tarea siempre inacabada, expuesta a la intemperie de la historia, sino como un presupuesto previo, casi un atributo ontológico ya poseído, que se presenta a sí mismo como evidencia. Basta revisar ciertos manuales clásicos de doctrina social todavía en uso para advertir cómo esta universalidad se presenta como un dato previo, no como una conquista siempre frágil. Más que marco de inteligibilidad en disputa, se solidifica como un suelo que no admite huellas. De este modo, cristaliza un régimen de verdad en el que la autoridad habla en nombre de todos, mientras el silencio de los otros, no siempre impuesto, a veces cuidadosamente administrado, se vuelve condición tácita de la unidad; como una catedral erigida sobre voces enterradas, cuyos muros resplandecen en la superficie mientras, bajo las losas frías del suelo, persiste el murmullo subterráneo de lo que nunca fue convocado a decir su propio nombre.

Esta forma de universalidad tiende a borrar las marcas de su propio proceso de constitución, como si hubiera tenido su manifestación originaria sin conflicto, sin restos, sin pérdidas, naturalizando una experiencia particular del mundo y un repertorio específico de lenguajes como si fueran transparentes, ahistóricos y, sobre todo, inocentes. En esa operación, la diferencia no es aniquilada, lo cual sería demasiado burdo, sino desplazada hacia los márgenes del sentido: se la tolera como excepción controlada, como variación periférica, como aplicación local y subordinada de un principio que se presume ya dado, ya cerrado, ya a salvo de la interpelación de quienes no participaron en su enunciación.

Desde un punto de vista epistemológico, esta forma de universalidad funciona como un régimen lógico no inocente ni aséptico, aunque con frecuencia se presente bajo el tono monocorde de la evidencia, que organiza lo decible y lo pensable dentro del campo teológico-social como una gramática implícita, a menudo no tematizada; y, entonces, ya no se trata únicamente de qué contenidos se afirman, sino, de manera más decisiva, de quién puede hablar, desde dónde, con qué lenguajes, con qué cuerpos, y bajo qué condiciones históricas y simbólicas de legitimidad.

La universalidad eclesial, así entendida, opera como un dispositivo que centraliza la producción de sentido y regula sus márgenes

como si se tratara de una topografía sacralizada del saber, casi como un archivo cuidadosamente ordenado que decide de antemano qué documentos merecen conservarse y cuáles pueden perderse sin duelo, configurando una geografía epistémica-política donde ciertos sujetos clericales, masculinos, europeos y formados en matrices académicas específicas, ocupan el centro y hablan desde allí como si no ocuparan ningún lugar; mientras otros saberes quedan subsumidos, traducidos, higienizados o directamente silenciados, obliterando una coyuntura común. No existe universalidad que no esté atravesada por relaciones de poder, ya nos lo han enseñado, con insistencia incómoda, las epistemologías críticas contemporáneas; y toda pretensión de neutralidad, en realidad, es una toma de posición que ha olvidado, o decidido olvidar, su propio lugar de enunciación, su propia cicatriz histórica.

En este marco, la universalidad eclesial puede leerse como una forma de objetividad débil, una objetividad administrada; es decir, como una pretensión de neutralidad que ha borrado las condiciones sociales, culturales y políticas de su propia producción y las ha convertido en trasfondo naturalizado. Los saberes que se presentan como universales suelen coincidir, no por azar, con los puntos de vista de los grupos dominantes; mientras que las experiencias situadas de los márgenes, como los cuerpos feminizados, pueblos colonizados, sujetos subalternos, son descalificadas como parciales, emocionales o carentes de rigor, como si el rigor no tuviera también una historia. Repensar críticamente esta universalidad implica, entonces, no renunciar a la verdad, sino radicalizarla, descentrarla, re-imaginarla mediante una objetividad fuerte, densa y situada, capaz de reconocer su localización histórica y de abrir el campo del conocimiento teológico-social a una pluralidad conflictiva, no pacificada, de perspectivas epistémicamente relevantes.[19]

En este punto, el diálogo con la crítica decolonial resulta ineludible. Tal crítica ha mostrado cómo la modernidad occidental produjo

19 *Cfr.* Sandra Harding, *Sciences from Below: Feminisms, Postcolonialities, and Modernities* (Durham, NC: Duke University Press, 2008), especialmente, capítulo I, "Problems with modernity's science and politics. Perspectives from northern science studies", 23-75, y III, "Interrogating tradition: Challenges and possibilities", 173-214.

una universalidad abstracta que se constituyó mediante la exclusión sistemática de otros modos de conocer, sentir y habitar el mundo.[20] La colonialidad del saber no consiste sólo en la imposición de contenidos, sino también en la naturalización de una forma específica de racionalidad como medida de todas las demás. Cuando la DSI asume sin suficiente problematización categorías como "naturaleza humana", "ley moral universal" o "bien común", corre el riesgo de reinscribir, incluso de manera involuntaria, esa misma matriz epistémica, presentando como universales e incuestionables formulaciones que han sido históricamente elaboradas desde contextos culturales, sociales y políticos muy determinados.

Esto no implica negar la dimensión universal del cristianismo ni reducir la fe a una suma de particularismos inconmensurables. Por eso, el problema no es la universalidad como dimensión especulativa, sino su comprensión sustancializada, autorreferencial y cuasi-omnipotente. Desde una perspectiva crítica, la universalidad no puede ser pensada como punto de partida, sino como punto de llegada siempre provisional; no como propiedad de un sujeto que

20 Desde una perspectiva de crítica radical de la epistemología moderna, las contribuciones de Aníbal Quijano y Walter D. Mignolo no remiten simplemente a la pluralización de paradigmas dentro de un mismo horizonte cognitivo, sino a la irrupción, no exenta de tensiones internas, de un paradigma-otro, cuya inteligibilidad exige una deferencia epistémica y una ruptura espacial de la enunciación, es decir, un desplazamiento efectivo del locus desde el cual se produce y legitima el conocimiento. En este marco, Quijano conceptualiza la colonialidad del poder como una matriz histórico-estructural que articula saber, raza y economía, mostrando cómo el universalismo moderno opera, más que como ideal normativo, como tecnología de clasificación ontológica que naturaliza una racionalidad particular como medida de lo humano; Mignolo, por su parte, y no sin radicalizar este diagnóstico, propone el pensamiento fronterizo como condición de posibilidad de un cosmopolitismo crítico, que es permitido precisamente por la exterioridad colonial, que desactiva la pretensión totalizante del occidentalismo y abre una utopística político-epistémica orientada a la construcción de un mundo donde quepan muchos mundos. *Cfr.* Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, ed. Edgardo Lander (Buenos Aires: Clacso, 2000), 201-246; Walter D. Mignolo, *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial* (Barcelona: Gedisa, 2007), especialmente, "América: la expansión cristiana y la creación moderna/colonial del racismo", 27, y "'América Latina' y el primer reordenamiento del mundo moderno/colonial", 75; Walter D. Mignolo, *Historias locales / diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (Madrid: Akal, 2003), segunda parte: "Soy de donde pienso: la geopolítica del conocimiento y las diferencias epistémicas coloniales", capítulos 2-3.

enseña, sino como proceso conflictivo de articulación entre diferencias.

En este sentido, las aportaciones de la teología latinoamericana de la liberación, de las teologías feministas, indígenas y afrodescendientes, así como de las corrientes poscoloniales y queer, han mostrado que lo universal sólo puede tener su epifanía desde la escucha de lo negado, desde la memoria de las heridas históricas y desde la exposición a saberes que desestabilizan los marcos heredados.

El PSC se sitúa precisamente en esta fisura. Al desplazarse del registro doctrinal al registro del pensamiento, del paradigma de la enseñanza al del discernimiento, el PSC asume que no existe un punto de vista absoluto desde el cual nombrar lo social cristianamente sin resto ni exceso. Su apuesta no consiste en abandonar la pretensión de lo común, sino en reformularla desde una epistemología situada, relacional y de vulnerabilidad compartida, donde la verdad no se posee sino que se busca en común, y donde el Evangelio no se aplica a la historia como una norma externa, sino que se deja interpelar por ella, como ejercicio de discernimiento en articulación constante.

En este escenario, "dejarse interpelar por la historia" no es un gesto retórico ni una concesión pastoral secundaria, sino un principio hermenéutico de primer orden, profundamente convergente con la Animación Bíblica Pastoral (ABP) entendida no como mera difusión del texto bíblico, sino como método vivo de lectura situada. La ABP asume que la Escritura acontece siempre en el cruce entre texto, comunidad e historia concreta, y que toda exégesis auténtica se devela desde un lugar social, corporal y simbólico determinado. De ahí que no exista una lectura neutra del Evangelio, sino una constelación de exégesis contextuales —negra, campesina, feminista crítica, de la liberación, mujerista, poscolonial, africana, intercultural, ecoteológica, desde la discapacidad, queer, desde otras masculinidades, indígena, asiática, entre otras muchas que todavía no sabemos nombrar sin violencia— en las que la Palabra se deja afectar por la anamnesis quebrantada, afecciones del alma pretérita, luchas y esperanzas de quienes la leen.

Lejos de fragmentar el sentido, esta pluralidad lo densifica, pues es precisamente en la fricción entre historias concretas donde la

verdad bíblica se torna en relación no instrumental, en disponibilidad sin dominio, encarnada y políticamente relevante, escapando tanto al universalismo abstracto como al relativismo estéril. En este marco de referencia, la universalidad deja de ser un atributo cerrado del discurso eclesial para convertirse en una tarea frágil, siempre inacabada, tejida en el cruce de memorias, cuerpos, reminiscencias lacerantes, luchas y esperanzas.

Así entendida, la crítica a la universalidad eclesial no debilita al PSC, sino que lo libera de su clausura autorreferencial y lo reinscribe en el movimiento vivo de la historia. Le permite reconocer sus propias condiciones de posibilidad, asumir sus límites y abrirse a una pluralidad de mediaciones sin renunciar por ello a la densidad teológica de su discursividad. El PSC se configura, entonces, no como una doctrina alternativa ni como una teología "con adjetivos" subordinada, sino como un espacio epistémico en disputa, consciente de que toda pretensión de universalidad auténticamente cristiana sólo puede nacer desde abajo, desde los márgenes, y desde esa escucha paciente que hace de la fe no un sistema de respuestas, sino una inteligencia histórica del Reino en devenir.

Si esta universalidad se observa no solamente en su formulación doctrinal, sino también en sus modos concretos de operación histórica, se advierte que el campo social eclesial ha sido configurado, durante largo tiempo, como un espacio de enunciación asimétrico. En él, el sujeto autorizado para hablar sobre "lo social" ha sido predominantemente configurado desde matrices clericales y europeas, formado en arquitecturas intelectuales que reproducen ese mismo porvenir cultural. En contraste, los pobres, las mujeres, los pueblos originarios o las periferias urbanas han aparecido, en no pocos textos y prácticas, más como objetos de cuidado pastoral que como sujetos epistémicos capaces de generar inteligencia teológica propia.

Esta asimetría no se reduce a una cuestión disciplinaria o institucional, sino que atraviesa las categorías mismas con las que se ha pensado lo social. La pobreza, por ejemplo, ha sido frecuentemente conceptualizada como problema moral o económico que exige solución desde arriba, más que como lugar hermenéutico desde el cual repensar el Evangelio, la Iglesia y la historia. De modo semejante,

el trabajo, la familia o la comunidad política han sido descritos a partir de modelos culturales específicos, en su mayoría europeos, modernos, patriarcales, que luego se han presentado como expresiones neutras de la ley natural o del orden querido por Dios, ocultando su carácter situado y sus condiciones históricas de producción.

Así, la universalidad doctrinal ha funcionado, en la práctica, como una gramática de traducción obligatoria, en la cual los saberes populares, indígenas, campesinos o urbanos sólo podían ingresar al discurso eclesial si eran previamente filtrados por las categorías reconocidas por el centro. Lo social se convertía, entonces, en materia de regulación moral o de organización pastoral, pero no en fuente originaria de pensamiento teológico. El laicado y, particularmente, los sectores populares quedaban situados en el lugar del destinatario, del receptor o del "campo de misión", antes que en el de interlocutores capaces de reformular las preguntas mismas de la tradición.

Leída desde este ángulo, la doctrina social aparece no sólo como corpus de principios, sino también como un dispositivo histórico de clasificación de sujetos, saberes y prácticas, como un orden de visibilidad que ilumina ciertos problemas y oscurece otros, que legitima ciertas voces y vuelve inaudibles otras. Esta constatación no busca desacreditar el esfuerzo doctrinal de la Iglesia, sino mostrar sus condiciones de posibilidad, sus límites y sus silencios estructurales, para abrir un espacio donde la universalidad ya no sea pensada como uniformidad normativa, sino como hospitalidad conflictiva de múltiples experiencias históricas.

Es precisamente en este punto donde la revisión de los grandes principios de la doctrina social (dignidad, bien común, subsidiariedad, solidaridad) se vuelve una tarea ineludible para el Pensamiento Social Cristiano contemporáneo. Si tales principios han sido formulados en marcos culturales y epistémicos específicos, la cuestión ya no puede reducirse a su mera aplicación, sino que exige interrogar sus condiciones de develamiento (*alétheia*): desde qué lugares han sido pensados, a quiénes han incluido efectivamente, a quiénes han dejado en los márgenes y qué formas de vida han supuesto como paradigma de lo humano.

Una relectura situada de estos principios, atenta a las voces históricamente silenciadas y a las experiencias que desbordan los marcos doctrinales tradicionales, constituye una tarea ineludible para el PSC actual y se perfila como un prisma imprescindible para su desarrollo. En esa dirección, únicamente la revisión crítica y encarnada de tales categorías permitirá que el discurso cristiano sobre lo social no se limite a reiterar universales abstractos, sino que se deje transformar por las historias concretas que esos mismos principios dicen custodiar. Esta exigencia no constituye un añadido externo al PSC, sino que es su condición misma de posibilidad histórica y teológica.

CONCLUSIÓN

El recorrido genealógico realizado ha permitido advertir que las tensiones del pensamiento social eclesial no se explican únicamente por déficits metodológicos o por la insuficiencia de determinadas mediaciones pastorales. En un nivel más profundo, dichas tensiones remiten a un problema epistemológico: la manera en que la universalidad eclesial ha sido concebida, institucionalizada y ejercida dentro del campo teológico-social.

Cuando la universalidad se presenta como atributo previo, garantizado por la autoridad doctrinal y desligado de sus condiciones históricas de producción, el PSC corre el riesgo de transformarse en un dispositivo de administración normativa del sentido, incapaz de dejarse interpelar por la pluralidad conflictiva de las experiencias creyentes. La universalidad, en lugar de umbral en construcción, se convierte entonces en presupuesto cerrado, y el discernimiento queda subordinado a la repetición de esquemas conceptuales previamente estabilizados. Lo que está en juego, en último término, no es sólo la coherencia de un discurso social, sino la forma misma en que la Iglesia imagina su lugar en la historia y su modo de habitar la verdad.

La emergencia del PSC puede leerse, en este contexto, no como una ruptura caprichosa ni como una simple renovación terminológica, sino como la respuesta epistémica a este desplazamiento

histórico. Más que una doctrina alternativa, el PSC se perfila como un espacio de pensamiento situado, relacional y abierto, donde la verdad social del cristianismo no se administra desde arriba, sino que se busca en el entrecruce de memorias, conflictos, luchas y esperanzas concretas.

Así entendido, el tránsito de la doctrina al discernimiento no implica abandonar la tradición, sino exponerla a la intemperie de la historia para que pueda volver a hablar con fecundidad. El Pensamiento Social Cristiano aparece, entonces, como un campo en gestación, una zona de mediación crítica entre Evangelio e historia, donde la universalidad no se presupone, sino que se construye siempre de nuevo, desde la escucha de las diferencias y desde la hospitalidad a lo que aún no tiene nombre en el lenguaje teológico.

En este sentido, la transición de la doctrina al discernimiento no es un momento transitorio, sino una reconfiguración estructural del modo mismo en que el cristianismo piensa lo social. No se trata de un simple reajuste metodológico, sino de una mutación en la gramática misma de la fe histórica, en la cual la verdad deja de presentarse como sistema clausurado para devenir acontecimiento compartido, siempre expuesto a la alteridad que la desborda y la regenera.

REFERENCIAS

Aquino Júnior, Francisco de. "La sinodalidad como 'dimensión constitutiva de la Iglesia'", *Revista Latinoamericana de Teología*, no. 115 (2022).

Arboleda Mora, Carlos. "Epistemología de la nueva Doctrina Social de la Iglesia", *Franciscanum: Revista de las Ciencias del Espíritu*, no. 156 (julio-diciembre 2011).

Boff, Clodovis. "Epistemología y método de la teología de la liberación". En *Mysterium liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, ed. por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino. Madrid: Trotta, 1990.

Boff, Leonardo. *Teología desde el lugar del pobre*. Santander: Sal Terrae, 1986.

Cavanaugh, William T. *Theopolitical Imagination: Discovering the Liturgy as a Political Act in an Age of Global Consumerism*. Londres: T&T Clark, 2002.

Certeau, Michel de. *La debilidad de creer.* Buenos Aires: Katz, 2006.

Congar, Yves. *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 2014.

Cuda, Emilce. *Para leer a Francisco. Teología, ética y política*. Buenos Aires: Manantial, 2021.

Deloria Jr., Vine. *God Is Red: A Native View of Religion*. Golden, CO: Fulcrum Publishing, 2003.

Faggioli, Massimo. *Catholicism and Citizenship: Political Cultures of the Church in the Twenty-First Century.* Collegeville, MN: Liturgical Press, 2017.

Francisco. *Evangelii Gaudium*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2013.

González Faus, José Ignacio. "Sinodalidad eclesial: Importancia, problemas, sugerencias", *Razón y Fe*, no. 1454 (2021).

Harding, Sandra. *Sciences from Below: Feminisms, Postcolonialities, and Modernities*. Durham, NC: Duke University Press, 2008.

Hinkelammert, Franz J. *El sujeto y la ley: El retorno del sujeto reprimido.* La Habana: Editorial Caminos, 2006.

Isasi-Díaz, Ada María. *Mujerista Theology: A Theology for the Twenty-First Century.* Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996.

Joseph, Jaisy A. "Ecclesiology via Ethnography: Studying the Church through a Discernment of Concrete Ecclesial Life", *Theological Studies*, no. 4 (2024).

Maldonado-Torres, Nelson. *Against War: Views from the Underside of Modernity.* Durham, NC: Duke University Press, 2008.

Metz, Johann Baptist. *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology.* Nueva York: Crossroad, 1980.

Mignolo, Walter D. *Historias locales / diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo.* Madrid: Akal, 2003.

———. *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial.* Barcelona: Gedisa, 2007.

Moons, Jos. "A Comprehensive Introduction to Synodality: Reconfiguring Ecclesiology and Ecclesial Practice". *Rocznik Teologiczny* (2022).

Pontificio Consejo "Justicia y Paz". *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004.

Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, ed. Edgardo Lander. Buenos Aires: Clacso, 2000.

Rieger, Joerg. *Globalization and Theology*. Nashville: Abingdon Press, 2010.

———. *Theology in the Capitalocene: Ecology, Identity, Class, and Solidarity*. Minneapolis: Fortress Press, 2022.

Scannone, Juan Carlos. *Irrupción del pobre y quehacer filosófico: Hacia una nueva racionalidad*. Buenos Aires: Bonum, 1993.

———. *La teología del pueblo: Raíces teológicas del papa Francisco*. Santander: Sal Terrae, 2017.

———. "La irrupción del pobre en América Latina como hecho de vida y libertad", *Stromata*, no. 2 (2019).

Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation*. Nueva York: Crossroad, 1993.

Sols Lucia, José. *Cinco lecciones de pensamiento social cristiano*. Madrid: Trotta, 2013.

———. *Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI: A partir de la encíclica* Caritas in Veritate. Santander: Sal Terrae, 2011.

Tello, Rafael. "El pueblo fiel como sujeto de la evangelización". En *El catolicismo popular en la Argentina*, ed. Lucio Gera et al. Buenos Aires: Guadalupe, 1974.

Tinker, George E. *Spirit and Resistance: Political Theology and American Indian Liberation*. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress, 2004.

Tzintli Velázquez Pacheco

Licenciado en Ciencias Religiosas por la Universidad La Salle, Ciudad de México. Asesor en el Seminario de Bioética del Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Contacto: tzintlivp@gmail.com ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5607-7486

DOSSIER

Abuso de poder en la Iglesia

DANIEL FERREIRA DOS SANTOS
ESPAÑA

ABUSOS SEXUALES Y ASIMETRÍA DE PODER EN LA IGLESIA CATÓLICA BUEN USO Y ABUSO DE LA ASIMETRÍA

RESUMEN

La presente crisis de abusos sexuales a menores en la Iglesia católica ha despertado la necesidad de analizar también los abusos sexuales entre clérigos/religiosos/religiosas y adultos. La concepción de que las relaciones sexuales entre adultos, sin aparente violencia, son siempre consentidas se cuestiona, sobre todo, en el caso de que una las partes sea un clérigo en el contexto religioso. El consentimiento mismo es cuestionado debido a su posible adulteración a causa de la existencia de una especial asimetría de poder entre el líder religioso y el miembro de su congregación. Aun escribiendo desde un punto de vista católico, se compara la plaga de los abusos sexuales en comunidades cristianas, judías y budistas. Se argumenta que a la raíz de los abusos sexuales de los líderes religiosos está el mal uso de dicha asimetría de poder. En la Iglesia católica esta asimetría asume un peso y una permanencia sin precedentes y, por ello, debe ser diligentemente gestionada desde la exigencia social y evangélica dada la responsabilidad que conlleva.

