

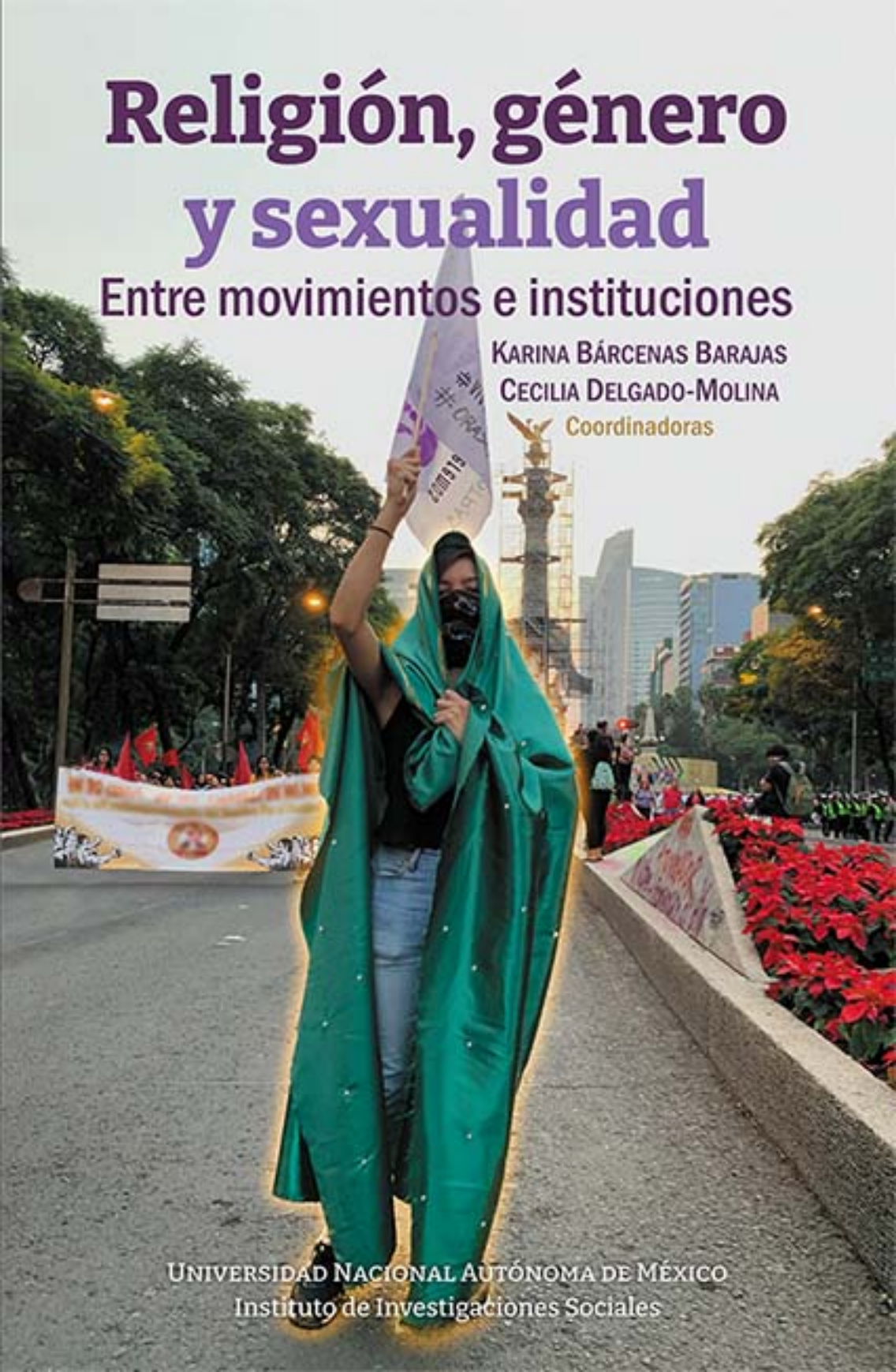
Religión, género y sexualidad

Entre movimientos e instituciones

KARINA BÁRCENAS BARAJAS

CECILIA DELGADO-MOLINA

Coordinadoras

A photograph of a person wearing a long, shiny green hooded cloak and a black face mask. They are holding a white flag with purple and black text, including the hashtag #NiUnaMenos and the date 4/19/19. The person is standing on a city street during a protest or demonstration. In the background, there are trees, a monument, and other protesters. A banner with a portrait is visible in the distance.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Instituto de Investigaciones Sociales

Religión, género y sexualidad:
entre movimientos e instituciones

Comité Editorial de Libros
Instituto de Investigaciones Sociales
Universidad Nacional Autónoma de México

Presidente

Miguel Armando López Leyva • IISUNAM

Secretario

Hubert C. de Grammont • IISUNAM

Miembros

María Alejandra Armesto • FLACSO

Margarita Camarena Luhrs • IISUNAM

Virginia Careaga Covarrubias • IISUNAM

José Gandarilla Salgado • CEIICH

Fernando M. González • IISUNAM

Fiorella Mancini • IISUNAM

Adriana Olvera Hernández • IISUNAM

Catherine Vézina • CIDE

Religión, género y sexualidad: entre movimientos e instituciones

Karina Bárcenas Barajas
Cecilia Delgado-Molina
(coordinadoras)



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Instituto de Investigaciones Sociales
Ciudad de México, 2021

Catalogación en la publicación UNAM.

Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información

Nombres: Bárcenas Barajas, Karina B. (Karina Berenice), editor. | Delgado-Molina, Cecilia, editor.

Título: Religión, género y sexualidad : entre movimientos e instituciones / Karina Bárcenas Barajas, Cecilia Delgado-Molina (coordinadoras).

Descripción: Primera edición. | Ciudad de México : Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 2021.

Identificadores: LIBRUNAM 2112438 | ISBN 9786073050364.

Temas: Identidad sexual -- Aspectos religiosos -- América Latina. | Sexo -- Aspectos religiosos -- América Latina. | Mujeres y religión -- América Latina. | Masculinidad -- Aspectos religiosos -- América Latina. | Grupos sociales -- América Latina.

Clasificación: LCC BL65.S4.R454 2021 | DDC 2017--dc23

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación por académicos externos al Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, de acuerdo con las normas establecidas por el Comité Editorial de Libros del Instituto.

Los derechos exclusivos de la edición quedan reservados para todos los países de habla hispana. Prohibida la reproducción parcial o total, por cualquier medio, sin el consentimiento por escrito del legítimo titular de los derechos.

Primera edición: octubre de 2021

D.R.© 2021, Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Sociales
Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México

Coordinación editorial: Virginia Careaga Covarrubias
Cuidado de la edición: Adriana Guadarrama Olivera
Diseño de portada y tratamiento de imágenes: Cynthia Trigos Suzán
Formación de textos: Óscar Quintana Ángeles
Foto de portada: Karina Bárcenas Barajas

Impreso y hecho en México

ISBN: 978-607-30-5036-4

Índice

- 9 Introducción

PRIMERA PARTE

RELIGIONES Y ESPIRITUALIDADES EN LOS FEMINISMOS LATINOAMERICANOS

- 31 El activismo feminista católico en torno a la Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer (México, 1975)
Saúl Espino Armendáriz
- 65 Las mujeres que tomaron *la Palabra* y después... la interpretaron. Participación de las mujeres en el campo religioso desde sus ministerios ordenados y consagrados en México
Sandra Villalobos Nájera
- 107 La emergencia del género y la erótica en la espiritualidad ecofeminista latinoamericana
Marilú Rojas Salazar
- 141 "Unidas en un gran conjuro": espiritualidad y feminismos en la Argentina contemporánea
Karina Felitti

SEGUNDA PARTE

DIVERSIDAD SEXUAL E “IDEOLOGÍA DE GÉNERO” EN AMÉRICA LATINA

- 175 Genealogía de la conformación de la nueva derecha cristiana estadounidense en las décadas de 1970-1980
Jorge Armando Romo Bonilla
- 207 Actores y estrategias del activismo religioso conservador en América Latina
América Quetzalli Vera Balanzario
- 247 Las disputas por la educación sexual en un Estado laico
Armando Javier Díaz Camarena
- 283 Infraestructuras algorítmicas de la “ideología de género” y sus procesos de desinformación: una mirada hacia América Latina desde Brasil
Karina Bárcenas Barajas
- 311 “Todos somos iguales ante Dios”: reflexiones y experiencias en torno a la diversidad sexual en jóvenes católicos
Evelyn Aldaz y Sandra Fosado

TERCERA PARTE

ESTRUCTURAS E IMAGINARIOS RELIGIOSOS

EN LA CONSTRUCCIÓN DE MASCULINIDADES

- 349 Género, masculinidades y religión
Ma. Lucero Jiménez Guzmán y José Guadalupe Sánchez Suárez
- 369 Cambios en la formación sacerdotal del clero diocesano de Guadalajara a partir del Concilio Vaticano II (1959-1965)
Noé Alejandro Torres Álvarez

- 405 Cuando la masculinidad y la sacralidad sacerdotal desfallecen...
un poco
Fernando M. González
- 433 Narrativas cinematográficas sobre el silencio y la identificación
del acoso y la agresión sexual a hombres en el entorno religioso
católico
Juan Guillermo Figueroa y Adriana Ramírez
- 477 Fe en el género: feminidades y masculinidades cristianas
como estrategia de la rehabilitación evangélica contra
el uso de estupefacientes
Benelli Velázquez Fernández y Eduardo Yael González Tamayo
- 501 Conclusiones
- 505 Sobre las autoras y los autores



Introducción¹

*Karina Bárcenas Barajas
Cecilia Delgado-Molina*

Las relaciones que en nuestros días marcan la intersección entre la religión, el género y la sexualidad tienen un antecedente esencial en la década de 1960. En ese tiempo, en la sociología de la religión se produjo un cambio de paradigma con el que se estableció que, a diferencia de lo que se había vaticinado, la religión no desaparecía con la modernidad, sino que, por el contrario, encontraba nuevas formas en las sociedades en proceso de secularización que jurídicamente ordenaban la vida social a través de una separación y autonomización de esferas, tal como lo determinan los principios que dan forma a un Estado laico y a partir de lo cual es posible garantizar derechos en igualdad para mayorías y minorías.

Aun cuando para ese momento la religión era vista como un campo antagónico para el género y la sexualidad por la visión heteronorma-

¹ Las intersecciones entre la religión, la sexualidad y las diversas vertientes de los estudios de género que se presentan en este libro, parten de las discusiones llevadas a cabo en el