Recepción: 30/10/2025. Aprobación: 18/05/2026.

Palabras clave: *Abusos sexuales de adultos, adultos vulnerados, asimetría de poder, consentimiento pleno, consentimiento viciado, clérigos abusadores.*

ABSTRACT

The current crisis of child sexual abuse in the Catholic Church has sparked the need to also analyze sexual abuse between clergy/religious men and women and adults. The notion that sexual relations between adults, without apparent violence, are always consensual is being questioned, especially when one of the parties is a member of the clergy in a religious context. It is the concept of consent itself that is being challenged due to its potential distortion caused by the particular power differential between the religious leader and the member of their congregation. Even writing from a Catholic perspective, the scourge of sexual abuse is comparable to that which occurs within Christian, Jewish, and Buddhist communities. It is argued that at the root of sexual abuse by religious leaders lies the misuse of this power differential. In the Catholic Church, this differential assumes an unprecedented weight and permanence and therefore must be diligently managed in accordance with the social and evangelical demands that this responsibility entails.

Keywords: *Adult sexual abuse, vulnerated adults, power differential, full consent, vitiated consent, abusive clergy.*

INTRODUCCIÓN

El presente escrito se inspira en la presentación de un libro publicado por Paula Merelo en los inicios de 2022, *Adultos vulnerados*. La divulgación de esta obra se hizo, entre otros lugares, en el Seminario Permanente de Fenomenología y Filosofía Primera, dirigido por el profesor García Baró en Madrid, España. En esa ocasión, el director de la Asociación Repara señaló la importancia del estudio de esta autora y que marcaría un hito en los análisis de la crisis de abusos sexuales en la Iglesia católica por parte de sus más altos responsables,

siendo los presbíteros y los religiosos los que más protagonizan estos graves actos. El mérito de Merelo reside en empezar a visibilizar lo que en algunos ámbitos se ha designado como la "ola gigante invisible" de los abusos a mujeres adultas en la Iglesia católica. Nosotros queremos tomar este relevo y seguir profundizando y visibilizando esta herida en el Cuerpo de Cristo, la cual afecta a muchas personas, así como al tejido eclesial como un todo.

Nuestro abordaje, principalmente, es filosófico, aunque desemboca en algunas consideraciones que se acercan a los ámbitos psicológico, sociológico, canónico y teológico. Nuestro método consiste en analizar los conceptos de poder, asimetría de poder, vulnerabilidad y consentimiento, para argumentar que en la sociedad, en general, y en la Iglesia católica, en particular, el poder sobre los demás se ejerce de manera ordinaria y necesaria, y que la falta de conciencia de dicho poder es una de las causas de los abusos.

Ahora, para llegar a las conclusiones de mayor calado eclesial, es necesario acercarnos a las disciplinas antes mencionadas; de modo que sería muy útil tener estudios sobre la población de los clérigos y religiosos con relación a sus comportamientos romántico-sexuales, pero no podremos ir más allá que citar el estudio de Richard Sipe e indicar vías de posibles investigaciones. El tema del consentimiento en las relaciones entre adultos también será brevemente abordado desde el punto de vista filosófico, pero después tendrá que ser tratado por la psicología y por los derechos canónico y civil en estudios sucesivos.

Advertimos de antemano que el objetivo de nuestro estudio no es tipificar las distintas formas de abuso sexual que se pueden verificar en una relación, sino más bien señalar contundentemente que cuando un ministro ordenado o religioso tiene algún tipo de relación romántica o de carácter sexual con un (a) laico (a) adulto (a)[1] ya está incurriendo en abuso. Tampoco pretendemos ahondar en las asimetrías de poder que en la Iglesia son injustificables o injustas, como el clericalismo u otras deformaciones del ejercicio ordinario de la

1 Es un dato conocido que la mayor parte de los abusos sexuales entre dirigentes de la Iglesia y otros adultos se dan entre un presbítero o religioso y una o varias mujeres. Por ese motivo, no estaremos siempre haciendo referencia a las múltiples combinaciones de posibles abusos, sino más bien al abuso sexual más frecuente.

autoridad. Aunque eliminámos las diferencias por vía de estereotipos culturales o errores eclesiológicos (por ejemplo, "no corresponde a la dignidad sacerdotal hacer labores domésticas" o "denunciar un maltrato de un freile sería hacer daño a su vocación"), seguiríamos necesitando afrontar la gestión de la asimetría intrínseca a la estructura jerárquica de la Iglesia. No rechazamos los avances y denuncias de un feminismo sano y equilibrado, pero tampoco proponemos como solución a la plaga de los abusos descartar toda diferencia, porque eso no sólo sería utópico sino destructivo para el mismo tejido social y eclesial. En palabras de Carmen Montejo Martínez, que comenta el texto de Paula Merelo: "Las relaciones asimétricas son frecuentes y necesarias en diferentes ámbitos de la vida y, si son sanas, ayudan a crecer. Para ello, es preciso que la persona en situación de superioridad sea garante de la protección y el cuidado de la otra".[2]

En cuanto a las fuentes, damos prioridad a una serie de escritos del ámbito protestante anglosajón, porque llevan muchos años ya trabajando en ello y nos pueden aportar perspectivas que, en el ámbito católico, quedan a menudo ofuscadas por la comprensible particularidad del celibato de los ministros y religiosos. Nos referimos a lo que se conoce como *power differential* que se traduce comúnmente en castellano por asimetría de poder. Para las comunidades protestantes igualmente fustigadas por los abusos de naturaleza sexual hacia mujeres adultas, uno de los grandes problemas es la mala gestión de esta diferencia de poder por parte de los pastores, los cuales, en su mayoría, son hombres casados y con hijos. Esperemos que este trabajo siga abriendo el diálogo acerca de esta "ola gigante" y que la podamos visibilizar y contrarrestar.

LA BONDAD Y LA NECESIDAD DEL PODER

En nuestra sociedad existen muchas formas de ejercicio de poder entre los distintos individuos. De modo que algunos autores distinguen entre poder personal, poder por conocimiento y poder posicional.

2 Carmen Montejo Martínez, "Mujeres adultas vulneradas en la Iglesia", *Alandar* (Madrid: Alandar, 2023).

El poder personal se refiere a esas características que uno posee naturalmente y que, a lo mejor, ha seguido desarrollando y mejorando a lo largo de su vida. Entre otras, identificamos la capacidad de empatía con los demás, un talento especial para establecer relaciones amigables, un sentido de humor que logra hacer que los demás se relajen. Todas estas habilidades hacen que alguien tenga un cierto ascendente sobre los demás que le viene dado por su propio carácter, y que se manifestará independientemente del trabajo que ejerza o del contexto social en el que se encuentre.

El poder por conocimiento está relacionado con una habilidad que uno desarrolla a lo largo de su vida en la medida en que se hace experto en una materia, una disciplina o un trabajo. No tiene que ver directamente con su rol en una institución, aunque puede llegar a estar relacionado. Alguien que haya leído y estudiado a fondo biología, podrá obtener una posición en una universidad o empresa que necesita que imparta o aplique dichos conocimientos. Sin embargo, la persona ejerce una influencia sobre los demás que simplemente estén interesados en los conocimientos que tiene, aunque no exista una relación institucional.

Finalmente, el poder posicional está directamente relacionado con el lugar que una persona ocupa en una institución y con lo que dicha función le permite realizar, tanto en acciones inmediatamente materiales —por ejemplo, al comprar material para la compañía o desplazarse libremente para realizar ciertos servicios— como en acciones de repercusión directa sobre otras personas. Nos interesa, especialmente, este segundo aspecto, por ser un ejercicio de poder hacia otros individuos. En esta categoría entran muchísimos casos de empresas, instituciones públicas y, claramente, instituciones religiosas. Un jefe de personal, a saber, ejerce poder sobre el futuro de sus subordinados en la empresa o sobre la contratación de nuevos empleados. Esto le es dado, sobre todo, a través de la institución que le delega dichas funciones. Se entiende fácilmente que una persona con un fuerte poder posicional, que posea un carisma social particular, junto con una carrera de estudios extensiva, tendrá mucho poder sobre aquellos que dependen de sus decisiones para seguir trabajando. Cualquier semejanza entre este caso y el poder ejercido

por ministros ordenados y personas consagradas en la Iglesia... no es pura coincidencia; pero de esta aplicación concreta trataremos más adelante. Por el momento, nos centramos en describir los distintos matices del ejercicio del poder entre personas.

En estas tres categorías se verifica una asimetría entre las personas que ejercen el poder y las que son afectadas (positiva o negativamente) por ello, lo que en la literatura anglosajona se denomina como *power differential*. En este punto, es fácil reconocer que nuestras relaciones humanas en cualquier sociedad están siempre marcadas por algún tipo de asimetría y que esta, en sí misma, no es negativa sino más bien constitutiva de nuestras interacciones sociales.

LA ASIMETRÍA RELACIONAL COMO DIMENSIÓN FUNDAMENTAL DE LA COMUNIDAD HUMANA

Las relaciones puramente simétricas no existen. Pensemos en el contexto familiar de padres e hijos; en el contexto educativo, entre docentes y estudiantes; en el sistema de salud, entre personal sanitario y usuarios; en cualquier empresa en la que haya una jerarquía de empleados; o, incluso, entre amigos que tienen carismas personales distintos, conocimientos o historias personales que pueden conllevar importantes puntos de influencia entre ellos. La asimetría hace parte de la vida humana y no podríamos vivir sin ella. Para usar una imagen, es como una torre de vasos de espumante que se llenan unos a otros en virtud de la diferencia de posición que hay entre ellos: la asimetría permite que todos trasborden con la bebida. Sólo que en la vida, la estructura humana no es así de rígida y estática, de manera que uno a veces está arriba y proporciona que los demás se llenen, y otras tantas es al revés: la madre instruye a sus hijos antes de que salgan al colegio y con su autoridad les enseña a vivir ordenadamente y con sentido, mientras ella se dirige al trabajo donde otros con más poder laboral que ella le permiten trabajar y ganar lo necesario para alimentar a su familia; una de esas personas de autoridad en ese trabajo recibe ayuda espiritual en la iglesia que frecuenta y, en virtud de esa asimetría, es mejor

persona y gestiona su poder laboral de modo adecuado. La asimetría es condición necesaria para el buen funcionamiento social y para un enriquecimiento entre las personas.

Está claro que la asimetría puede llevar a abusos de poder y de autoridad, los cuales únicamente se podrán identificar y corregir si, tal como en la cuestión del poder, somos capaces de describir dicha realidad y analizarla en sus distintos desarrollos y problemáticas. De nada sirve afirmar —y es más bien contraproducente y peligroso— que todos somos iguales[3] y que no hay ninguna asimetría entre nosotros. Ésta es una afirmación superficial, la cual es más fruto de un miedo inconsciente de repetir represiones de pasadas sociedades, que realmente consecuencia de una reflexión seria y pausada sobre el tema. Es frecuente que en nuestros ambientes de lenguajes "políticamente correctos" no se quiera hablar de diferencias de poder y, menos, si las consideramos inherentes a nuestra condición de animales políticos (en el sentido más aristotélico de la expresión). De nuevo, recurro a la literatura anglosajona que lleva mucho tiempo reflexionando sobre estos temas y aporta —a mi parecer— una gran claridad. El autor Arnold Lazurus escribe, en 2002, acerca de la relación entre los psicoterapeutas y sus clientes:

> La asimetría de poder se ha vuelto casi un sinónimo de explotación y daño en la literatura ética. Sin embargo, al tratar cuestiones relacionadas con el poder, hemos de tener en cuenta que muchas relaciones que poseen una importante asimetría, como las de los padres con sus hijos, enseñantes con alumnos o entrenadores con sus atletas, no son inherentemente abusivas (Zur, 2000a). El poder ejercido por los padres estimula el crecimiento de los hijos, la autoridad del enseñante posibilita el aprendizaje del estudiante y la influencia de los entrenadores ayuda a que los atletas lleguen al máximo de

3 Atención, aquí no cuestionamos la igualdad de dignidad, de derechos y deberes esenciales que son inherentes a la condición de seres humanos hechos a imagen y semejanza de Dios. Más bien, remarcamos que la igualdad de responsabilidades, conocimientos y talentos personales es imposible de lograr, porque la riqueza de la sociedad también está en las múltiples diferencias con las que nos complementamos.

> su potencial. Hay pocas relaciones, si es que hay alguna, que sean realmente simétricas: matrimonio, negocios, amistades o relaciones terapéuticas. El poder del terapeuta, al igual que el de los padres, enseñantes, entrenadores, políticos, policías, abogados o médicos, puede constituir un simple uso o derivar en abuso.[4]

Identificar la realidad de las asimetrías de poder en nuestras sociedades nos permite reconocer no sólo que ejercemos el poder los unos hacia los otros, sino que hay posiciones de poder más estables y duraderas que otras. Hay algunas que duran toda la vida, aunque cambien de intensidad y responsabilidad (relación padres-hijos); hay otras que duran unas horas (un monitor en un parque de atracciones); y otras muchas se mantienen mientras dure un contrato acordado entre las distintas partes (ámbito laboral, educativo, terapéutico, etcétera). También en las amistades y en los ámbitos familiares más amplios se dan asimetrías duraderas debido a la edad o al poder personal de unos y otros, pero ahí las influencias pueden ser variables, según las personas maduren o sus circunstancias cambien.

De un modo u otro, es de gran valor reconocer y evaluar el dinamismo de estas posiciones de poder desde las que nos relacionamos continuamente unos con otros. Este reconocimiento y evaluación nos permiten valorar inmensamente el rol del poder relacional en nuestro desarrollo como seres humanos y también establecer normas de conducta para que ese poder sea bien encauzado a la edificación de todos. Desde esta actitud positiva y responsable se elaboran los distintos códigos deontológicos que guían a muchas de nuestras instituciones también en este aspecto del uso y abuso del poder.

---

4 Arnold A. Lazarus and Ofer Zur, *Dual relationships and psychotherapy* (Nueva York: Springer Publishing Company, 2002),10: *"Power differential has almost become interchangeable with exploitation and harm in the ethics literature. However, when dealing with issues of power, one must remember that many relationships with a significant differential of power, such as parent-child, teacher student, or coach-athlete, are not inherently exploitative (Zur, 2000[a]). Parental power facilitates children's growth, teachers's authority enables students to learn, and coaches' influence helps athletes to achieve their full Athletic potential. Few, if any, marriage, business, friendship, or therapy relationships are truly equal. Therapist's power, like that of parents, teachers, coaches, politicians, policemen, attorneys, or physicians, can be used or abused"*.

A este punto ya estamos en condiciones de analizar más específicamente la cuestión de las asimetrías de poder en las instituciones religiosas, en general, y en la Iglesia católica, en particular.

LA ASIMETRÍA DE PODER EN LAS INSTITUCIONES RELIGIOSAS

Consideramos particularmente interesante abordar esta dimensión de la asimetría relacional a partir de la literatura anglosajona. Desde hace varias décadas (mitad de los años ochenta del siglo pasado), sobre todo en Estados Unidos de América y Australia, se busca identificar claramente las conductas abusivas de los líderes religiosos de varias comunidades de carácter religioso y espiritual, sin fijarse demasiado en las particularidades de la tradición de cada una.

Hablando desde el punto de vista católico, nos parece que la discusión frecuentemente se deriva hacia el cuestionamiento del voto de castidad cuando se menciona la problemática de los abusos sexuales. Y, aunque este voto puede tener relación con este tipo de comportamientos, está claro que la realidad de los abusos es trasversal a muchas denominaciones cristianas, comunidades judías, budistas y otras, que en su gran mayoría no profesan ninguno voto de castidad y en las que los perpetradores son casi siempre hombres casados. Desde el inicio de mis investigaciones sobre el tema, este punto me llevó a centrarme más en la gestión del poder y en la asimetría como un modo de ejercer dicho poder, y menos en las particularidades de una u otra tradición religiosa.

Sin pretensiones de hacer un estudio bibliográfico de los análisis de los abusos a personas adultas en instituciones religiosas, es difícil no mencionar a algunos autores que aportan aspectos fundamentales y a partir de los cuales necesitamos construir nuestra argumentación. Así, Kenneth Woodward y Patricia King publicaron en 1989, en una revista estadounidense de gran divulgación, un artículo con el sugestivo título *When a pastor turns seducer.*[5] Sorprende que no tratándose de una revista científica, muchos de los conceptos

5 Kenneth. L. Woodward and Patricia King, "When a pastor turns seducer", *Newsweek* (agosto 1989), 48-49.

fundamentales de la cuestión ya están ahí delineados: la importancia de identificar estas relaciones abusivas, la diferencia de poder entre un pastor y su congregación, el sentido de vergüenza que las víctimas experimentan y que les impide de denunciar, la reacción de auto-protección de la institución al no atender a las víctimas y querer ignorar el problema. Éste es un texto extraordinario por su claridad conceptual, su valentía al describir la problemática y por su precocidad al enfrentar situaciones que, 45 años más tarde, muchas instituciones religiosas actualmente no logran aún reconocer y tratar.

Ese mismo año, Marie Fortune publicó su libro *Is nothing sacred? When sex invades the pastoral relationship*, en el que denuncia con gran detalle una dinámica profundamente abusiva en la First Church of Newburg (EUA), por parte del pastor Peter Donovan. Aunque esta obra es más testimonial que conceptual, ha establecido importantes bases para la reflexión que siguió. La misma Fortune, en 1992, publicó una conferencia impartida en San Francisco, California, en la que recoge las líneas de trabajo de Woodward y King, y las profundiza. Particularmente, destaca la comparación de la labor de un clérigo (hombre o mujer)[6] con la de un terapeuta; y, por lo tanto, la afirmación categórica de que cualquier interacción romántica o sexual —en ese contexto— es una ruptura de la confianza sagrada que se deposita en el líder religioso y debe ser considerada abusiva.

Así, la noción de "relación amorosa" se entiende entre personas que pueden dar un consentimiento autentico,[7] lo que no sucede entre un ministro y sus fieles, pues la diferencia de poder no lo permite.[8]

---

6 Recordemos que estamos en un contexto interdenominacional y que en muchas iglesias protestantes hay mujeres que son pastores o ministros: a todos se les designa como *clergy persons*. Una vez más, esta perspectiva nos permite salir de las discusiones superficiales que pretenden identificar el voto de castidad como una de las causas principales para los abusos de adultos.

7 En inglés se usa la expresión *meaningful consent*, que he traducido como "consentimiento autentico". Es lo opuesto del "consentimiento viciado", que implica una apariencia de consentimiento que esconde una sutil coacción y la inexistencia de un consentimiento válido.

8 Marie M. Fortune, "Is nothing sacred? The betrayal of the Ministerial or Teaching Relationship", *Journal of Feminist Studies in religion*, no. 1 (1985), 20-21: *"There is always an imbalance of power between the person in the ministerial or teaching role and those whom he/she serves or supervises. Even in the relationship between two persons who*

La visión de la interacción romántica o, incluso, sexual como sólo un "tropiezo" en el servicio espiritual del líder es claramente descartada, pues la ruptura de confianza y el traspaso de los límites son de tal grado que no permiten considerarse como algo periférico o simplemente circunstancial en la acción del líder. También está la conciencia de que, en muchos casos, la revelación del abuso por parte de un líder espiritual indica la probabilidad de que haya un patrón muy arraigado de abuso a varias víctimas.[9] Finalmente, destaca la lucidez de la autora de aconsejar que las instituciones deben afrontar con claridad y firmeza este problema, si es que quieren recuperar algo de credibilidad en sus congregaciones y ser fieles a sus principios fundamentales de caridad y cuidado de los mismos.

En esta misma línea, tenemos el trabajo de Eduardo Cruz[10] publicado, en 1991, en la *Florida State University Law Review*, el cual es un estudio sobre la posibilidad de tratar las relaciones sexuales de clérigos con sus fieles como crímenes. El lenguaje utilizado sigue de cerca a Woodward y King, lo mismo que a Fortune, enfatizando que la asimetría que se verifica en estas relaciones es de tal grado que su mal uso se podría referir como un delito punible por la ley. Aunque el análisis no es religioso sino más bien legal, se basa en la misma terminología que las comunidades de fe usan para describir a sus líderes (el pastor que, en vez de cuidar, hace presa de sus ovejas), para mostrar la enorme contradicción de estos comportamientos y la firmeza con la que se deben sancionar tales acciones. Cruz resume de forma excelente las principales características de este tipo de comportamiento, tocando muchos de los aspectos ya antes mencionados. Argumentando la posible imputación de estas acciones, se detiene en la comparación entre la relación Pastor-Fiel y la relación Psicólogo-Cliente; en vista de que, en esta última, su sexualización ya se considera una acción penalizable por la ley. Pero Cruz no se

---

see themselves as 'consenting adults', the difference in role precludes the possibility of meaningful consent".

9 Este criterio se verificó extremadamente acertado, 30 años después, en los casos de los abusos perpetrados por varios fundadores de nuevas comunidades religiosas católicas.

10 Eduardo Cruz, "When the Shepherd Preys on the Flock: Clergy Sexual Exploitation and the Search for Solutions", *Florida State University Law Review*, no. 2 (1991), 499-523.

limita a esta comparación, ya que esta última forma de relación, obviamente, se diferencia en muchas cosas con la pastoral, siendo la más evidente que un líder religioso tenga una relación impropia[11] con alguien de sus fieles, aunque no lo esté atendiendo formalmente en un despacho o acompañando espiritualmente en sesiones periódicas. A diferencia del psicólogo, el líder religioso suele tener mucho contacto social con las personas a quienes sirve e, incluso, amplio acceso a sus hogares, a celebraciones significativas (graduaciones, promociones laborales, etcétera) o a circunstancias de vulnerabilidad extrema (enfermedades graves, defunciones). Cruz lo apunta con perspicacia para hacer notar la gran influencia que estas personas tienen en sus comunidades y que se tome en consideración al evaluar la gravedad del abuso. Luego, el autor trata el aspecto legal de la cuestión, que de momento no nos concierne; aunque notamos que, en muchos casos, al interior de la Iglesia católica, hasta que no hay denuncias civiles con importantes consecuencias económicas, la jerarquía no reacciona ni afronta el problema debidamente.

El último autor anglosajón citado proviene de una universidad australiana y un contexto católico. Stephen de Weger fue víctima de abuso sexual por parte de un clérigo católico, y se especializó más tarde en el estudio social de este triste fenómeno. Sin duda, su texto más conocido es el artículo publicado junto a Jodi Death, intitulado "Clergy Sexual Misconduct Against Adults in the Roman Catholic Church", que luego pudo desarrollar ampliamente en su tesis doctoral en la Queensland University (Australia).[12] Dejamos de lado las menciones a las múltiples denominaciones cristianas o, incluso, a los liderazgos budistas, musulmanes o judíos que también tienen muchos casos de mala conducta sexual, para centrarnos exclusivamente

11 Esta expresión está tomada del inglés *inappropiate relationship* y no tiene, como se pudiera pensar, un efecto atenuante, como si quisiéramos evitar expresiones como "acoso" o "abuso sexual". Su significancia está en señalar que cualquier tipo de interacción verbal o de tocamientos de naturaleza romántica o sexual por parte de un clérigo hacia una mujer ya es un traspase grave de límites que constituye un tipo de abuso sexual. Como hemos dicho al inicio, nuestro objetivo no es tipificar todas las formas de abuso, sino más bien mostrar claramente donde está su inicio más explícito e inequívoco y que no deberíamos en absoluto permitir ni justificar.

12 El título de su tesis es *Clerical sexual misconduct involving adults Within the Roman Catholic Church*.

en la Iglesia católica. El estudio de De Weger, particularmente, es pertinente porque nos permite analizar las especificidades católicas como agravantes del problema común a todos los grupos religiosos: la nefasta gestión del poder de sus líderes. Algunas de las especificidades católicas son el celibato de sus clérigos (rito latino), el carácter ontológico de la ordenación de sus ministros y el prestigio de la vida consagrada. Estos factores acentúan la asimetría, más que las causas directas del abuso.

Los conceptos hasta aquí indicados como herramientas necesarias para analizar el fenómeno de abuso a adultos en las instituciones religiosas se aplican, ahora, en el trabajo de De Weger y Death, únicamente a la Iglesia católica. Pensamos que éste es uno de los grandes aportes del autor australiano, porque podemos confrontar los preocupantes datos estadísticos del comportamiento sexual de los clérigos y consagrados católicos con criterios que permiten reconocer dichas acciones como abusivas, inmensamente graves y con una urgente necesidad de sanación y reorientación.

Las nociones de asimetría relacional, poder posicional y personal, vulnerabilidad inherente a los fieles, representación de la Iglesia y especial misión encargada por Dios quedan patentes en la apertura del texto de De Weger y Death:

> En este artículo, argumentamos que encuadrar el CSICCA (Comportamiento Sexual Impropio de un Clérigo Contra Adultos) desde la "víctima vulnerable" y no desde el "clérigo abusador" ha llevado a una malinterpretación y facilitación del CSICCA y a una generalizada culpabilización de las víctimas. Sin embargo, cuando a las víctimas/supervivientes se les da la oportunidad de contar sus historias, se obtiene una perspectiva distinta. El artículo concluye que el CSICCA no se da porque existan adultos vulnerables sino más bien porque hay clérigos abusadores, predispuestos a hacer un mal uso de su poder para aprovecharse de las vulnerabilidades de otros adultos.[13]

13 Stephen de Weger y Jodi Death, "Clergy Sexual Misconduct Against Adults in the Roman Catholic Church: The Misuse of Professional and Spiritual Power in the Sexual Abuse of Adults", JSTOR, no. 2 (2017), 129: *"It argues that framing CSMAA around a 'vulnerable victim' rather than an 'abusive cleric' has led to the misinterpretation and continuation of CSMAA,*

Antes de pasar a la descripción de esos elementos específicos de la asimetría relacional entre los fieles católicos y sus pastores y miembros con mayor responsabilidad (consagrados y consagradas), nos parece importante hacer referencia a las estadísticas presentadas por De Weger y Death. Cabe decir que todos los autores hasta aquí citamos son del ámbito de las ciencias sociales y de ahí se entiende su abundante uso de los datos estadísticos antes de realizar otro tipo de análisis. Este abordaje es fundamental, pues hasta que no veamos cifras concretas acerca del comportamiento sexual del clero, no podemos hablar de una situación grave y de dimensiones preocupantes. Por el contrario, si empezamos a plantear que cualquier tipo de relación sexual de un clérigo célibe es casi siempre un abuso y esas interacciones están muy extendidas, entonces, nos podremos dar cuenta de que estamos delante de una crisis espiritual y social de enormes dimensiones.

De Weger y Death se basan en varios estudios sociológicos en el contexto de la Iglesia católica, aprovechando el debate abierto a causa de los abusos a menores en Estados Unidos de América, Irlanda y Australia. Por su parte, Richard Sipe es conocido por su amplio conocimiento de la realidad católica, en general, y de la vida sacerdotal y religiosa, en concreto.[14] Aunque es verdad que sus informes no pueden presentar un rigor máximo debido al sentido de vergüenza y secretismo que estos temas siempre arrastran, pero son suficientemente serios y diligentes para tomarlos en seria consideración. Los datos provienen de la Iglesia Católica en Estados Unidos y, por ello, no se pueden extender a otros países, pero suscitan la evidente pregunta de por qué en otras regiones las conclusiones habrían de ser radicalmente distintas, cuando los elementos formativos, pastorales y estructurales en otros lugares de la Iglesia no son significativamente distintos de los del país referido. ¿De qué conclusiones

---

and an overall attitude of victim blaming. However, when victims/survivors of CSMAA are given the opportunity to tell their stories, a different picture emerges. The article concludes that CSMAA does not occur because there is a vulnerable adult but, rather, because there is an abusive cleric willing to misuse their powers to abuse adult vulnerabilities".

14 Sobre todo, Richard Sipe, *Celibacy in Crisis. A Secret World Revisited*, (GB: Brunner-Routledge, 2003).

estamos hablando? El estudio de Sipe, de hace 20 años, indica que la mitad del clero católico tendría una actividad sexual regular con personas adultas, siendo la mayor parte de ellos heterosexuales. El estudio presenta muchos detalles interesantes, porque al haber entrevistado a cerca de 2 000 sacerdotes, ha obtenido mucha información que normalmente negaríamos. Las investigaciones de Sipe se centran en los comportamientos disruptivos de naturaleza sexual de los clérigos católicos, lo que supone siempre una falta grave a la castidad, pero en medio de este análisis refleja el fenómeno que aquí nos ocupa. De Weger y Death citan a Sipe:

> El abuso sexual de menores es la punta del iceberg de la realidad de clérigos que violan los límites de su conducta profesional. El número de sacerdotes con interacción sexual con mujeres adultas cuadruplica el de abusadores de niños y en el caso de relaciones sexuales con hombres adultos, lo duplica.[15]

No pretendemos profundizar en este estudio ni en otros, sino más bien señalar que, con gran probabilidad, la actividad sexual del clero católico (y probablemente de muchos consagrados no ordenados) está en niveles que superan en mucho los supuestos "tropiezos" o "distracciones" y que realmente exige un planteamiento muy serio del problema. Este planteamiento se hace aún más apremiante cuando consideramos que los elementos relacionales descubiertos en los últimos 30 años apuntan a que esta actividad sexual no indica simplemente una falta en el compromiso célibe, sino que representa más bien un comportamiento abusivo y extremadamente nocivo para las víctimas, para toda la Iglesia y para la sociedad. De Weger tiene un mérito añadido, porque no sólo trae a la luz el problema de los abusos de adultos en las comunidades religiosas, sino que apunta específicamente a la Iglesia católica y a la inconsciencia que existe en afrontarlo. El punto de inflexión se encuentra en esa fundamental

15 Stephen de Weger y Jodi Death, "Clergy sexual...", 134: *"Sexual abuse of minors is the tip of the iceberg when it comes to the violation of professional boundaries by clergy. Four times as many priests involve themselves sexually with adult women, and twice the number with adult men, as priests who involve themselves sexually with children"*.

distinción de encuadrar el problema a partir del concepto de "adultos vulnerables" o partiendo de "clérigos abusadores".

Consideramos ahora las especificidades de las posiciones de poder en la Iglesia católica y cómo estas afectan la gestión de ese poder.

ASIMETRÍA PERMANENTE EN LA IGLESIA CATÓLICA: LA INSTITUCIÓN Y EL *GOD-FACTOR*

Hasta aquí, hemos analizado la problemática de los abusos sexuales de líderes religiosos hacia adultos de sus congregaciones con la metodología de Marie Fortune: no hemos hecho ninguna distinción particular con respeto a las diferentes tradiciones de fe en que estos líderes desarrollan su servicio. Sin embargo, hemos aclarado desde el inicio que estamos particularmente interesados en continuar esta discusión en el ámbito católico, tomando a Richard Sipe y, sobre todo, a Stephen de Weger y Paula Merelo como ejemplos. Por eso, identificamos en el *ethos* católico algunas características de las posiciones de poder y liderazgo que consideremos fundamental tener en cuenta. De hecho, ignorarlas podría suponer usar dichas posiciones de un modo inconsciente y peligroso para los fieles, para los ministros y para toda la institución.

La primera característica específica de los ministros ordenados católicos, sin duda, es la creencia que tenemos como Iglesia de que en ellos se produce un cambio ontológico[16] indeleble, lo que en teología sacramental se expresa como "impresión de carácter". Éste no es el caso en las demás denominaciones cristianas (con excepción del alto anglicanismo), en las que el ministro o ministra desarrolla una función que es temporal. Una vez terminada dicha función, la asimetría resultante del liderazgo espiritual cesa. Para nosotros,

16 La diferencia con los fieles no ordenados (laicos y religiosos) es esencial y no sólo en grado (*Lumen Gentium* n. 10). Somos conscientes del debate filosófico-teológico en torno a la expresión "cambio ontológico", por el peligro de incentivar una mentalidad de que hay algo casi mágico en el ministro. No entramos aquí en esta discusión, sencillamente, notamos que después de la ordenación hay algo fundamental que cambia para siempre en la vida del ministro y de la comunidad eclesial.

católicos, el ministro ordenado, diácono, presbítero u obispo siempre lo será, incluso, en el cielo; por eso, se cita frecuentemente el Salmo 110 para expresar esta indeleble impresión de carácter: "Tú eres sacerdote eterno según el rito de Melquisedec".

El poder posicional del ministro ordenado no depende únicamente de su función específica, sino que le es inherente: es lo que denominamos "un poder posicional permanente". Ello hace que un sacerdote ya jubilado, que sigue oficiando misas y confesando, aunque sea de un modo esporádico y para pocas personas, siga estando en una enorme situación de poder, posicional y personal.

¿Qué poder es este?, nos podemos preguntar, ya que afirmamos su existencia, aunque el ministro no ostente un cargo pastoral específico, como es el caso de sacerdotes ya jubilados o con tareas más administrativas que directamente apostólicas. Como mínimo, es el poder de celebrar los sacramentos centrales para la vida cristiana. Esta es otra especificidad católica, la de la celebración de los sacramentos, particularmente, la Eucaristía.

El sacramento de los sacramentos, como es descrito por san Ambrosio, la Eucaristía, es el centro de la vida de la Iglesia católica. El Señor Jesús se hace presente sacramentalmente bajo la apariencia de las especies de pan y vino, actualizando su pasión, muerte y resurrección. La Eucaristía es fuente y culmen de la evangelización y la de la vida misma de la Iglesia.[17] El obispo y el presbítero son los únicos ministros que pueden celebrar este sacramento y es imposible disociar al celebrante de aquello que celebra, como el mismo ritual de la ordenación presbiteral enseña: "Recibe la ofrenda del pueblo santo para presentarla a Dios. Advierte bien lo que vas a realizar, imita lo que tendrás en tus manos y configura toda tu vida con el misterio de la cruz del Señor".[18]

Puestos a meditar sobre ello, se hace patente que el obispo y el presbítero tienen este inmenso poder que Dios les otorga a través de la Iglesia y que es único dentro de todos los servicios que podemos prestarnos unos a otros en la comunidad eclesial. Este servicio

---

17 Juan Pablo II, *Ecclesia de Eucharistia* (Ciudad del Vaticano: La Santa Sede, 2003), 1.
18 Ritual católico romano de ordenación sacerdotal.

sagrado no es uno entre los demás y coloca a quienes lo administran en una asimetría permanente de cara al resto de fieles. ¿Somos los mismos ministros ordenados conscientes de esta relación con el pueblo de Dios? De Weger incorpora a su reflexión el término *God-factor* para describir esta añadida asimetría en la Iglesia católica.

Esta interesante expresión, *The God-factor*, tiene su origen en el trabajo de Katheryn Flynn, *The Sexual Abuse of Women by Members of the Clergy*.[19] La autora, siguiendo la investigación de Garland y otros, analiza el abuso desde una perspectiva transversal a todas las comunidades cristianas y también a otras religiones. Sin embargo, el mérito de De Weger es reconocer el peso añadido de la responsabilidad de los ministros católicos en este *factor-Dios*. Lo antes mencionado muestra bien el impacto de un ministerio sacramental en los fieles católicos; y, a la vez, indica la gran confianza de Dios en Su Iglesia y ministros al asociarles a la acción y presencia Suya en el mundo. Aunque uno no sea católico, creo que no es difícil entender que, si el marco creyente tiene este espesor, entonces el ministro será considerado por los fieles con una autoridad destacada y un aval dado por Dios mismo.

Al *God-factor* debemos añadir también el aval dado al ministro por la misma institución. De nuevo, en la Iglesia católica, debido a su estructura claramente jerárquica y también sacramental, hay un añadido de autoridad otorgada al ministro. De modo que los sacerdotes diocesanos viven bajo el voto de obediencia a su obispo local, mientras que los religiosos tienen ese mismo vínculo con su Superior Local y también con el Superior General. Los obispos están bajo la autoridad directa del Papa, nombrados personalmente por el Sumo Pontífice después de un largo proceso informativo y de discernimiento. Se entiende, entonces, que cuando un presbítero o un obispo se encuentra involucrado con algún fiel en comportamientos de naturaleza sexual (sea directamente o como juez del problema), las personas sientan un gran reparo en contrastar sus acciones y

---

19 Kathryn A. Flynn, *The Sexual Abuse of Women by Members of the Clergy* (Jefferson: McFarland and Company, 2003), 8: *"A primary difference between the secular and religious counselors is distinguished by the 'God factor'- that is, the power and authority of clergy are often perceived as being derived from God"*.

juicios, visto que son enviados de Dios y de Su Iglesia con una misión social y espiritual de gran importancia.

El *factor institucional* y el factor-Dios contribuyen para que la asimetría en la Iglesia católica no sólo sea permanente (la consagración religiosa es de por vida y la ordenación ministerial es indeleble), sino que asuma un peso aún más relevante que en otras realidades cristianas o de otras religiones. Todo esto nos lleva a considerar ahora el efecto de dicha particular diferencia de poder en lo que toca al consentimiento en estas relaciones entre adultos que están bajo examen.

EL CONSENTIMIENTO VICIADO: DE LA VISIÓN JURÍDICA CIVIL A LA VISIÓN ECLESIAL

Una de las primeras razones que se dan para descartar la designación de "abuso" en la descripción de relaciones impropias entre un miembro del clero y una persona laica es que serían actos realizados con consentimiento mutuo. Ahí donde hay consentimiento no puede haber ni abuso ni acción punible por la ley civil. Sin recurrir aún a estudios o referencias académicas, diría que en la mayor parte de los casos en los que hemos escuchado hablar de relaciones sexuales entre un religioso tanto como un sacerdote con una mujer, las hemos juzgado malas moralmente, pero no graves al punto de considerarlas abusivas. Otra de las expresiones que más se escuchan en los pasillos de las comunidades religiosas o de las parroquias es que se trataría de un fallo que cualquiera pudiera tener. Es una reacción comprensible, porque usamos espontáneamente una serie de criterios para juzgar un mal moral como si se tratase de un problema del día a día, cuando en realidad estamos delante de una situación excepcional que pide una serie de criterios evaluativos específicos.

Después de la irrupción de los escándalos sexuales de abusos de sacerdotes y religiosos a menores, ya no se nos ocurre interpretarlos como meros fallos relacionales en la vida moral ordinaria. Hemos ganado una conciencia mucho más fina de lo que esta relación supone y cómo debe ser cuidada. Tanto así que la Constitución Apostólica *Pastor Bonus* en su Artículo 52 describe la interacción sexual de un adulto

(clérigo o laico) con un menor como uno de los *delicta graviora*,[20] justamente, porque a lo largo de los siglos hemos encontrado términos específicos para calificar hechos extraordinariamente nocivos.

Actualmente, el tipo de relaciones impropias que aquí examinamos no se consideran *delicta graviora*, sin embargo, los numerosos testimonios que se han ido recogiendo en los últimos 30 años presentan en las personas involucradas con miembros del clero o religiosos, las señales típicas de una relación abusiva, como si el consentimiento dado hubiese sido sólo aparente, no genuino ni pleno. Entonces, nos preguntamos por las condiciones en las que en una relación amorosa o íntima entre adultos el consentimiento es genuino y pleno.

Para profundizar en la naturaleza de este "consentimiento" recurriremos al ámbito del derecho civil en sus múltiples matices descriptivos del consentimiento en una relación contractual, para aplicar algunos de esos principios a la relación de confianza entre el clérigo y sus fieles. El pasaje del derecho civil a las relaciones eclesiales se da constantemente en el derecho canónico, mostrándonos así la fecundidad de un análisis de este tipo. Nuestro interés en usar este abordaje no tiene como objetivo encontrar el modo de procesar canónicamente a los clérigos abusadores de adultos. Pretendemos más bien utilizar el conocimiento vivencial del hombre que los códigos de derecho civiles y canónicos contienen, para que como Iglesia tengamos una mayor conciencia del poder que nos fue dado por el Señor para guiar a Su pueblo y seamos consecuentes con las responsabilidades asumidas. Somos de la opinión de que nuestra esencia de seguidores de Cristo y de pastores nos tendría que llevar a reconocer los graves comportamientos en los que frecuentemente nos encontramos y asumir la responsabilidad de nuestros fallos antes de que una autoridad civil o eclesiástica tenga que emprender el largo, doloroso y costoso camino del juicio institucional. Lo nuestro es un apelar a la conciencia eclesial, en general, y de los pastores, en particular (Mt 5, 25-26).

---

20 La descripción detallada de estos delitos quedó registrada en el documento *Normas sobre los delitos más graves reservados a la congregación para la doctrina de la fe.*

El consentimiento entre dos adultos para establecer una relación amorosa o íntima entre ellos supone que no haya coacción física ni psicológica, u otros modos de ejercer presión que inhiban a una persona en relación con la otra. Consentir mutuamente el desarrollo de dicha relación significa decir que sí libre y voluntariamente a una serie de gestos, y acciones conjuntas que suelen llevar a compartir la intimidad interior y, frecuentemente, la relación sexual. Para retomar una definición de gran amplitud y conocimiento universal basta recurrir a lo que, por ejemplo, Amnistía Internacional establece en su página web en un artículo de 2021: el consentimiento se da cuando el asentimiento en la relación es libre, informado, concreto, reversible y entusiasta. No desglosaremos cada uno de estos términos, porque en los casos que nos atañen no parece haber falta de cumplimiento de ninguno de ellos, debido a que casi siempre son relaciones entre personas que se conocen bien y que, supuestamente, están haciendo algo sin ningún tipo de violencia o coacción.

¿Dónde se encuentra la problemática del consentimiento en la relación entre un clérigo y una mujer laica o religiosa? En el cuestionamiento de la autenticidad y validez de este consentimiento. Si la relación no presenta señales de violencia física ni de una coacción material fácilmente observable, pero presenta otros elementos de adulteración intencionada del consentimiento, entonces podríamos referirnos a ella como abusiva.

Por su parte, en el ámbito del derecho civil existe el concepto de "consentimiento viciado" que se aplica a contratos en los que la aparente confianza con la que se estableció el compromiso entre las dos partes se verifica haber sido adulterada. En estos casos, se habla de la violación de la confianza de una de las partes, produciendo un consentimiento únicamente aparente, dado que en el fondo habría sido viciado. Según el Código Civil (CC) español 1265, el consentimiento se puede viciar por error, dolo o violencia.[21]

Sin pretender encontrar una correspondencia exacta entre el consentimiento descrito en el CC entre dos partes que firman un contrato y el consentimiento en una relación íntima, es obvio que la comparación

21 Código Civil Español 1265.

es pertinente porque en los dos casos hay una serie de compromisos y responsabilidades que se asumen con consecuencias para las dos partes. De esta manera, si un clérigo intima de forma romántico-sexual con un fiel, está traicionando la confianza que Dios depositó en él para cuidar de la comunidad, está haciendo daño al fiel bajo la apariencia de un bien afectuoso y traiciona también la confianza de toda la comunidad eclesial puesta en él. En la mayor parte de los casos (y quizá en todos), los fieles involucrados no son plenamente conscientes de todos estos males que la relación conlleva, precisamente, porque su juicio está viciado por el dolo que tiene la seducción y el engaño afectivo como su centro. Este dolo se produciría a través de una mala gestión del poder de guiar espiritualmente, aspecto señalado por nosotros en la sección anterior como la mala gestión de la asimetría inherente al rol y al estado de vida del clérigo y del religioso.

La comparación del consentimiento jurídico con el consentimiento en el tipo de relaciones eclesiales que nos atañen arroja luz sobre estas últimas, mostrándonos la clara posibilidad de identificarlas como relaciones abusivas. Más adelante se menciona el artículo de Antonio Rella Ríos, "El abuso sexual en la iglesia. Conceptualización y tratamiento canónico", y el de José Andrés Murillo, "Abuso sexual, de conciencia y de poder", como representantes de estas dos perspectivas. Un breve análisis de los dos textos confirma la relevancia de esta operación y nos da pie a esclarecer mejor la propuesta que aquí estamos avanzando.

En el pasado de las instituciones de nuestras sociedades occidentales, no siempre se ha considerado la asimetría de poder en una relación profesional como una causa del deterioro del consentimiento sexual. Tomemos el caso de una relación íntima entre un psicólogo y un cliente, hombre o mujer. Hasta el inicio de los años cincuenta del pasado siglo no había claridad acerca de la falta de ética de dicho comportamiento. Es con la publicación del documento *Ethical standards of psychologists* por parte de la American Psychological Association (APA) que por primera vez se sanciona este tipo de relaciones.[22] En

22 American Psychological Association, *Ethical Standards of Psychologists* (Washington, DC: The American Psychological Association 1957), 5: *"The use of the clinical or consulting relationship primarily for profit, for power or prestige, or for other personal gratifications not consonant with the concern for the welfare of the client, is unethical"*.

una creciente toma de conciencia de lo inapropiado que es que haya relaciones íntimas de un (a) psicólogo (a) con un cliente, la APA ha reelaborado dicha normativa hasta llegar a la formulación actual: "La intimidad sexual entre un profesional de la salud mental y un paciente es considerada una de las acciones más inmorales el ámbito de la profesión".[23]

Por su parte, Antonio Rella Ríos afronta la cuestión desde el punto de vista del derecho canónico, a partir de los últimos documentos más relevantes como *Vos Estis Lux Mundi* y la reforma de algunos números del Catecismo de la Iglesia Católica (CEC). El autor hace notar que técnicamente no se puede imputar a nadie por "abuso sexual" sino solamente a través de la expresión del CEC "delitos contra el sexto mandamiento". No nos corresponde entrar en los muchos e interesantes matices de su investigación, pero sí es fundamental mencionar la excelente expresión "consentimiento pleno"[24] para explicar que eso es lo que nunca se puede dar entre un clérigo y un menor y tampoco con una persona vulnerable. Rella cita a Murillo que busca una definición más precisa y amplia de los que serían abusos sexuales en la Iglesia. Este último utiliza con gran agudeza no sólo el concepto de "consentimiento viciado", sino que describe de modo cristalino el proceso de ese enviciamiento por parte del clérigo o religioso:

> El abuso, cometido en contextos así de asimétricos, se apalanca en la confusión de la vulnerabilidad de quien busca refugio de la trascendencia. Cuando no es la fuerza física sino la ambigüedad, la manipulación, el engaño de la promesa de cuidado en el abuso mismo, entonces el daño llega hasta la profundidad misma del ser de quien es víctima. De ahí las constantes consecuencias en la estructura misma de su personalidad.[25]

---

23 Ashley Herbst, "Ethical Considerations when a Client Crosses Sexual Boundaries", *Psychotherapy Bulletin*, no. 1 (2015), 33-36. *"Sexual intimacies between mental health professionals and their clients are considered one of the most immoral acts within the profesión".*

24 Antonio Rella Ríos, "El abuso sexual en la iglesia. Conceptualización y tratamiento canónico", *Anuario de Derecho Canónico*, no. 10 (2021), 24.

25 José Andrés Murillo, "Abuso sexual, de conciencia y de poder", *Estudios eclesiásticos*, no. 373 (2020), 437.

Haciendo eco de nuestro recorrido, podemos decir que el poder ejercido por un clérigo católico (otorgado por Dios y por la Iglesia) para servir al pueblo, le coloca en una posición de asimetría permanente que imposibilita (o, por lo menos, dificulta grandemente) que en una relación impropia[26] con un fiel laico haya consentimiento pleno. Sea el ministro consciente o no, su poder posicional y personal vicia siempre el consentimiento y hace que esa relación sea abusiva.

Si el supuesto consentimiento entre adultos no es tal y la relación se debe considerar abusiva, ¿no será que estamos delante de un tipo de comportamiento que también necesita de un tipo de designación específica a causa de la gravedad que conlleva? No sabríamos decir si habría que incluirlo bajo los *delicta graviora*, lo que sí nos parece necesario es abrir el diálogo a considerarlo como algo extremamente grave que atenta directamente contra la relación sagrada entre los pastores de la Iglesia y los fieles; no debiendo por ello juzgarse como un fallo moral de carácter menor y sin importantes consecuencias para los clérigos y religiosos que incurren en ello.

CONCLUSIÓN: INQUIETUDES Y PREGUNTAS PARA EL FUTURO DE NUESTRA IGLESIA

La relación de los ministros ordenados y de los religiosos y religiosas con los demás fieles católicos está impregnada de confianza, servicio y del don de ser la presencia amorosa de Cristo los unos para los otros (Mt 10, 40). Es la belleza y la gracia profundamente redentora de esta relación, necesariamente asimétrica en su fecundidad, la que nos lleva a reflexionar sobre ella a la luz de la triste realidad de los abusos en nuestra Iglesia. La exigencia con la cual tratamos aquí los fallos y las rupturas en esta relación clérigo-fiel[27] no tiene otro objetivo más que edificar nuestra Iglesia a través de una asunción

26 Una vez más recordamos que estamos examinando, principalmente, relaciones que ya llegaron al carácter sexual, para que, por lo menos en esos casos, se tomen resoluciones firmes. Hay, obviamente, muchos matices y zonas grises en una relación que se dirige hacia algo malsano e impropio, pero que aún no se puede llamar abuso. Esto último sería tema para seguir reflexionando en otra ocasión.

27 Con las demás combinaciones implícitamente presentes: religioso(a)-fiel, clérigo-religiosa, etcétera.

de la realidad que la está marcando, sea ella positiva o negativa, y a través de una llamada a reconocer la enorme responsabilidad que su estructura jerárquica conlleva.

Las relaciones íntimas de carácter romántico-sexual de los clérigos con los fieles minan dicha confianza y son mucho más dañinas de lo que la conciencia popular quiere reconocer. Cuanto más profundizamos en la llamada de nuestros guías espirituales a cuidar del rebaño que Dios les confía, menos recurrimos a los clichés de pasillo que caracterizan con cinismo los fallos y deficiencias de nuestras relaciones: "Las mujeres son la tentación de los curas", "Si exigiéramos a nuestros sacerdotes ser realmente célibes, nos quedaríamos sin casi nadie", "Haz lo que te digan, pero no hagas lo que hacen", etcétera. Lo que hoy ya pedimos a un profesional de la salud o a un abogado, hemos de poder pedirlo también a un ministro ordenado o a un religioso y, aún más, debido al alto grado y permanencia de su asimetría con los demás.

A modo de conclusión y para lanzar futuras reflexiones, propongo un ejercicio de imaginación de lo que podría ser el futuro de una Iglesia más humilde y fiel a la sacramentalidad y consagración de sus mismos guías más relevantes. Los puntos a plantear creativamente podrían ser: una fraternidad sacerdotal más entrañable y evangélica, la distinción entre ser cercano e inmiscuirse, la conciencia de que la asimetría del clérigo con los demás fieles no le permite tener una relación romántica sino sólo abusiva, la rendición de cuentas con uno mismo y, finalmente, la primacía del amor frente a la funcionalidad de los ministros ordenados.

¿Sería posible que los ministros sagrados fueran más conscientes de los límites de las relaciones y que se ayudaran más entre sí a cuidar de los fieles en vez de aprovecharse de ellos? La amistad sincera y evangélica entre guías espirituales que comparten el mismo nivel de asimetría parece ser un buen punto de apoyo.

El clérigo, el religioso y la religiosa están llamados a ser cercanos y amigables con todo el pueblo de Dios, pero probablemente no conviene que intimen con los demás al punto de inmiscuirse con ellos. A lo mejor, habría que replantear la diferencia entre una

relación amistosa de mucha cercanía y una amistad.[28] Quizá, habría que recuperar el valor de las distinciones externas entre clérigos y laicos, entre religiosos y laicos. El uso de los hábitos religiosos y sacerdotales se podría recuperar desde la belleza de la diferencia y esa distancia fecunda que la asimetría da.

No le llames "aventura romántica", llámale "abuso". ¿Sería una exageración que se difundiera este modo de interpretar algunos de los comportamientos aquí descritos? No ignoramos que pueda haber atracción y enamoramiento a pesar de la radicalidad de nuestras opciones de celibato y consagración. Sería ingenuo ignorarlo. Pero más ingenuo es pensar que ese supuesto "enamoramiento" pueda ser mínimamente genuino mientras permanezca la asimetría.

Si como Iglesia y como ministros fuéramos más honestos y claros con lo que nos pasa, en muchos casos admitiríamos que lo mejor es que la persona deje el ministerio y la consagración antes de seguir hiriendo a más personas. ¿Para qué esperar que le juzguen a uno cuando a lo mejor la misma persona ya sabe que no debería continuar? La rendición de cuentas con uno mismo y con Dios debería llevar a que más de un clérigo eligiera dejar su ministerio por auto-inhabilitación. No son pocos los casos de reiteradas relaciones impropias por parte de clérigos que en realidad ya no son capaces de gestionar el inmenso poder que detentan. Muchos Obispos y Superiores se resisten a proponer este camino de humildad y misericordia para sus ministros, porque retienen que el sacramento del orden y la consagración son un bien mayor para la Iglesia. Pero qué es mejor, ¿mantener el ministerio y seguir atentando contra la caridad en el dolor de cada vez más víctimas? ¿O apostar por la caridad y la misericordia que transforma el odre viejo en un odre nuevo, que necesariamente tiene que contener también un comportamiento nuevo? ¿Seguiremos pensando que la misericordia de Dios para con un ministro que reiteradamente da muestras de no saber gestionar su responsabilidad es confiarle personas como si nada hubiese pasado?

No puedo olvidar las palabras de una mujer, víctima de abusos por parte de un sacerdote que había "retomado" el ministerio varias

28 Esto sería tema para otra reflexión.

veces (después de abusar de otros y de hacer terapias de recuperación): "Mi vida vale menos que los años de ministerio de este sacerdote desde que abusó de su última víctima hasta que lo hizo conmigo". El sacerdocio no es lo más importante, lo es la caridad. Es mejor entrar en el cielo con un sacramento menos que ir al infierno por ejercerlo contra la caridad.

La reflexión hecha en estas líneas pretende ser más provocadora que definitoria, una llamada de atención para que dialoguemos más profundamente sobre lo que la terrible situación de los abusos sexuales puede suscitar en nosotros: una mayor conciencia de la riqueza de la estructura jerárquica de la Iglesia y proponer renovados modos de vivirla en el mundo de hoy.

Es posible que describiendo el mal que nos asedia redescubramos el bien que como Iglesia somos. Hay terapeutas que trabajan en el ámbito de las víctimas y de los victimarios de los abusos sexuales en la Iglesia y que llegan a comparar estos comportamientos con el incesto, dado el elemento de seducción y adulteración de una relación esencial que se presenta. Los clérigos, los religiosos y las religiosas están llamados a la paternidad y la maternidad espirituales con respeto a los fieles, razón por la cual se les llama frecuentemente padres y madres, los cuales son términos bellos y significativos. Pero si esa relación se adultera con la seducción, con el afecto sexual (que no le corresponde) y con un enamoramiento narcisista, ¿no estaremos ante el peor de los males?

Las sugerencias hechas sobre cómo afrontar casos particulares de ministros con una larga historia de relaciones impropias y abusivas tampoco pretenden ser constringentes. Este escrito, sobre todo, es un pedido a que no nos acostumbremos a arrastrar la mediocridad de nuestro liderazgo espiritual de los fieles y afrontemos con claridad, transparencia y conversión de costumbres los graves problemas aquí mencionados.

REFERENCIAS

Allen, Amy, "Feminist Perspectives on Power". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. California: Stanford University, 2005. https://plato.stanford.edu/entries/feminist-power/

American Psychological Association. *Ethical Standards of Psychologists* Washington, DC: The American Psychological Association,1957.

Chaves, Mark, y Diana Garland. "The prevalence of clergy sexual advances toward adults in their congregation", *JSTOR*, no.4 (2009).

Cruz, Eduardo. "When the Shepherd Preys on the Flock: Clergy Sexual Exploitation and the Search for Solutions", *Florida State University Law Review*, no. 2 (1991).

Flynn, Kathryn A., *The Sexual Abuse of Women by Members of the Clergy*. Jefferson: McFarland and Company, 2003.

Fortune, Marie M., "Is nothing sacred? The betrayal of the Ministerial or Teaching Relationship", *Journal of Feminist Studies in Religion*, no.1 (1985).

Francisco. "Carta del Santo Padre Francisco al Pueblo de Dios". Ciudad del Vaticano: La Santa Sede, 2018. https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2018/documents/papa-francesco_20180820_lettera-popolo-didio.html

Garland, David E., y Diana R. Garland. *Flawed Families of the Bible: How God's Grace Works Through Imperfect Relationships.* Michigan: Brazos Press, 2007.

Herbst, Ashley. "Ethical Considerations when a Client Crosses Sexual Boundaries", *Psychotherapy Bulletin*, no. 1 (2015). https://societyforpsychotherapy.org/ethical-considerations-when-a-client-crosses-sexual-boundaries-my-experience-as-a-student-therapist/

Juan Pablo II, *Ecclesia de Eucharistia* (Ciudad del Vaticano: La Santa Sede, 2003)

Lazarus, Arnold A. and Ofer Zur, *Dual relationships and psychotherapy.* Nueva York, Springer Publishing Company, 2002.

Merelo Romojaro, Paula, *Adultos vulnerados.* Madrid: San Pablo, 2022.

Ministerio de Justicia Español, *Código Civil.* Madrid: Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, 2011.

Montejo Martínez, Carmen. "Mujeres adultas vulneradas en la iglesia". *Alandar.* Madrid: Alandar, 2023. https://alandar.org/abusos/mujeres-adultas-vulneradas-en-la-iglesia/

Murillo, José Andrés. "Abuso sexual, de conciencia y de poder", *Estudios eclesiásticos,* no. 373 (2020).

National Opinion Research Centre. *General Social Survey*, 2008. EUA: ICPSR, 2016. https://www.icpsr.umich.edu/web/ICPSR/studies/35330

Oregon Board of Massage Therapists. *Oregon Administrative Rules.* Oregon: State of Oregon, 2025. https://www.oregon.gov/obmt/Documents/Effective%2007.01.2025%20OAR-WC.pdf

Pooler, David Kenneth. y Liza Barros-Lane. "A National Study of Adult Women Sexually Abused by Clergy: Insights for Social Workers", *Social Work,* no. 2 (2022).

Ríos, Antonio Rella., "El abuso sexual en la iglesia. Conceptualización y tratamiento canónico", *Anuario de Derecho Canónico*, no. 10 (2021).

Sawyer, Lawren D. y Emily Cohen y Annie Mesaros. *Responding to spiritual leader misconduct. A handbook*. Seattle: Faith Trust Institute, 2022.

Sipe, Richard. *Celibacy in Crisis. A Secret World Revisited.* GB: Brunner-Routledge, 2003.

Weber, Max, *Economía y sociedad.* México: FCE, 2002.

Weger, Stephen de, y Jodi Death, "Clergy Sexual Misconduct Against Adults in the Roman Catholic Church: The Misuse of Professional and Spiritual Power in the Sexual Abuse of Adults", *JSTOR*, no. 2 (2017).

Woodward, Kenneth L. y Patricia King, "When a pastor turns seducer", *Newsweek* (agosto 1989).

Daniel Ferreira dos Santos

Doctor en Filosofía Eclesiástica por la Pontificia Universidad de Comillas (Madrid). Es profesor estable del Instituto Teológico Verbum Dei-San Pablo Apóstol, afiliado a la Pontificia Universidad Urbaniana (Loeches, Madrid); Coordinador del Bienio de Filosofía. Contacto: ddossantos@itvdsanpablo.com ORCID: https://orcid.org/0009-0002-5654-4800_

JOSUÉ EMMANUEL SUASTE VARGAS
ESPAÑA

LA *ESCUCHA RESPONSABILIZADORA* ECLESIAL COMO CAMINO RESTAURATIVO ANTE ABUSOS DE PODER, CONCIENCIA Y ESPIRITUALES

RESUMEN

Este artículo desarrolla un marco teológico-pastoral para abordar los abusos de poder, de conciencia y espirituales en la Iglesia, especialmente, aquellos no siempre tipificados, pero que generan daños profundos en personas y comunidades. A partir del método inductivo de reconocer, interpretar y elegir[1] se examinan las dinámicas personales e institucionales que permiten que estos abusos surjan y permanezcan ocultos, mostrando que no se reducen a la relación agresor-víctima, sino que involucran estructuras y culturas eclesiales que pueden favorecer el silenciamiento. La justicia restaurativa se presenta como una hermenéutica sanadora que integra verdad, responsabilidad y reparación, complementando los límites del modelo retributivo. En este horizonte, la *escucha responsabilizadora*, la verdad liberadora y la memoria comunitaria se vuelven esenciales para la sanación.

Finalmente, se proponen mediaciones pastorales concretas: procesos de escucha institucional, comunicación transparente

1 Francisco, *Evangelii Gaudium* (Ciudad del Vaticano, La Santa Sede, 2013), no. 51.

Recepción: 16/03/2026. Aprobación: 12/05/2026.

del daño, acompañamiento restaurativo, y espacios rituales y simbólicos que permitan integrar el trauma en la memoria comunitaria. Estas prácticas buscan restituir la dignidad de las víctimas, transformar las estructuras que permitieron el abuso y renovar la vida eclesial desde una espiritualidad reparadora.

Palabras clave: *abuso de conciencia, abuso de poder, justicia restaurativa, memoria eclesial, reparación, responsabilidad institucional, verdad.*

ABSTRACT

This article develops a theological-pastoral framework for addressing abuses of power, conscience, and spiritual authority within the Church, particularly those that do not constitute canonical crimes yet inflict profound harm on individuals and communities. Drawing on the inductive method of recognizing, interpreting, and choosing (*Evangelii Gaudium*, 51), it examines the personal and institutional dynamics that allow such abuses to arise and remain concealed, showing that they cannot be reduced to a simple aggressor-victim relationship but involve ecclesial structures and cultures that may enable silence or impunity. Restorative justice is presented as a healing hermeneutic that integrates truth, responsibility, and reparation, complementing the limits of retributive models. Within this horizon, responsible listening, liberating truth, and communal memory become essential elements of healing.

Finally, the article proposes concrete pastoral mediations: institutional listening processes, transparent communication of harm, restorative accompaniment, and symbolic or ritual spaces that help integrate trauma into the community's memory. These practices aim to restore the dignity of victims, transform the structures that enabled abuse, and renew ecclesial life through a spirituality of repair.

Keywords: *conscience abuse, ecclesial memory, institutional responsibility power abuse, reparation, restorative justice, truth.*

INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas, la Iglesia ha desarrollado respuestas institucionales progresivamente más sistemáticas frente a los abusos sexuales, especialmente, aquellos cometidos contra menores. La creación de protocolos de prevención, mecanismos de denuncia y procedimientos civiles y canónicos ha permitido afrontar con mayor claridad delitos graves que exigen sanciones penales y disciplinarias. Sin embargo, junto a estos avances, persiste una zona menos visible pero no menos dañina de abusos que, aun causando heridas profundas en personas y comunidades, no siempre se encuentran claramente tipificados ni reciben una respuesta eclesial adecuada. Nos referimos, en particular, a los *abusos de poder* que se expresan como abusos de conciencia y abusos espirituales en contextos eclesiales.

En estos casos, obispos, superiores mayores y responsables pastorales enfrentan grandes dificultades; una de ellas es el clarificar cuándo ha ocurrido realmente un abuso de poder y cómo resarcir ese daño. Cómo articular la búsqueda de justicia para las víctimas, la responsabilidad personal de quienes ejercieron el abuso, el discernimiento institucional y el cuidado pastoral de las comunidades afectadas cuando la vía penal tanto como la canónica resultan insuficientes o inexistentes. La experiencia reciente ha mostrado que limitar la respuesta eclesial a categorías exclusivamente jurídicas deja sin atender dimensiones esenciales del daño, como la herida en la conciencia, la ruptura de la confianza comunitaria y la distorsión de la experiencia de Dios provocadas por el abuso.

En este contexto, la escucha de las víctimas ha sido reconocida progresivamente como un elemento indispensable. No se trata únicamente de un gesto pastoral, sino de un acto de justicia que permite nombrar la verdad del daño sufrido, restituir la dignidad de quienes han sido vulnerados y confrontar a la institución con su propia responsabilidad. Sin embargo, esta escucha corre el riesgo de convertirse en un ejercicio meramente testimonial o defensivo si no se inserta en *un marco teológico-pastoral capaz de integrar verdad, responsabilidad y reparación.*

Desde una perspectiva teológica, el sufrimiento de las víctimas interpela a la Iglesia no sólo pastoralmente, sino también en su autocomprensión más profunda. La tradición cristiana reconoce en las heridas de los vulnerados un lugar hermenéutico desde el cual la comunidad creyente es llamada a confrontar sus propias fracturas históricas y estructuras de pecado.[2] Un Dios indolente al dolor de los vulnerables no es cristiano.[3] La historia de las víctimas de abusos es ya parte de la historia de la Iglesia. En este horizonte, la teología está llamada a configurarse como una "diaconía intelectual"[4] al servicio de los empobrecidos; en nuestro caso, al servicio de las víctimas de abusos dentro de la Iglesia.

Desde este horizonte, el presente artículo adopta una metodología hermenéutica, teológico-pastoral e interdisciplinar, inspirada en el método inductivo de reconocer, interpretar y elegir propuesto por la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*.[5]

En primer lugar, se reconoce el abuso de conciencia y el abuso espiritual como formas específicas de abuso de poder, atendiendo a las dinámicas personales, relacionales e institucionales que los hacen posibles y los mantienen ocultos. En segundo lugar, se interpreta esta realidad como expresión de dinámicas de pecado estructural que exigen procesos de verdad, reparación y transformación institucional a la luz de la justicia restaurativa; entendida como una hermenéutica sanadora en profunda sintonía con la vocación reparadora de la Iglesia. Finalmente, se proponen mediaciones pastorales concretas que orienten procesos de escucha, verdad y memoria desde una responsabilidad institucional explícita.

---

2 Jon Sobrino, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (Madrid: Trotta, 1999), 15.

3 "Un Dios incapaz de sufrimiento es un Dios indolente. No le afectan sufrimiento ni injusticia. Carente de afectos, nada le puede afectar, nada conmoverlo. No puede llorar, pues no tiene lágrimas. Pero el que no puede sufrir tampoco puede amar. O sea que es un ser egoísta. El Dios de Aristóteles no puede amar, lo único que puede hacer es que lo amen todos los seres no divinos a causa de su perfección y belleza, atrayéndolos hacia sí de esa manera [...] El motor inmóvil es un amante egoísta", Jürgen Moltmann, *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica a toda teología cristiana* (Salamanca: Sígueme, 1975), 399.

4 Utilizo el término "diaconía intelectual", acuñado por Rodríguez Panizo, para referirse a ese deseo de una teología en salida que otros dirán teología arrodillada e indignada. Pedro Rodríguez Panizo, *Rumor de eternidad. En torno a la fe, la razón y el tiempo* (Santander: Sal Terrae, 2022), 49.

5 Francisco, *Evangelii Gaudium* (Ciudad del Vaticano, La Santa Sede, 2013), 51.

La hipótesis que guía este estudio es que la justicia restaurativa ofrece un marco conceptual y práctico especialmente fecundo para afrontar los abusos de conciencia y espirituales en contextos eclesiales. Al integrar la verdad de lo ocurrido, la responsabilización del agresor, la reparación del daño sufrido por la víctima y la implicación activa de la institución, este enfoque permite responder allí donde el modelo retributivo, por sí solo, no alcanza a sanar el daño profundo causado. De este modo, la escucha responsabilizadora se configura no como un gesto aislado, sino como un camino eclesial de conversión institucional, sanación de la memoria y renovación comunitaria desde el Evangelio.

RECONOCER EL ABUSO COMO TRANSGRESIÓN DE LA ALTERIDAD DEL OTRO

Marco conceptual: dignidad, intimidad y conciencia como fronteras vulnerables

En su obra *La dignidad humana,* el filósofo suizo Peter Bieri vincula la dignidad con el respeto a la intimidad, entendida como ese "espacio propio" que permite a la persona ser dueña de sí misma.[6] Desde esta perspectiva, la intimidad no es un mero ámbito psicológico, sino una frontera antropológica que protege la identidad: lo que una persona elige revelar, reservar, narrar o callar. Esta intuición ofrece un marco especialmente fecundo para comprender el abuso —físico, emocional, espiritual o institucional— como una violación radical de la frontera entre lo propio y lo ajeno, entre lo personal y lo expuesto.

Desde la antropología teológica el abuso en sus múltiples facetas supone una violencia y una profanación de la sagrada dignidad humana. La antropología cristiana —consecuente con la fe en la encarnación del Verbo— reconoce en cada ser humano una *dignitas infinita*, una dignidad que se fundamenta de modo inalienable en su propio ser, más allá de cualquier circunstancia o condición en que se encuentre.[7]

---

6 *Cfr.* Peter Bieri, *La dignidad humana. Una manera de vivir* (Barcelona: Herder, 2017), 214-215.

7 Dicasterio para la doctrina de la fe, *Dignitas Infinita. Sobre la dignidad humana* (Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2024).

En este sentido, la conciencia constituye un límite fundamental entre la comunidad y el sujeto.[8] Cuando ese límite se rompe mediante presiones, erotizaciones, manipulaciones o imposiciones que sustituyen la capacidad personal de discernimiento, se produce un abuso de conciencia. Y cuando esa transgresión del espacio interior se realiza mediante el poder conferido por una institución eclesial o mediante la instrumentalización de argumentos espirituales (como "en nombre de Dios", "por obediencia", "por el bien de tu alma"), nos encontramos ante lo que puede denominarse "abuso espiritual", una forma agravada de abuso de poder dado su impacto directo en la libertad interior y la experiencia creyente.

A partir de estas coordenadas, hablamos aquí de "abuso" no como un conflicto puntual o una interacción desafortunada, sino como una transgresión sostenida de límites que hiere la dignidad y erosiona la autonomía moral de la persona. Dicho de modo más preciso: el abuso busca (y con frecuencia logra) debilitar la capacidad del sujeto para decidir sobre su propio "recinto" —su cuerpo, su palabra, su intimidad, su conciencia—, dejándolo expuesto, vulnerable y condicionado por la voluntad de otro. Nuestra formulación evita reducir el abuso a un "episodio" y permite entenderlo como una dinámica de dominio.

Conviene añadir una delimitación importante para el hilo de este trabajo. Aunque los abusos sexuales constituyen el rostro más escandaloso y penalmente relevante de este fenómeno, el presente artículo no se centra exclusivamente en ellos. Nos referimos, sobre todo, al sustrato estructural que hace posible la vulneración: el abuso de poder, entendido como "cualquier intervención de quien, haciendo uso de su papel de autoridad, no respeta la dignidad y la autonomía, la libertad y la responsabilidad de otra persona, especialmente si se encuentra en condición de fragilidad".[9]

---

8 Concilio Vaticano II, "Constitución pastoral *Gaudium et spes*", en *Constituciones, decretos, declaraciones* (Madrid: BAC, 1976), párr. 12.

9 Amadeo Cencini y Stefano Lasi, *La formazione iniziale in tempo di abusi* (Roma: Servizio Nazionale per la tutela dei minori de la Conferenza Episcopale Italiana, s. f.), 52, https://tutelaminori.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/51/3-La-formazione-iniziale-in-tempo-di-abusi.pdf

Esta clave permite iluminar abusos que no siempre culminan en agresión sexual, pero que ya implican dominio, manipulación y daño profundo.

Como han señalado diversos autores,[10] los abusos de poder, espirituales y de conciencia están todavía pendientes de una auditoria eclesial que pueda detectarlos y desactivarlos. Muchas veces la gravedad del abuso sexual deja en segundo plano la expresión extrema de cómo el victimario utiliza abusivamente su poder para irrumpir la dignidad de la víctima.[11] En el peor de los casos, cuando no se perpetúa la agresión sexual, las autoridades civiles y eclesiásticas reducen el abuso a un evento meramente subjetivo de quien lo padece.

En síntesis, el drama de los abusos se aborda insuficientemente cuando se considera que sólo hay daño "real" si llega a consumarse una violación o un contacto sexual explícito; cuando se interpreta el problema como mero desorden individual del agresor sin atender a las condiciones institucionales que lo hacen posible; o cuando se replica la lógica familiar del silencio, evitando "develar" redes de lealtades, afectos e intereses que convierten a algunos en juez y parte. Un reconocimiento adecuado del abuso comienza por identificar su raíz: el mal uso del poder y su consecuencia más honda, la profanación de la dignidad y de la conciencia.

El mal uso del poder como raíz de todo abuso

En contextos eclesiales, el *abuso de poder* puede definirse como el ejercicio desviado y deshumanizante de una autoridad formal o informal que, en lugar de servir a la vida y a la libertad de las personas, las somete, las instrumentaliza o las anula. Este abuso se produce cuando una relación estructuralmente asimétrica —propia de funciones pastorales, formativas o espirituales— es utilizada para dominar, controlar o condicionar a otro, vulnerando su dignidad, su autonomía moral y su capacidad de discernimiento.

---

10 Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Comillas, *Los abusos de poder, de conciencia y de autoridad en la Iglesia. XIX jornadas de teología* (Madrid: PPC, 2023), 7.

11 Lanire Angulo, "La presencia innombrada. Abuso de poder en la vida consagrada", *Selecciones de teología*, no. 245 (2023), 4.

El abuso de poder no se identifica con la existencia de autoridad, sino con su uso perverso. En la tradición cristiana, la autoridad encuentra su legitimidad en el servicio y en el cuidado (*cfr.* Jn 21, 15-25); la pierde cuando se absolutiza, se ejerce sin límites o se sustrae de mecanismos de discernimiento, supervisión y rendición de cuentas. En esos casos, la asimetría propia de la relación eclesial se transforma en un espacio de vulnerabilidad para quienes dependen pastoral o espiritualmente de dicha autoridad.

Muchos abusos —a menudo denominados "no sexuales" o inicialmente encubiertos— reproducen un patrón reconocible: seducción progresiva, interacción gradual, manipulación afectiva, imposición del silencio y, finalmente, transgresión de límites personales. En este sentido, desde distintos enfoques se llega a una conclusión convergente: el abuso físico y, de modo particular, el abuso sexual suele ser el final de un proceso cuyo inicio está en el deseo de dominar, someter y disponer del otro.[12] Dicho de otro modo, todo abuso sexual presupone una relación de poder abusivamente ejercida, aunque no todo abuso de poder desemboque en abuso sexual.

Dos expresiones paradigmáticas del abuso de poder en el ámbito eclesial son el abuso espiritual y el abuso de conciencia.[13] Ambos parten de una relación asimétrica utilizada para dominar interiormente a la víctima: ocupando simbólicamente el lugar de Dios o suplantando su capacidad de discernir. En estas dinámicas, la sumisión puede aparecer como mecanismo de supervivencia ante la amenaza de desintegración interna, revelando que el problema no es el poder en sí, sino la violencia —explícita o encubierta— con la que el agresor hace depender al otro.

Para hablar propiamente de abuso conviene subrayar su carácter reiterativo y sistemático: no se trata de un desacuerdo, un conflicto puntual o una imprudencia aislada, sino de un conjunto de conductas

---

12 Proyecto REPARA, *Por una cultura del encuentro* (Madrid: Archidiócesis de Madrid, 2021), 14.

13 Para su mayor comprensión varios autores diferencian el abuso de conciencia y el espiritual del abuso de poder. En este trabajo los consideramos analíticamente distinguibles, pero estructuralmente vinculados, en cuanto comparten una misma matriz de dominación sobre la libertad interior.

opresoras —a menudo normalizadas— que terminan quebrando la libertad interior de la persona. Esto ocurre con mayor facilidad en espacios eclesiales donde un grupo se aísla del resto, el poder se concentra en un líder carismático, se penaliza el disenso y se favorece una adhesión acrítica. En esos contextos, la emotividad puede convertirse en un instrumento de control cuando no existen mediaciones institucionales y límites claros.

Los escándalos evidenciados en los últimos años muestran que son especialmente vulnerables los espacios donde convergen autoridad y fragilidad: acompañamiento espiritual, confesión, retiros intensivos, procesos formativos o proyectos de asistencia en los que personas vulnerables dependen de quien "cuida". En estas relaciones rige una exigencia ética fundamental: "el que recibe la confianza debe hacerse digno de esa confianza y esa dignidad de la promesa de cuidar y proteger",[14] sosteniendo límites claros y mecanismos de supervisión adecuados. Los límites no sólo protegen a las personas vulnerables; también salvaguardan a quienes ejercen tareas de cuidado, evitando que el poder pastoral derive en dominio.

Responsabilidad institucional en los abusos de poder

Una vez ocurrido el abuso, su reparación se juega mucho en la gestión institucional. Lamentablemente, en los abusos de poder y sus consecuentes abusos de conciencia y espirituales, hay poca claridad de cómo proceder y muchas veces terminan siendo silenciados por las instituciones. Algunos autores hablan incluso de una forma de patología eclesial, en la que el daño ya no se limita al agresor individual, sino que alcanza a la comunidad que, por acción u omisión, no ha sabido responder con justicia. Cuando esto ocurre, la institución puede convertirse también en sujeto activo del daño, agravando el sufrimiento de las víctimas y debilitando gravemente la credibilidad de la comunidad eclesial.[15]

---

14 José Andrés Murillo, *Confianza lúcida* (Santiago: Uqbar, 2012), 88.

15 Daniel Portillo Trevizo, *Abusos y reparación. Sobre los comportamientos no sexuales en la Iglesia* (Madrid: PPC, 2021), 20.

Pese a que la responsabilidad moral es de un individuo abusador, la institución no es un actor neutral. En muchos casos, ella misma ha investido de autoridad al abusador y ha creado las condiciones que hicieron posible el daño. Por acción, omisión o negligencia, la institución puede convertirse en parte del problema.

Ocurrido el abuso, la institución queda, inevitablemente, vinculada tanto a la víctima como al victimario. Con la víctima, por el modo en que se gestiona su palabra: ya sea mediante una escucha defensiva orientada a proteger la reputación del sistema o mediante una escucha empática que abra caminos de verdad y reparación. Con el victimario, por el modo en que afronta su responsabilidad, ya sea desde el encubrimiento o la minimización del daño, hasta la investigación rigurosa, la búsqueda de la verdad y el acompañamiento responsable de los procesos.

Por ello, el abuso en contextos eclesiales no puede entenderse únicamente como un conflicto entre un agresor y una víctima. Se trata también de un problema comunitario e institucional. Muchas comunidades se construyen sobre valores profundamente evangélicos como la confianza, la lealtad o la obediencia; sin embargo, cuando estos valores se distorsionan pueden convertirse en mecanismos de silenciamiento o de protección del abusador. En estos casos, la comunidad se convierte también en una víctima indirecta del abuso, atrapada entre la fidelidad a la institución y la fidelidad a quienes han sufrido el daño.

En este punto resulta decisivo el modo en que se ejerce la autoridad dentro de la Iglesia. En su estudio sobre la vida religiosa, el monje Dom Dysmas de Lassus recuerda que la obediencia cristiana posee un fundamento teológico profundo: quien obedece reconoce en la autoridad una mediación de la voluntad de Dios, pero esa mediación sólo es legítima cuando quien ejerce la autoridad se comprende a sí mismo como servidor de un proyecto mayor.[16] La autoridad

16 "Esta visión teológica de la obediencia tiene otra consecuencia, El superior debe ejercer su autoridad sobre sus hermanos como sobre hijos de Dios. Esto significa que, cuando se dice que el superior ocupa para nosotros el lugar de Dios, en el sentido que explicamos, la fórmula debe ser completada con otra: para el superior, el que obedece ocupa el lugar de Cristo. Y esto por la misma razón. Así como el enfermero puede servir a Cristo

pierde su legitimidad cuando se absolutiza o cuando se concentra en la figura de un líder carismático sin límites ni mecanismos de rendición de cuentas.

Se ha pensado erróneamente que el abuso se da únicamente en estructuras rígidas y aquellas identificadas frecuentemente como "conservadoras". La realidad ha mostrado que también pueden producirse abusos en contextos donde la autoridad se ejerce de manera difusa. En estos casos, el abuso no nace de un exceso de estructura, sino de la ausencia de límites claros. Tan peligroso puede resultar un liderazgo autoritario que anule la libertad de las personas como un liderazgo aparentemente cercano que, en nombre de la espontaneidad o de la confianza, borre las fronteras necesarias entre la autoridad y quienes dependen de ella.

Diversos estudios han advertido que determinadas propuestas espirituales que absolutizan la experiencia subjetiva y debilitan las mediaciones comunitarias y normativas pueden generar contextos especialmente vulnerables a la manipulación de la conciencia. En estos escenarios, la falta de límites institucionales y de rendición de cuentas favorece dinámicas de dominio que comprometen la libertad interior de las personas y facilitan el abuso.[17]

Allí donde no existen fronteras sanas, donde los roles se confunden o se perpetúan sin supervisión, la autoridad evangélica corre el riesgo de deformarse y convertirse en un instrumento de dominio. Estas fallas institucionales —sumadas a culturas de secretismo y silenciamiento— no solo permiten que el abuso ocurra, sino que impiden que la comunidad pueda reconocerlo, nombrarlo y afrontarlo.[18]

---

en el enfermo a quien atiende, si lo hace con amor, también el superior puede servir a Cristo en aquel a quien gobierna, con la condición de que lo haga con amor y respeto. De otro modo, es a Cristo a quien maltrata". Dom Dysmas de Lassus, *Riesgos y derivas de la vida religiosa* (Madrid, BAC, 2022), 80.

17 Véase como ejemplo el estudio realizado sobre el caso de Javier Garrido Goitia. *Cfr.* Tomás J. Marín Mena, "El peligro del subjetivismo ético-espiritual en el contexto de los abusos sexuales bajo falso misticismo: sobre la insuficiencia de la alteridad objetiva en la teología escrita de Javier Garrido Goitia", *Estudios Eclesiásticos*, no. 393 (2025), 431-482.

18 Un estudio más profundo sobre la estructura eclesial que permite el abuso lo encontramos en la ponencia de Diego M. Molina, S. J. "El clericalismo y los abusos de poder: un problema estructural en clave eclesiológica y jurídica", en Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Comillas, *Los abusos de poder, de conciencia y de autoridad...*, 53-73.

Por eso, una auténtica cultura del cuidado exige revisar críticamente nuestras prácticas, clarificar responsabilidades y afirmar sin ambigüedades la primacía de la persona y de su conciencia.

JUSTICIA RESTAURATIVA: MARCO CONCEPTUAL Y POTENCIAL ECLESIAL

El abuso como pecado estructural y la reparación como camino de conversión

El reconocimiento del abuso como transgresión de la dignidad y de la conciencia exige una lectura propiamente teológica. No basta interpretarlo como una expresión perversa de un narcisista psicológico o una infracción jurídica: el abuso es un pecado, porque niega la alteridad del otro, profana lo sagrado de la conciencia y rompe la comunión eclesial. En este sentido, el abuso de poder dentro de la Iglesia constituye un uso del nombre de Dios en vano y, como toda injusticia, reclama una reparación integral.

San Ignacio de Loyola, en sus *Ejercicios Espirituales*, nos invita a un "conocimiento interno" del mal que realizamos y a pedir que "sienta el desorden de mis operaciones, para que, aborreciendo, me enmiende y me ordene" (EE 63). Siguiendo esta intuición de la espiritualidad ignaciana, podemos decir que todo abordaje teológico requiere una asunción del mal objetivamente causado a una víctima (contrición) y la necesidad de reparación del mal causado (reparación o propósito de enmienda). Esto que parece una catequesis básica para iniciados, muchas veces es olvidado por la institución eclesial cuando de abusos se trata.

Desde una comprensión clásica del pecado como ruptura de la relación con Dios, con el prójimo y con la comunidad, el abuso debe ser reconocido como un pecado estructural y relacional, cuyas consecuencias desbordan la conciencia del agresor y alcanzan a la víctima, a la comunidad y a la institución que lo ha permitido, silenciado o gestionado deficientemente. Esta perspectiva evita tanto la espiritualización del daño como su reducción a patología individual, situándolo en el ámbito de la responsabilidad moral y eclesial

compartida. La experiencia de quienes han sufrido abuso —sexual, espiritual o de conciencia— confirma esta dimensión: la ruptura de la confianza, la crisis de fe y la desvinculación de la comunidad forman parte de las heridas profundas que deja un daño cometido "en nombre de Dios".

Diversas investigaciones han mostrado que el abuso no surge sólo de individuos desviados, sino de dinámicas institucionales que facilitan la dominación. La *Royal Commission*[19] australiana evidenció patrones comunes en instituciones —incluida la Iglesia— que favorecen el abuso: ignorar denuncias, proteger al agresor, priorizar la reputación institucional, encubrir, responder inadecuadamente y carecer de rendición de cuentas. En la misma línea, la antropóloga Rita Segato[20] ha mostrado que la violencia —incluida la sexual— no es un exceso del deseo, sino un acto de poder sostenido por estructuras que habilitan jerarquías, silencios y complicidades. Esta lectura desde disciplinas sociales permite comprender que, también en la Iglesia, el abuso no puede explicarse únicamente por desviaciones individuales, sino por configuraciones institucionales que distorsionan la autoridad y debilitan la conciencia crítica. Estas investigaciones nos abren un nuevo campo de comprensión, incluso, teológico. El abuso no solamente es un pecado, sino un pecado estructural.

Desde la tradición teológica, una vez identificado este mal estructural, se vuelve imprescindible escuchar y reparar. Escuchar, como acto teologal, implica "escuchar a Dios hasta escuchar con Él el clamor del Pueblo; escuchar del Pueblo hasta respirar en él la voluntad a la que Dios nos llama".[21] Reparar, por su parte, es una categoría profundamente cristiana: expresa el deseo de reconstruir, rehacer y restaurar aquello que ha sido herido. Reparar "enraíza en último término en la naturaleza del ser humano, y que describe

19 Royal Commission into Institutional Responses to Child Sexual Abuse, *Final report religious institutions* (Barton: Commonwealth of Australia, 2017).

20 Rita Segato, *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos* (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2003).

21 Santiago Madrigal Terrazas, *La sinodalidad en la vida y misión de la Iglesia. Texto y comentario del documento de la Comisión Teológica Internacional* (Madrid: BAC, 2019), 138.

al mismo tiempo un deseo divino para un universo herido y fracturado".[22]

La teología, desde santo Tomás de Aquino hasta la reflexión actual, sostiene que el pecado exige un proceso de sanación del orden dañado: contrición sincera, reconocimiento de la verdad, asunción de la responsabilidad y reparación proporcional del daño.[23] Cuando estas dimensiones faltan, la reconciliación se vuelve aparente y la herida permanece abierta.

En este horizonte se sitúa la justicia restaurativa, entendida no sólo como alternativa jurídica, sino como una hermenéutica ética y pastoral capaz de articular operativamente las exigencias clásicas de la moral cristiana frente al pecado: verdad, responsabilidad, reparación y conversión. Especialmente, en los abusos de conciencia y espirituales —que no siempre encuentran cauce adecuado en el derecho penal o canónico— la justicia restaurativa ofrece un espacio interdisciplinar donde teología, derecho y ciencias humanas convergen para sanar el daño, restaurar vínculos y promover una conversión institucional real.

Desde esta clave, la escucha de las víctimas, la verdad nombrada y la memoria asumida no son gestos pastorales opcionales, sino mediaciones necesarias para un proceso auténtico de conversión y reparación del pecado. Sólo así la Iglesia puede comenzar a transformar las estructuras que han permitido el abuso y avanzar hacia una cultura del cuidado que proteja a los más vulnerables.

La justicia restaurativa, una respuesta integral al drama de los abusos

Como se ha señalado, en los casos de abuso —especialmente, cuando se utiliza el nombre de Dios en vano o se suplanta la conciencia— intervienen al menos tres actores fundamentales: el agresor, la víctima

22 Nurya Martínez-Gayol, *et al.*, *Retorno de amor. Teología, historia y espiritualidad de la reparación* (Salamanca: Sígueme, 2019), 14.

23 Como enseña santo Tomás de Aquino, el pecado no es sólo una falta moral, sino una ruptura del orden querido por Dios; por eso, la penitencia implica "una restitución del orden violado por el pecado" (*STh* III, q. 85, a. 3). Esta restauración exige contrición, reconocimiento de la verdad, asunción de la responsabilidad y una reparación proporcionada al daño causado (*STh* III, q. 85, a. 5).

y la institución en cuyo contexto se produjo el abuso. Estos tres elementos quedan inevitablemente vinculados; aunque en ocasiones intenten seguir caminos separados, el vínculo que los une persiste.

Cuando los abusos no derivan en un proceso judicial o en una sanción civil, la salida más frecuente suele ser el alejamiento o el intento de olvidar lo sucedido. Sin embargo, el dolor permanece como una memoria incómoda de una verdad que nunca llegó a esclarecerse plenamente. En algunos casos, la frustración se traduce en formas de escarnio público dirigidas hacia el agresor o hacia la institución, acusada de "no hacer nada". Estas reacciones suelen surgir como respuesta a una institución que, en su momento, priorizó su autoprotección o se limitó a un modelo de justicia retributiva centrado en el castigo, dejando a la víctima fuera del centro y sin una reparación real de su dignidad.

La justicia restaurativa puede definirse como un paradigma relacional que aborda el daño causado por el abuso a partir de la integración de cuatro elementos fundamentales: la verdad de lo ocurrido, la responsabilización del agresor, la reparación del daño sufrido por la víctima y la implicación de la comunidad —en este caso, la institución eclesial— en la restauración de los vínculos quebrados. En este contexto, la justicia restaurativa se presenta como un enfoque que busca responsabilizar al infractor, reparar el daño causado a la víctima y restaurar las relaciones sociales quebradas por el delito.[24]

En diversos ámbitos, este enfoque se ha desarrollado como respuesta a las limitaciones del modelo retributivo tradicional, centrado exclusivamente en el castigo. Lejos de sustituir los procedimientos judiciales existentes, este enfoque los complementa allí donde el modelo retributivo resulta insuficiente para sanar el daño espiritual, relacional y comunitario provocado por el abuso.

Una de las principales herramientas de este enfoque es el diálogo responsabilizador, categoría central para nuestra investigación. Es un diálogo mediado en el que los responsables del abuso pueden

24 *Cfr.* Francisca Lozano Espina e Itziar Fernández Sedano, "Justicia restaurativa y su relación con la empatía y los valores sociales", *Universitas Psychologica*, no. 20 (2021), 2.

reconocer lo ocurrido y ponerse en el lugar de la víctima. Este diálogo, en algunos casos de abuso de poder o de conciencia, puede convertirse en uno de los pocos caminos disponibles para iniciar procesos de verdad y reparación. Una buena escucha por parte de la institución donde se abusó, es ya el inicio de un camino de sanación del afectado.

La vinculación entre cristianismo y justicia reparadora es un tema que lleva desarrollándose hace algunos años y desde diversos campos. En Estados Unidos fue una necesidad surgida desde el año 2000 con la crisis de los abusos. Por ejemplo, en la Arquidiócesis de Milwaukee se implementaron los círculos de sanación con las víctimas de abuso sexual. También ha habido experiencias en Canadá,[25] Irlanda, Países Bajos y Bélgica.

En el contexto español destaca la reflexión de la teóloga y canonista Valeska Ferrer Usó, quien ha trabajado en la fundamentación bíblica de la justicia restaurativa y en su posible mediación dentro de los procesos canónicos.[26] En una línea teológico-pastoral, José Luis Segovia Bernabé ha subrayado la importancia de la justicia restaurativa como expresión concreta de la misericordia.[27] En el ámbito práctico, las conferencias restaurativas promovidas por expertos como Julián Ríos Martín y Clara Herrera Goicoechea han comenzado a aplicarse también a víctimas de abusos sexuales cometidos por clérigos, utilizando metodologías semejantes a las empleadas en el País Vasco con víctimas del terrorismo de ETA.[28]

Estas aportaciones devuelven a la Iglesia la responsabilidad moral que tiene con las víctimas, quienes reclaman indignación y compasión ante un mal que pudo haberse evitado. Al mismo tiempo, abren la posibilidad de articular justicia para la víctima y misericordia

---

25 Theo Gavrielides, "Clergy child sexual abuse and the restorative justice dialogue", *Journal of Church and State* no. 4 (2013), 617-639.

26 Valeska Ferrer Usó, "Abusos en la Iglesia: posibilidades restaurativas en la justicia canónica", *Estudios Eclesiásticos*, no. 388 (2024), 291-330.

27 José Luis Segovia Bernavé, "La justicia restaurativa como expresión de la misericordia", *Anales valentinos*, no. 5 (2016), 127-146.

28 Juan Carlos Ríos Martín y Clara Herrera Goicoechea, *Abusos sexuales en la Iglesia católica. Un enfoque sistémico desde la experiencia en justicia restaurativa* (Granada: Comares, 2023), 139-171.

para el victimario. Se trata de dos dimensiones que no siempre resultan fáciles de conjugar, pero que forman parte de una reparación verdaderamente integral. Al respecto, nos dice el profesor Segovia:

> Entre misericordia y justicia, como entre compasión e indignación, hay una relación de continua circularidad y retroalimentación. La compasión se nutre de los rostros concretos, de la dinámica del conocimiento y reconocimiento del otro. Bebe de la ética del cuidado, la hospitalidad, la ternura, la acogida y la incondicionalidad. [...] Sin compasión, la indignación se vuelve mera ideología y genera amargura personal crónica. Sin indignación, la compasión corre el riesgo de despeñar en el asistencialismo mantenedor y encubridor de las injusticias.[29]

Por otro lado, desde la experiencia acumulada por Julián Ríos Martín y Clara Herrera Goicoechea, los procesos de justicia restaurativa buscan integrar cinco elementos fundamentales: *verdad, justicia, memoria, reparación y garantía de no repetición.* Todo ello se realiza desde una mirada humanizadora del victimario que, sin negar su responsabilidad, evita reducir su identidad exclusivamente al delito cometido. De manera paralela, se busca que la institución implicada —en este caso la Iglesia— reconozca el daño causado y favorezca que la víctima pueda validar su experiencia y conservar una memoria significativa de lo ocurrido. En el tercer apartado profundizaremos estas ideas.

En el método propuesto por estos autores se promueve la participación de las víctimas en espacios de diálogo respetuoso donde pueden narrar el daño sufrido y contribuir a reconstruir la verdad, la memoria y la responsabilidad, así como expresar qué formas de reparación consideran necesarias. Estos procesos pueden incluir encuentros entre víctimas, otros agresores o representantes de las instituciones eclesiales.[30]

---

29 José Luis Segovia Bernabé, "La justicia restaurativa...", 129.

30 Juan Carlos Ríos Martín y Clara Herrera Goicoechea, *Abusos sexuales en la Iglesia católica...*, 24.

En muchos casos —sobre todo, cuando no existen tipificaciones canónicas claras o no hay sanciones previstas para estos abusos—, el marco jurídico resulta insuficiente para abordar el daño espiritual, relacional y comunitario causado.[31] Desde esta constatación surge la intuición central de nuestra investigación: en los abusos de conciencia y espirituales, para los cuales la ley no ofrece respuestas adecuadas, la justicia restaurativa constituye una vía esencial para que la Iglesia pueda asumir responsabilidad, escuchar a las víctimas, y generar procesos de sanación y reparación que el derecho por sí solo no puede ofrecer.

Al ser un enfoque en evolución, permite formas de reparación diversas —económicas, simbólicas, comunitarias o espirituales— que buscan sanar lo que el delito o el abuso ha roto. Así, la justicia restaurativa se alinea con la ley suprema de la Iglesia, la *salus animarum*, y abre caminos reales de paz, esperanza y sanación; incluso, cuando ya no existe la posibilidad de un procedimiento penal.

ELEGIR CAMINOS DE ESCUCHA RESPONSABILIZADORA, VERDAD Y MEMORIA

Llegamos así al tercer momento de nuestro itinerario metodológico: el de elegir. Tras reconocer las dinámicas de abuso e interpretar sus implicaciones teológicas e institucionales, corresponde proponer mediaciones concretas orientadas a la reparación del daño y la restauración de los vínculos comunitarios. En este horizonte, la justicia restaurativa puede comprenderse como una forma ordenada de caridad, "capaz de salvaguardar y promover la comunión".[32]

El proceso de justicia restaurativa integra tres elementos esenciales para sanar el daño: el diálogo responsabilizador con la institución, la verdad y la memoria de todos los implicados. Cada comunidad deberá concretarlos según su propio contexto; aquí solamente se presentan de manera introductoria, como punto de partida para una reflexión pastoral más profunda.

---

31 *Cfr.* Valeska Ferrer Usó, "Abusos en la Iglesia...", 307.

32 León XIV, *Inauguration of the judicial year of the tribunal of the vatican city state* (Ciudad del Vaticano: La Santa Sede, 2026).

La escucha y diálogo responsabilizador

El primer elemento quizá el más importante para un proceso restaurador es el diálogo y la escucha. El diálogo —como bien nos recordó el papa Francisco— es un trabajo artesanal que parte de la escucha y construcción de consensos basados en la verdad. "Para encontrarnos y ayudarnos mutuamente necesitamos dialogar".[33] Lo primero que sana es creer y escuchar a las víctimas. El primer responsable de esa escucha es la autoridad competente que tiene en su poder la posibilidad de hacer algo con el agresor y resarcir al afectado. Necesitamos pasar de una visión de culpa individual a una visión de responsabilidad estructural y comunitaria.

La Iglesia representada por los que tienen autoridad para hacer algo necesita escuchar a los miembros que han sufrido abusos, en este caso, abusos por aquellos que en nombre de Dios les han violentado. La no escucha del vulnerable es ya un pacto con el pecado estructural, una revictimización y un acto de complicidad con el abusador. Esta visión de que la estructura es responsable, la tuvo muy clara el papa Francisco, cuando en 2018 escribió su Carta al Pueblo de Dios:

> El dolor de estas víctimas es un gemido que clama al cielo, que llega al alma y que durante mucho tiempo fue ignorado, callado o silenciado. Pero su grito fue más fuerte que todas las medidas que lo intentaron silenciar o, incluso, que pretendieron resolverlo con decisiones que aumentaron la gravedad cayendo en la complicidad. Clamor que el Señor escuchó demostrándonos, una vez más, de qué parte quiere estar.[34]

Cuando una institución ha sido el marco en el que se ha producido un abuso, no basta con la aplicación de medidas disciplinarias o con declaraciones públicas de condena. Resulta necesario abrir espacios en los que la institución pueda escuchar de manera activa

---

33 Francisco, *Fratelli Tutti. Carta encíclica sobre la fraternidad y amistad social* (Madrid: San Pablo, 2020), 159.

34 Francisco, *Carta del Santo Padre al Pueblo de Dios* (Ciudad del Vaticano: La Santa Sede, 2018), párr. 2.

el relato de las víctimas, reconocer la verdad de lo sucedido y asumir las consecuencias morales de aquello que ocurrió en su seno. A este proceso lo denominamos "escucha responsabilizadora", entendida como una forma de escucha que no se limita a recibir información, sino que implica el reconocimiento del daño, la validación de la experiencia de la víctima y la disposición institucional a dejarse interpelar por esa verdad.

Como dice la experiencia en España, el encuentro entre las víctimas y los responsables actuales de las instituciones donde ocurrieron los abusos es un paso imprescindible para la sanación. Aunque hayan pasado décadas, la herida sigue viva y el trauma puede integrarse cuando se interviene en el presente. Los provinciales y las autoridades actuales representan al sistema que falló, y su presencia permite que la verdad ocultada salga a la luz, que el sufrimiento sea escuchado y que se reconozca el daño causado; tanto por acciones directas como por negligencias o silencios. Este reconocimiento institucional abre la posibilidad de que la víctima perciba que se hace justicia y de que la autoridad exprese su voluntad de reparar. La eficacia de este encuentro restaurativo depende, en gran medida, de una preparación cuidadosa y respetuosa.[35]

Cuando hablamos de casos de abuso espiritual, de conciencia u otros derivados del mal uso del poder y que no ameriten una denuncia civil o un proceso canónico también es necesario este encuentro de la víctima con una escucha formal, seria y mediada por alguien que no represente al sistema. Una escucha que sea signo de una Iglesia que reconoce su responsabilidad y, aunque no sea un delito prescriptible civilmente, sabe decirle al herido: "Con vergüenza y arrepentimiento, como comunidad eclesial, asumimos que no supimos estar donde teníamos que estar, que no actuamos a tiempo reconociendo la magnitud y la gravedad del daño que se estaba causando".[36] Muchas veces esto hubiese sido suficiente para curar una historia en la que un miembro del sistema usó el nombre de Dios en vano y usurpó el sagrado recinto de la conciencia.

---

35 *Cfr.* Juan Carlos Ríos Martín y Clara Herrera Goicoechea, *Abusos sexuales*..., 117-118.
36 Francisco, *Carta del Santo Padre*..., párr. 3.

Propuesta pastoral. En los casos de abusos derivados del mal uso del poder —incluidos los abusos de conciencia y espirituales— es necesario habilitar procesos restaurativos en los que las víctimas, de manera voluntaria y segura, puedan ser escuchadas por la autoridad competente. Estos encuentros deben realizarse con la mediación de profesionales laicos y expertos, que garanticen imparcialidad, protección y acompañamiento adecuado. Su finalidad es favorecer el reconocimiento del daño, la asunción de responsabilidad institucional y la apertura a formas de reparación que contribuyan a la sanación de la víctima y a la transformación de la institución.

Recomenzar desde la verdad liberadora

La verdad nos hace libres: a las víctimas, a los agresores y a la comunidad en la que se ha cometido el abuso. La crónica de nuestra propia historia personal y comunitaria ha de ser completa, incluyente y verdadera para descubrir en ella la verdad más profunda del amor de Dios.

Hasta ahora, como Iglesia se ha privilegiado el deseo legítimo de querer evitar el escándalo, pero se ha hecho muchas veces a expensas de la verdad. Se ha protegido la imagen del agresor y de la institución a costa de ocultar la necesidad de una víctima de narrar su experiencia. Una de las grandes críticas a los protocolos de actuación y al derecho canónico es que favorecen un sistema que prioriza la protección de la institución a cuenta de olvidar la sanación del victimario y perpetuar la indefensión y el autoritarismo hacia los que han sufrido abusos que atentan contra su dignidad, su conciencia y su experiencia de Dios.[37]

La verdad constituye una parte indispensable de la reparación, reivindica la memoria de las víctimas, transforma la comprensión del conflicto y permite que quien ha sufrido se sienta reconocido en su dignidad. Aunque sea dolorosa, la verdad humaniza, responsabiliza al agresor y libera a la víctima del aislamiento emocional en el

37 Valeska Ferrer Usó, "Abusos...", 318.

que el abuso la dejó.[38] Sin verdad no hay comprensión ni posibilidad de perdón, ni convivencia pacificada. Sólo desde una verdad asumida y expresada es posible reparar adecuadamente, superar los miedos y abrir caminos duraderos de reconciliación.

La verdad a menudo se oculta por miedo, vergüenza o intereses; otras veces, se minimiza o se borra de la memoria institucional, mientras la herida permanece viva en quien fue agredido. Cuando, finalmente, emerge en el espacio social, suele provocar desconcierto y reacciones defensivas que dificultan una respuesta humana y reparadora. Pero, precisamente, esa irrupción ofrece una oportunidad única: mirar de frente el conflicto oculto, reconocer el daño y reconciliar el pasado para que la comunidad pueda avanzar con mayor libertad, autenticidad y coherencia.

La experiencia de los que han acompañado procesos restaurativos nos dice que clarificar la verdad es un proceso tan complicado como importante. Requiere una mirada global de lo sucedido y que se venza el miedo a que el descredito a la institución sea mayor:

> No existe una verdad única. A lo más, podemos hablar de perspectivas personales e institucionales de la realidad. Su contenido responde más a un mosaico de diferentes perspectivas, que a una visión particular. Para ello se hace imprescindible un procedimiento en el que todas las personas implicadas puedan colaborar desde el respeto al otro, con la construcción de la verdad. Un primer paso en esta elaboración necesita rescatar la verdad 'molesta' del lodazal de las justificaciones y de la historia biográfica y transgeneracional del agresor y de la institución.[39]

El derecho a que la verdad sea nombrada y asumida es un camino eclesial hacia la superación del clericalismo que es parte esencial del daño estructural que permite la cultura del abuso y la del encubrimiento. El documento final del Sínodo aboga por la verdad desde

38 Juan Carlos Ríos Martín y Clara Herrera Goicoechea, *Abusos sexuales*..., 34.
39 *Ibid.*,36.

la transparencia, la rendición de cuentas y la evaluación.[40] Así, el Sínodo insiste en la transparencia en los casos de abusos.[41]

No es posible hablar de misión compartida entre clero y laicos si, cuando se producen abusos, la comunidad laical permanece al margen y la información queda oculta. No se trata de exponer públicamente al agresor ni de generar escarnio, sino de reconocer que la comunidad tiene derecho a conocer la verdad sobre las dinámicas abusivas que afectan a su vida eclesial. Cuando la verdad se silencia, los abusos se convierten en secretos a voces que nadie puede nombrar, y así se imposibilita la elaboración del trauma y la reconstrucción de la confianza.

El derecho a la verdad implica una responsabilidad institucional concreta: informar con transparencia a quienes han sido afectados —directa o indirectamente— sobre el motivo de la investigación, el trato dado al agresor conforme a derecho y las conclusiones de un proceso justo. Sólo una comunicación honesta permite a la comunidad comprender lo sucedido, asumir su parte en la reparación y avanzar hacia una convivencia reconciliada. La verdad, en este sentido, no es un gesto accesorio, sino un acto de justicia que protege a los vulnerables, restaura la credibilidad institucional y hace posible la auténtica corresponsabilidad de toda la comunidad bautismal.

Propuesta pastoral. En los casos de abusos derivados del mal uso del poder —incluidos los abusos de conciencia y espirituales—, la institución tiene la responsabilidad de garantizar el derecho a la verdad mediante una comunicación clara y documentada. Esto implica que la autoridad competente entregue por escrito a las personas involucradas las conclusiones de la investigación, así como las sanciones o medidas cautelares adoptadas. Este informe debe llegar tanto al agresor como a la víctima y, en el caso de comunidades religiosas, incorporarse también al archivo comunitario para asegurar memoria institucional y prevención futura.

---

40 XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, *Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión. Documento final* (Madrid: BAC, 2024), 83.

41 *Ibid.*, 85.

Cuando el veredicto implique un cambio de comunidad, parroquia o proyecto pastoral, y existan indicios razonables de que el agresor pudo haber cometido otros abusos, es necesario informar a la comunidad laical mediante un comunicado transparente que explique el motivo real del traslado. Esta comunicación no busca el escarnio, sino proteger a los vulnerables, evitar rumores y garantizar que la comunidad pueda comprender lo sucedido y reconstruir la confianza desde la verdad.

Rememorar a los mártires como parte de la historia de la institución

En el inicio del cristianismo, la memoria de los mártires que habían sufrido la muerte a manos de los poderosos era guardada con devoción para recordar las rupturas y los duelos de aquella comunidad martirial. Hoy muchas comunidades necesitan recomponer una memoria dolorosa a causa del abuso. Necesitamos elaborar narrativas de supervivencia y compromisos de que nunca más volveremos a permitir los abusos de poder en todas sus expresiones.

Ante la tentación del silencio y el olvido, la verdad y la memoria son dos elementos indispensables en los procesos restaurativos de abusos cometidos dentro del entorno eclesial. Se habla de una memoria individual de la víctima y de una memoria colectiva de la comunidad que se vio afectada vicariamente por el suceso traumático.

Desde su experiencia con víctimas, Juan Carlos Rios y Clara Herrera sentencian:

> Cuando las agresiones se han realizado en contextos institucionales, es necesario desarrollar proyectos de memoria sobre violencias causadas y sufridas, en una dimensión histórica y comunitaria. Lo que colectivamente quede sin integrar desde el reconocimiento público, quizá, en algún nivel e intensidad, puede transmitirse a generaciones posteriores, y repetirse en planos de conflictos institucionales. Es necesario dar voz a las partes implicadas para que puedan expresar y escuchar las heridas emocionales que sobrellevan, y tejer, de manera conjunta, una memoria que vele por la reparación y dignificación de ambas.[42]

42 Juan Carlos Ríos Martín y Clara Herrera Goicoechea, *Abusos sexuales*... 66.

La memoria colectiva sólo puede convertirse en un verdadero camino de sanación cuando se orienta a comprender lo ocurrido desde todas las perspectivas, reconociendo el sufrimiento anclado en la historia y permitiendo que la comunidad —incluida la Iglesia como institución— avance hacia un futuro reconciliado. Su finalidad no es reabrir heridas, sino reparar lo que quedó roto, ofreciendo un marco donde el dolor pueda ser nombrado y escuchado para transformarse en un instrumento de paz. Esta tarea exige una mirada amplia, capaz de integrar dimensiones personales, comunitarias, espirituales y estructurales del daño.

Sin embargo, la construcción de esta memoria compartida enfrenta un desafío profundo: cada persona tiende a narrar su experiencia desde su propio dolor, sus convicciones y su mapa ideológico, lo que puede generar relatos parciales o excluyentes. Por eso, la verdad comunitaria no puede reducirse a una sola voz, sino que debe entenderse como un mosaico de verdades, donde cada pieza aporta sentido sin pretender convertirse en la totalidad.

Sólo una memoria elaborada con objetividad, apertura y reconocimiento de toda injusticia —especialmente, la violencia sexual, de poder o de conciencia— permite afirmar la inocencia de quienes han sufrido y sostener que toda vulneración de la dignidad humana es inaceptable, venga de quien venga. Esta memoria plural es la que abre caminos reales de justicia, reparación y reconciliación.

La memoria institucional no puede limitarse a archivar los hechos del pasado. Cuando una comunidad reconoce públicamente el daño sufrido por sus miembros y lo integra en su historia, la memoria se convierte en un acto de justicia. La memoria se guarda mediante símbolos y rituales.

La memoria performativa tiene un papel significativo cuando se trata de heridas colectivas, abusos de poder o experiencias traumáticas que han marcado a una comunidad. Cuando una comunidad ha vivido situaciones de abuso, silencio o encubrimiento, muchas veces no existen palabras suficientes para expresar el daño. Necesitamos ritos de duelo, perdón y compromiso; espacios simbólicos que ayuden a reconocer públicamente el sufrimiento, a legitimar la experiencia de las víctimas, a generar un espacio

seguro para la verdad compartida y facilitar la reconstrucción del vínculo comunitario.

Propuesta pastoral. En los casos de abusos derivados del mal uso del poder —incluidos los abusos de conciencia y espirituales—, es fundamental que las comunidades afectadas dispongan de espacios rituales y simbólicos donde puedan expresar cómo han vivido la experiencia traumática y elaborar juntos su memoria. Estos espacios deben abrirse a mediaciones creyentes que ayuden a integrar el dolor desde la fe: celebraciones penitenciales, oraciones comunitarias, actos públicos de reconocimiento, gestos simbólicos de reparación o memoriales que honren la verdad de lo ocurrido. Se trata de generar un marco seguro y respetuoso donde la comunidad pueda nombrar el daño, reconocer su impacto y abrir caminos de sanación colectiva. La participación de las víctimas en estos espacios debe darse siempre desde su libertad, deseo y consentimiento, garantizando que nunca se las exponga ni se las instrumentalice.

CONSIDERACIONES FINALES

En los últimos años del pontificado del papa Francisco se produjo un cambio decisivo en la manera de abordar los abusos dentro de la Iglesia. El clamor de las víctimas en Chile obligó a dejar atrás explicaciones centradas únicamente en perfiles psicológicos o psiquiátricos de los clérigos agresores, para pasar al reconocimiento de dinámicas sistémicas y causas estructurales presentes que permiten y sostienen el abuso. Este giro también amplió la comprensión del fenómeno, dejamos de hablar sólo de abusos a menores para reconocer que el núcleo del problema es un uso perverso del poder, que puede manifestarse en abusos sexuales, espirituales o de conciencia. Desde esta perspectiva más amplia hemos querido situar y desarrollar este trabajo.

La experiencia nos muestra que, así como contamos con protocolos de prevención y actuación, también necesitamos protocolos de reparación del daño. Precisamente, porque el abuso aparece donde no lo imaginamos, no podemos esperar a que ocurra para improvisar respuestas condicionadas por afectos o lealtades.

En definitiva, el presente estudio plantea que la respuesta eclesial ante los abusos de poder, de conciencia y espirituales no puede agotarse en categorías jurídicas ni en soluciones meramente disciplinarias, sino que debe orientarse hacia una conversión institucional capaz de articular verdad, responsabilidad, reparación y memoria. Únicamente una Iglesia que escuche de manera responsabilizadora, que asuma con transparencia su implicación en el daño y que genere mediaciones pastorales para la sanación, podrá restituir la dignidad vulnerada, reconstruir la confianza comunitaria y testimoniar de modo creíble el Evangelio que anuncia. En este sentido, la justicia restaurativa aparece no sólo como una herramienta útil, sino como un horizonte teológico-pastoral indispensable para rehacer los vínculos heridos y abrir caminos reales de reconciliación y esperanza.

REFERENCIAS

Angulo, Ianire. "La presencia innombrada. Abuso de poder en la vida consagrada", *Selecciones de teología*, no. 245 (2023).

Bieri, Peter. *La dignidad humana. Una manera de vivir.* Barcelona: Herder, 2017.

Cencini, Amadeo, y Stefano Lasi. *La formazione iniziale in tempo di abusi.* Roma: Servizio Nazionale per la tutela dei minori de la Conferenza Episcopale Italiana, s. f. https://tutelaminori.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/51/3-La-formazione-iniziale-in-tempo-di-abusi.pdf

Concilio Vaticano II, "Constitución pastoral *Gaudium et Spes*". En *Constituciones, decretos, declaraciones* (Madrid: BAC, 1976).

Dicasterio para la doctrina de la fe. *Dignitas Infinita. Sobre la dignidad humana.* Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2024.

Dysmas de Lassus, Dom. *Riesgos y derivas de la vida religiosa.* Madrid, BAC, 2022.

Facultad de Teologia de la Universidad Pontificia de Comillas. *Los abusos de poder, de conciencia y de autoridad en la Iglesia. XIX jornadas de teología.* Madrid: PPC, 2023.

Ferrer Usó, Valeska. "Abusos en la Iglesia: posibilidades restaurativas en la justicia canónica", *Estudios Eclesiásticos*, no. 388 (2024).

Francisco. *Carta del Santo Padre al Pueblo de Dios.* Ciudad del Vaticano: La Santa Sede, 2018. https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2018/documents/papa-francesco_20180820_lettera-popolo-didio.html

———. *Evangelii Gaudium.* Ciudad del Vaticano, La Santa Sede, 2013.

———. *Fratelli Tutti. Carta encíclica sobre la fraternidad y amistad social.* Madrid: San Pablo, 2020.

Gavrielides, Theo. "Clergy child sexual abuse and the restorative justice dialogue", *Journal of Church and State*, no. 4 (2013). https://www.jstor.org/stable/23923080

León XIV. "Inauguration of the judicial year of the tribunal of the vatican city state". Ciudad del Vaticano: La Santa Sede, 2026. https://www.vatican.va/content/leo-xiv/en/speeches/2026/march/documents/20260314-inaugurazione-anno-giudiziario.html

Lozano Espina, Francisca, e Itziar Fernández Sedano. "Justicia restaurativa y su relación con la empatía y los valores sociales", *Universitas Psychologica*, no. 20 (2021).

Madrigal Terrazas, Santiago. *La sinodalidad en la vida y misión de la Iglesia. Texto y comentario del documento de la Comisión Teológica Internacional.* Madrid: BAC, 2019.

Marín Mena, Tomás J. "El peligro del subjetivismo ético-espiritual en el contexto de los abusos sexuales bajo falso misticismo: sobre la insuficiencia de la alteridad objetiva en la teología escrita de Javier Garrido Goitia", *Estudios Eclesiásticos*, no. 393 (2025).

Martínez-Gayol, Nurya, María Jesús Fernández, Ángel Cordovilla y Fernando Millán. *Retorno de amor. Teología, historia y espiritualidad de la reparación.* Salamanca: Sígueme, 2019.

Moltmann, Jürgen. *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica a toda teología cristiana.* Salamanca: Sígueme, 1975.

Murillo, José Andrés. *Confianza lúcida.* Santiago: Uqbar, 2012.

Portillo Trevizo, Daniel. *Abusos y reparación. Sobre los comportamientos no sexuales en la Iglesia.* Madrid: PPC, 2021.

Proyecto REPARA. *Por una cultura del encuentro.* Madrid: Archidiócesis de Madrid, 2021.

Ríos Martín, Juan Carlos, y Clara Herrera Goicoechea. *Abusos sexua-*

les en la Iglesia católica. Un enfoque sistémico desde la experiencia en justicia restaurativa. Granada: Comares, 2023.

Rodríguez Panizo, Pedro. *Rumor de eternidad. En torno a la fe, la razón y el tiempo.* Santander: Sal Terrae, 2022.

Royal Commission into Institutional Responses to Child Sexual Abuse. *Final report religious institutions*. Barton: Commonwealth of Australia, 2017. https://www.childabuseroyalcommission.gov.au/sites/default/files/final_report_-_volume_16_religious_institutions_book_1.pdf

Segato, Rita. *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2003.

Segovia Bernabé, José Luis. "La justicia restaurativa como expresión de la misericordia", *Anales valentinos*, no. 5 (2016).

Sobrino, Jon. *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas.* Madrid: Trotta, 1999.

XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos. *Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión. Documento final*. Madrid: BAC, 2024.

Josué Emmanuel Suaste Vargas, MSpS.

Sacerdote, Misionero del Espíritu Santo. Cuenta con el posgrado pontificio de la licenciatura en Teología, especialidad en Teología Dogmática y Fundamental, por la Universidad Pontificia Comillas. Contacto: emmanuelmsps@gmail.com

Miscelánea

ADRIANA GUADALUPE OCHOA REYNOSO
MÉXICO

EL ABUSO SILENCIADO

Testimonio

"Por amor de Sion no callaré,
y por amor de Jerusalén no descansaré,
hasta que salga como resplandor su justicia,
y su salvación se encienda como una antorcha"
Isaías 62, 1.

INTRODUCCIÓN

La Iglesia católica, llamada a ser signo de comunión, servicio y esperanza, enfrenta uno de los desafíos más profundos de su historia contemporánea: la crisis provocada por los abusos sexuales cometidos dentro de su propia estructura.

La atención de los medios de comunicación, y de la propia Iglesia, ha estado centrada principalmente en los abusos contra menores, pero me gustaría apuntar en este artículo a un tema poco abordado, como lo he denominado, el abuso silenciado.

¿A qué llamamos abuso silenciado? Éste es el abuso sexual que se comente contra adultos, hombres y mujeres, particularmente, en contextos donde intervienen relaciones asimétricas de poder espiritual y pastoral.[1] Este tipo de abuso vulnera no solamente la dignidad humana, sino también la integridad del testimonio evangélico, afectando la credibilidad de la Iglesia y su misión.[2] Dado que muchos de

1 Kieran Tapsell, *Power and sexual abuse in the Catholic Church: Reframing the narrative* (GB: Routledge, 2019).
2 Francisco, *Carta del Santo Padre al Pueblo de Dios* (Ciudad del Vaticano: La Santa Sede, 2018).

estos adultos han sido vulnerados en los propios espacios de iglesia. Buscaban un confesor, un director espiritual o un acompañante en su fe y, lamentablemente, se han encontrado —como muchos de ellos lo expresan, retomando esta cita de las Sagradas Escrituras—, "nos hemos encontrado a lobos con piel de oveja" (*cfr.* Mt 7, 15).

Desde una perspectiva teológica, abordar esta realidad exige una conversión profunda del corazón y de las estructuras eclesiales. La Iglesia está llamada a vivir la verdad del Evangelio, la cual invita a la justicia, la compasión y la reparación del daño.[3] La reflexión pastoral, por su parte, debe centrarse en aceptar que también los adultos vulnerados sexualmente deben ser escuchados, validados y no juzgados. Por lo tanto, es urgente dejar de justificarlo, de pensar que son pequeñas faltas a la castidad y empezar a abrir espacios para acompañar a las víctimas desde una espiritualidad de la misericordia, la escucha, la prevención y el cuidado.

Creer, escuchar, comprender y denunciar el abuso sexual contra adultos en el ámbito eclesial no es sólo un ejercicio de justicia, sino también una exigencia de fidelidad a la misión de Cristo, quien vino "para que todos tengan vida y la tengan en abundancia" (*cfr.* Jn 10, 10).

En este sentido, la reflexión teológico-pastoral sobre el abuso sexual en adultos dentro de la Iglesia católica se convierte en una oportunidad providencial para renovar la vivencia de la autoridad como servicio, fortalecer la ética relacional en el ministerio y promover comunidades sanadoras que testimonien el amor redentor de Dios.[4]

DESCÁLZATE PORQUE EL TERRENO QUE PISAS ES TIERRA SAGRADA

Soy mujer, madre de cuatro hijos, profesora y teóloga católica comprometida; me he atrevido a escribir este artículo porque conozco

3 Congregación para la Doctrina de la Fe, *Vademécum sobre algunos puntos de procedimiento en el tratamiento de los casos de abuso sexual a menores cometidos por clérigos* (Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2020).

4 Doyle, Thomas P. "The spiritual and psychological impact of sexual abuse in the Catholic Church", *Journal of Religion and Abuse*, no. 3 (2022), 215-230.

el dolor de jóvenes y adultos, especialmente, de mujeres que narran la frustración, el miedo, la culpa, el enojo y la desconfianza en la Iglesia y sus pastores, debido a experiencias de abuso sexual.

Como laica comprometida no puedo cerrar los ojos, pues el dolor de tantas víctimas nos supera. Es imprescindible trabajar en red para abrir la reflexión y el diálogo sobre uno de los temas que generan más dolor al interior de la Iglesia católica: el abuso sexual contra adultos. Hasta la fecha, no existen cifras globales y definitivas sobre el abuso sexual contra adultos en la Iglesia católica, debido en gran parte a la dificultad para obtener datos completos y a que muchos casos no se denuncian. En el caso de los adultos, el abuso sexual puede estar ligado al abuso de poder, de conciencia y manipulación psicológica, lo que dificulta la denuncia y el reconocimiento penal de los hechos.

Por su parte, José Andrés Murillo[5] nos invita a mirar con mayor amplitud la gravedad del abuso sexual: la protección de los derechos va de la mano de una comprensión de aquello que los daña. En el caso del abuso sexual, durante siglos estuvo centrado en el aspecto genital y la fuerza física ejercida en una violación. Necesitamos problematizar el concepto de abuso sexual a partir de una visión estructural, buscando establecer una conciencia que nos permita una comprensión más integral y generar estrategias para prevenir y hacer justicia a las víctimas.

En este mismo instante, mientras escribo estas líneas, muchos rostros vienen a mi mente, personas heridas y a las que se les ha corrido de la parroquia o de la comunidad en la que perseveraban sin ser escuchadas, porque se dice que ellas —al ser adultas— han dado su consentimiento; pero esto es un gravísimo error, ya que no puede haber consentimiento pleno cuando hay una brecha abismal entre el poder espiritual, pastoral, carismático y atrayente del ministro contra la necesidad espiritual y humana del adulto vulnerado que confía en su pastor.

Desde una lectura espiritual, el dolor ante el abuso cometido nos invita a "descalzarnos", como dice el libro de Éxodo 3, 7, y a quitarnos

5 Murillo, José Andrés, "Abuso sexual, de conciencia y de poder, una nueva definición", *Estudios eclesiásticos*, no. 373 (junio 2020).

los anteojos de la estructura de poder jerárquica que justifica, silencia esta clase de abusos, y critica y juzga su denuncia. El terreno del pueblo de Dios, la dignidad de hombres y mujeres que buscan a Cristo con sinceridad, en medio de sus heridas, su vulnerabilidad y su historia personal, son tierra sagrada.

Muchos católicos cuando escuchan de la necesidad de hablar con apertura del abuso sexual expresan que si estamos en contra de la Iglesia católica, pero es exactamente lo contrario. Es imprescindible que abramos los ojos, con conciencia lúcida, ante una realidad que existe, que ha existido, y que no debemos justificar porque va contra la dignidad humana y los derechos de todo ser humano a la vida, a la protección y al cuidado integral.

Es tiempo de poner las cartas sobre la mesa, de abrir espacios para la reflexión en los seminarios, en las congregaciones religiosas, en las parroquias, en los consejos de pastoral, en las familias católicas, en las universidades, en las formaciones de catequistas, en los movimientos de laicos y jóvenes. Por amor a nuestra Iglesia, Cristo cabeza y Cristo miembros (*cfr.* Rom 12, 4-5), no nos debemos quedar callados. Consideramos que lo más propio de los seguidores de Jesús es la justicia y el compromiso de velar por la gloriosa libertad de cada hija e hijo de Dios (*cfr.* Rom 8, 21).

REACCIONES DE LA IGLESIA CATÓLICA ANTE EL ABUSO SEXUAL

La Iglesia católica comenzó a hablar abiertamente y a tomar medidas públicas sobre el abuso sexual en las últimas décadas del siglo XX y a principios del siglo XXI.

Felipe Herrera, en 2024, publicó una nota en el diario *Vatican News* en la cual recoge un discurso del papa Francisco en el que condena repetidamente el abuso sexual, calificándolo de "vergüenza" y "humillación" para la Iglesia, insistiendo en que ésta debe pedir perdón y nunca más encubrir dichos crímenes.[6] Un llamado a la condena de los abusadores, a la creación de una cultura de protección

6 Felipe Herrera, "Papa Francisco ante los abusos: 'Dios nos llama a un cambio de mentalidad absoluto'", *Vatican News* (12 de marzo 2024).

para los vulnerables y a facilitar que las víctimas encuentren consuelo y justicia a través de vías claras y confiables. También ha enfatizado la necesidad de un cambio absoluto de mentalidad.

Para comprender la importancia de las afirmaciones en contra del abuso sexual, realizadas por el papa Francisco, recupero una interesante nota publicada en el periódico de la BBC, en octubre de 2021, que expone brevemente las reacciones surgidas en la Iglesia católica ante la visibilización de los casos de abuso:

- Finales de la década de 1980. Se registra la primera cobertura mediática significativa sobre los casos de abuso por parte del clero en Estados Unidos y Canadá.
- Década de 1990. El problema se visibiliza a nivel internacional y se incrementan las denuncias, en parte por la exposición del caso del fundador de los Legionarios de Cristo, Marcial Maciel.
- 2002. Una investigación del periódico *The Boston Globe* reveló un encubrimiento sistemático y un patrón de traslado de sacerdotes pederastas entre parroquias en la Arquidiócesis de Boston. El escándalo provocó un impacto mundial e impulsó a más víctimas a denunciar sus casos.
- 2002. La Conferencia de Obispos Católicos de Estados Unidos estableció una "Política de tolerancia cero" y un plan de acción para proteger a los niños y jóvenes, tras el estallido del escándalo en Boston.
- 2014. El papa Francisco creó la Comisión Pontificia para la Protección de Menores.
- 2019. El papa Francisco promulgó el *motu proprio Vos Estis Lux Mundi*, un documento legal que estableció nuevos procedimientos para denunciar el abuso y la responsabilidad de los obispos en el manejo de estos casos.

El 26 de septiembre de 2024, el papa Francisco expresó —con fuerza—, en el contexto de su visita a Bélgica, la necesidad de sacar a la luz los abusos cometidos por la Iglesia, diciendo que nos pedía a todos, no encubrir los abusos: "El mal hay que sacarlo a la luz, que se sepa, como han hecho algunos abusadores, y con valentía…

que se juzgue al maltratador. Que se juzgue al abusador, sea laico, laica, sacerdote u obispo: que se lo juzgue".[7]

RED NO TE CALLES, CUÉNTALO

En este camino de compromiso social cristiano, con el vivo deseo de trabajar por la prevención del abuso y de la cultura del cuidado, en el año 2021 llegó la oportunidad de crear y coordinar la Red no te calles, cuéntalo, ahora llamada Red Cuéntalo, tejiendo espacios seguros, la cual agrupa a más de 13 instituciones nacionales e internacionales, que nos dedicamos a la prevención del abuso sexual infantil. https://www.notecallescuentalo.org/mexico/

Desde ese momento, experimenté —como llamada de Dios— la necesidad de conocer a fondo los procesos de prevención, detección y acompañamiento a las víctimas. También, agradezco el camino recorrido de la mano de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM) que se sumó inmediatamente al proyecto y nos invitó a participar en algunas de las reuniones de los obispos de México para hablar del tema del abuso.

No niego que me duele profundamente cada uno de los casos de abuso, porque detrás hay vidas, familias, miedos, silencios, frustraciones y, sobre todo, la muerte silenciosa de las víctimas que no saben que son víctimas y se quedan calladas ante las relaciones abusivas que se van normalizando.

En un primer momento, mi atención se enfocó en los menores que habían sufrido algún tipo de violencia sexual; pues considero que es una total injusticia por las terribles consecuencias que cualquier abuso infantil deja: el cerebro cambia sus conexiones normales, hay una deformación en los roles de autoridad, confianza y protección; existe una desvalorización de la propia vida, el cuerpo; y, lo peor de todo, las consecuencias no quedan sólo en la etapa infantil, se mantienen hasta la edad adulta; e, incluso, si la herida no se trabaja, estas personas que fueron abusadas, también se pueden convertir en futuros abusadores.

7 *Ibid*.

ABUSO SEXUAL A MUJERES POR PARTE DE SACERDOTES CATÓLICOS

He seguido a Cristo en la Iglesia católica desde que tenía 18 años y ha sido fuente de sentido y significado profundo en mi vida. Este seguimiento me llevó a estudiar teología, a evangelizar en diferentes culturas y a viajar por varios países junto con mi familia, para formar, perseverar en comunidad y trabajar codo a codo con sacerdotes, religiosas y laicos.

El tema del abuso sexual siguió escalando de otra manera en mi proceso de acercamiento a esta realidad, ya no eran niñas o niños violentados; ahora, conforme seguía mi compromiso en la Iglesia católica, conocí a mujeres adultas que habían sufrido abuso por parte de ministros ordenados de nuestra iglesia.

Muchas de estas personas expresaban su confusión y frustración porque —desde su niñez— se les enseñó a ver a los ministros, sacerdotes, como enviados y representantes de Cristo en la tierra. Sin embargo, ahora su dolor era que, aquellos que estaban llamados a cuidar de las personas, eran quienes las agredían, y de la manera más disfrazada, a través del chantaje emocional, el abuso de conciencia y el abuso de poder, hasta llegar al abuso sexual, sin que la víctima se diera cuenta del todo.

ABUSO SEXUAL SILENCIADO

La mayoría de estas mujeres —a las cuales he tenido oportunidad de escuchar y, de alguna forma, acompañar en sus procesos— han sido criticadas al ser consideradas como las "culpables" de dichas situaciones. Se les señala a ellas de haber hecho pecar a los sacerdotes y a los sacerdotes se les mira como víctimas; se escuchan expresiones como "pobrecitos, tuvieron una pequeña falta a la moral, por culpa de esas mujeres". Lo más grave y doloroso es que la propia Iglesia católica, en sus laicos comprometidos y religiosos, no logra ver que el problema va más allá de un simple fallo a la castidad sacerdotal.

La mayor parte de los victimarios sacerdotes han hecho uso de su investidura para ejercer una cierta "seducción" en sus víctimas,

pues son personas muy carismáticas que atraen por su predicación o por su forma de acercarse e intimar con las realidades de las víctimas, sin poner límites claros en el acompañamiento espiritual, en actividades pastorales e, incluso, en el momento de la confesión.

El rol sacerdotal por su investidura siempre implicará asimetría; el sacerdote siempre tiene el poder ante los feligreses, sea consciente de ello o no. En nuestras culturas latinoamericanas, el sacerdote es un personaje admirado, escuchado, reconocido y que goza de un estatus de profunda confianza en las familias; difícilmente se le cuestiona o se piensa mal de él, lo que le da un nivel muy alto de poder sobre la vulnerabilidad.

LA ASIMETRÍA EXISTE

José Andrés Murillo expone la necesidad de profundizar en la asimetría de poder, cuando se lee desde la vulneración de la víctima, invitando a hacer una relectura desde la cultura del abuso:

> No se trataría, entonces, de tres tipos de vulneraciones, sino de que el abuso sexual, de conciencia y de poder están en el mismo plano comprensivo. Por eso se habla de cultura y no sólo de actos. Lo que tradicionalmente se ha visto como un problema que se remite a la genitalidad, ahora se comprende desde la cultura y el ejercicio del poder. El abuso de poder es la utilización perversa de la asimetría de poder.[8]

Por lo tanto, el ministro ordenado debe ser consciente de que su servicio en la Iglesia le da un rol de poder y que siempre habrá una asimetría marcada por su investidura. En mi experiencia de años en el trabajo pastoral, he visto que a veces se quiere disminuir esa asimetría expresando que "todos somos iguales por el bautismo", que lo importante es caminar juntos sin diferencias; pero esto no es así, la diferencia de poder en el servicio existe y se requiere que

8 José Andrés Murillo, "Abuso sexual, de conciencia y de poder, una nueva definición", *Estudios eclesiásticos*, no. 373 (junio 2020).

todos seamos conscientes de ello, tanto el ministro ordenado como los fieles.

Entonces, estos abusos son silenciados; porque cuando se dice que sí era abuso sexual a un adulto, se responde que la mujer o el hombre adulto dio su consentimiento. Pero ésta es una afirmación que requiere ser cuestionada, al igual que aquella expresión de que todos somos iguales.

Por lo tanto, el consentimiento pleno no se puede dar porque que existe la asimetría de poder entre el ministro y el feligrés, aunado al proceso de "seducción" que ejerce el ministro, ya sea de manera consciente o inconsciente, y que tiene lugar en medio de la misma labor pastoral: su presencia constante en la vida de las víctimas, así como visitas frecuentes a sus hogares o trabajos —incluso, cuando la persona está sola—, mensajes y llamadas recurrentes a su víctima y, en ocasiones, a altas horas de la noche, que van acompañados de algunos gestos o temas afectivos. O cuando la conversación sube de tono y hay ciertos mensajes o imágenes de contenido sexual, confesiones en espacios cerrados o en lugares que están fuera del contexto de la parroquia o la congregación; hacer sentir a la persona que es "especial" para el sacerdote, abrazarle o tocarle algunas partes del cuerpo mientras conversan en dirección espiritual o en confesión.

Por eso, Murillo propone la necesidad de replantearnos adecuadamente la asimetría de poder, porque hasta ahora la más evidente es la que se establece con niños; pero se requiere una reflexión más profunda del tema.[9] Si bien nos concentramos en el abuso sexual cometido en contra de menores de edad, esto sólo es porque hasta ahora la asimetría por la diferencia de edad se da por obvia; sin embargo, se busca establecer elementos que permitan comprender la estructura del abuso sexual en tanto abuso de poder.

APRENDER A IDENTIFICAR EL ABUSO Y DENUNCIARLO

He iniciado mi artículo con la cita bíblica del profeta Isaías en el capítulo 62, que es precisamente la cita que me acompaña desde

9 *Ibid*.

hace varios años de mi vida para comprender que, si amamos a Cristo y a su Iglesia, no debemos quedarnos callados ante el abuso, en cualquiera de sus manifestaciones.

Por amor a nuestra Iglesia y a tantas víctimas de abuso, no podemos seguir repitiendo estos patrones de conducta abusiva, cambiando sacerdotes de un lugar a otro y argumentando que son pequeñas faltas a la moral. El abuso existe siempre que hay una diferencia en el poder, de uno sobre el otro. El sacerdote debe ser por el rol que le corresponde como pastor y cuidador, el que pone los límites claros y mantiene su poder como un verdadero servicio al cuidado de los que Dios le ha confiado.

En los casos de mujeres adultas que han vivido abuso sexual, también hay todos los síntomas propios de las victimas: ansiedad, admiración y codependencia hacia su victimario, silencio, falta de sentido de vida, miedo a hablar y denunciar, confusión en el rol de autoridad sacerdotal, falta de autoestima, inconsistencia en el discurso ante el abuso porque lo justifican como una conducta que les genera culpabilidad profunda.

EL DESGASTE DE LAS VÍCTIMAS QUE DENUNCIAN

En México, la mayoría de las víctimas —ya sea menores o adultos— no denuncian porque se sienten culpables de la situación o por el miedo a la autoridad a la que van a denunciar, a su investidura de ministro ordenado.

El marcado clericalismo que seguimos viviendo en nuestro país lleva a las personas y familiares a quedarse callados ante los acontecimientos, entonces, prefieren cambiarse de parroquia o dejar la comunidad en la que estaban participando; como si eso resolviera la incapacidad para denunciar.

Por otra parte, las pocas víctimas que se atreven a denunciar deben pasar por un proceso prolongado de entrevistas en el tribunal eclesiástico, con largas encuestas y juicios, mismos que terminan llenando a la víctima de vergüenza y culpabilidad.

Muchos de estos casos difícilmente llegan a resolverse; lamentablemente, se continúa con la práctica de sólo mover a los sacerdotes

denunciados a otras parroquias o lugares, para que ya no sean visibles ante las víctimas; lo que se justifica con la idea de que "no se quiere perder una vocación". Sin embargo, no se piensa a cuantas víctimas más impactarán en los lugares a los que se les destina.

El proceso tampoco permite que se pueda denunciar o llevar a juicio hasta que no sea totalmente comprobado; lo que puede generar años de silencio, y, entonces, las víctimas experimentan que se encubre al victimario, porque no se quiere dañar su "buena fama" —como lo expresa el derecho canónico— hasta que se compruebe la denuncia. Estos plazos pueden durar varios años, en ocasiones, incluso, el victimario fallece antes de haber recibido su sentencia.

FALTA DE CREDIBILIDAD DE LA IGLESIA

¿A dónde nos está llevando el silencio ante los abusos? A una falta de credibilidad en la institución eclesiástica y en sus ministros ordenados. Cada vez hay menos jóvenes que acuden a las actividades religiosas y que se cuestionan profundamente si conviene o no seguir a Cristo en la Iglesia. Cada vez se escucha más la frase: "Quiero conocer a Dios, pero no a su Iglesia".

Tengo la convicción de que necesitamos recuperar en la Iglesia ese amor que "busca la verdad" (*cfr.* 1 Cor 13, 6) en cada una de las estructuras eclesiales.

No pretendo llegar a conclusiones finales, el deseo profundo es favorecer el diálogo eclesial y pastoral, a todos los niveles, para interrogarnos a nosotros mismos acerca de nuestras actitudes ante el abuso sexual; para poder "descalzarnos" ante esta realidad.

¿Comprendemos qué es la asimetría de poder del ministro ordenado? ¿Qué implicaciones tiene esa asimetría de poder que, mal usada, puede derivar en abuso? ¿Estamos formando a los futuros sacerdotes para vivir esta realidad con responsabilidad y cuidado pastoral? ¿Cómo podemos favorecer una cultura del cuidado en las estructuras y actividades eclesiales? ¿Qué formación se precisa en los laicos para poder vivir de acuerdo con su estado y llamada, para seguir a Cristo con mayor conciencia y corresponsabilidad? ¿De qué manera concreta nuestras estructuras pastorales están abiertas a

escuchar, acoger y acompañar el dolor de tantas mujeres y hombres que han sido violentados sexualmente?

Termino mi reflexión haciendo eco del planteamiento de Murillo, quien nos invita a una nueva manera de ver el abuso sexual, desde una perspectiva más amplia, compleja, pastoral y estructural que nos permita descubrir la gravedad del problema y la necesidad de tomar conciencia ante el dolor de las victimas:

> Si bien nos hemos centrado en el abuso sexual cometido a menores de edad, busquemos no reducirse a la edad, sino a las asimetrías de poder posibles que hacen que una interacción sea abusiva y vulneratoria. En base a esta definición proponemos, entonces, comprender el abuso sexual en toda circunstancia en la que haya asimetría de poder y aprovechamiento de esta asimetría para imponer una voluntad, una sexualidad sobre otra persona.[10]

A todos los que experimentamos la llamada a una conversión profunda, san Pablo nos invita a levantar la mirada sin temor, viviendo con la certeza de que somos hijos e hijas de Dios y debemos manifestarnos al mundo con esa dignidad:

> No habéis recibido el espíritu de esclavitud para estar otra vez en temor, sino que habéis recibido el espíritu de adopción, por el cual clamamos: ¡Abba, Padre! El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu, de que somos hijos de Dios. Y si hijos, también herederos; herederos de Dios y coherederos con Cristo, si es que padecemos juntamente con él, para que juntamente con él seamos glorificados. [...] Porque el anhelo ardiente de la creación es el aguardar la manifestación de los hijos de Dios (*cfr.* Rom 8, 15-19).

10 *Ibid*.

REFERENCIAS

BBC "Catholic Church child sexual abuse scandal", *BBC* (5 de octubre 2021). https://www.bbc.com/news/world-44209971

Congregación para la Doctrina de la Fe. *Vademécum sobre algunos puntos de procedimiento en el tratamiento de los casos de abuso sexual a menores cometidos por clérigos*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2020.

Doyle, Thomas P. "The spiritual and psychological impact of sexual abuse in the Catholic Church", *Journal of Religion and Abuse*, no. 3 (2022). https://doi.org/10.1080/10538712.2022.2036789

Francisco, *Carta del Santo Padre al Pueblo de Dios*. Ciudad del Vaticano: La Santa Sede, 2018.

Herrera, Felipe. "Papa Francisco ante los abusos: 'Dios nos llama a un cambio de mentalidad absoluto'", *Vatican News* (12 de marzo 2024). https://www.vaticannews.va/es/papa/news/2024-03/papa-francisco-mensaje-participantes-ceprome-panama-12-marzo-24.html#:~:text=Papa%20Francisco%20ante%20los%20abusos,de%20mentalidad%20absoluto%E2%80%9D%20%2D%20Vatican%20News

Murillo, José Andrés, "Abuso sexual, de conciencia y de poder, una nueva definición", *Estudios eclesiásticos*, no. 373 (junio 2020). DOI: 10.14422/ee.v95.i373.y2020.005

Red no te calles, cuéntalo (México: No te calles, cuéntalo, s.f). https://www.notecallescuentalo.org/mexico/

Scicluna, Charles. "*La responsabilidad pastoral frente al abuso sexual: caminos de conversión eclesial*," *Revista Eclesiástica*, no. 2 (2021).

Tapsell, Kieran. *Power and sexual abuse in the Catholic Church: Reframing the narrative*. GB: Routledge, 2019.

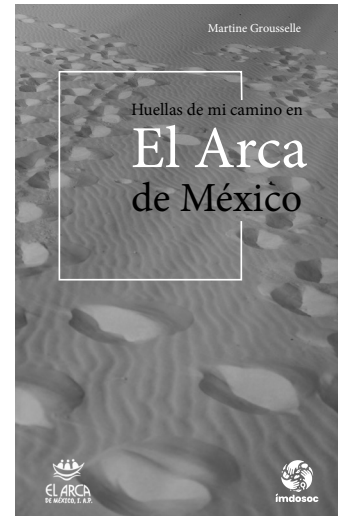
Adriana Guadalupe Ochoa Reynoso

Periodista, teóloga, maestra y doctora en educación. Directora de la Cátedra de Teología en la UPAEP. Mentora en el programa SPES de investigación fe y razón. Coordinadora de la Red Cuéntalo, tejiendo espacios seguros.

Mesa de novedades

Novedades editoriales Imdosoc 2026

Grousselle, Martine, *Huellas de mi camino en El Arca de México*, Imdosoc, México 2026.

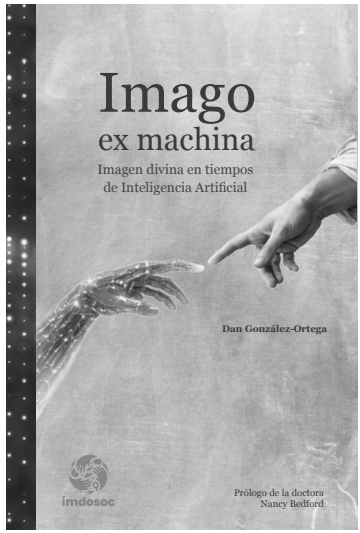


"En cada uno de los encuentros que dan vida a los capítulos del libro hay revelaciones que modifican y dan una nueva densidad a la vida. Martine eligió contar estas historias desde la primera persona. No pretende una descripción objetiva; llega a la verdad desde la más radical subjetividad. Ella está profundamente implicada en lo que narra. Nos muestra eso que supo ver en cada persona y así nos enseña a mirar a cada uno y a reconocernos a nosotros mismos en ellos.

"El reto es enorme, descubrir las propias limitaciones, reconocer que este compromiso revela quién eres, sin máscaras, sin autocomplacencias.

"La comunidad de El Arca nació y creció en medio de una comunidad más amplia: la de sus vecinos en Iztapalapa. Los amigos que los apoyaron para acoger y darle una lugar en el mundo a cada uno de los niños. De ellos aprendió Martine a esperar la respuesta del otro, a caminar a su paso, a descubrir la auténtica generosidad en la que decir 'mi casa es tu casa' no es un lugar común, sino una verdadera apertura al otro.

"Acompañar, nos revelan estas historias, es estar ahí para el otro, compartir su búsqueda y sus hallazgos, celebrar juntos la vida."



González-Ortega, Dan, *Imago ex machina. Imagen divina en tiempos de Inteligencia Artificial*, Imdosoc, México 2026.

"El principio rector que subyace a este proyecto es su apuesta a que 'la tarea de la teología no sea competir con las máquinas, sino reconocer en su destello un llamado a repensar lo humano, lo divino y lo posible'. Su acercamiento deja traslucir una profunda confianza en la divina tarea de la creatio continua y de la soberanía de Dios expresada a través de su amor y su bondad; una confianza que le permite navegar sin miedos las expresiones actuales de la tecnología.

"Este libro es una invitación a que nos acerquemos al tema 'con la mente abierta, dejando momentáneamente de lado las filias y las fobias que inevitablemente suscita el tema de la IA y las nuevas tecnologías'. Propone una teología ágil, capaz de acompañarnos y ayudarnos a discernir cómo proceder en las 'circunstancias emergentes' de un mundo atravesado por tecnologías que no son ni neutras ni inocentes. Habla desde y para situaciones contextuales específicas y concretas, tomando muy en serio el llamado teológico a sopesar la realidad que nos toca en vistas a la justicia y al Buen Vivir.

"También imagina con cuidado circunstancias en las cuales cree que la IA podría ser un instrumento útil para nuestras comunidades de fe e, incluso, una compañera de camino en los procesos creativos que nos son propios como criaturas en imagen y semejanza de Dios".

Dra. Nancy Bedford

Convocatoria

La Cuestión Social 2026-2

La Cuestión Social es una revista académica internacional y arbitrada, cuyo objetivo es contribuir a la enseñanza, investigación y difusión del Pensamiento Social Cristiano (PSC). Emplea un sistema estricto de arbitraje de doble ciego con evaluadores tanto nacionales como extranjeros. La revista es publicada semestralmente por la Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social A. C., a través del Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (Imdosoc) y ofrece trabajos originales, inéditos y de actualidad en las áreas de teología, ciencias sociales y humanidades sobre los vastos temas que constituyen el PSC.

El Imdosoc invita a la comunidad académica a participar en el número de julio-diciembre de 2026 con artículos inéditos sobre el tema "Nuevas configuraciones de la relación Iglesia-Estado. Actores emergentes, pluralidades y sociedades postseculares". El volumen busca contribuir en los siguientes ejes temáticos:

- La emergencia de actores religiosos en tensión con el Estado
- La apropiación de discursos religiosos en el ámbito político
- Tensiones en la regulación estatal del campo religioso

Esta publicación tiene como finalidad dar a conocer las reflexiones de autoras y autores comprometidos con el cambio social y la justicia, en torno al nuevo papel que desempeñan los diversos actores sociales.

El plazo de recepción de los artículos queda abierto desde la publicación de la presente convocatoria hasta el 14 de septiembre de 2026. La revisa se publicará en diciembre de 2026.

La recepción y publicación de las contribuciones a este número deberán ajustarse a las siguientes directrices:

Ambos archivos se deben enviar en formato electrónico al siguiente correo electrónico: cuestion@imdosoc.org

Al enviar cada artículo, el autor del mismo cede los derechos para la publicación, reproducción y distribución, incluidas las imágenes, a esta revista y aceptará el dictamen del comité académico de la misma, el cual aprobará, rechazará o emitirá, en su caso, las recomendaciones o correcciones necesarias para su publicación.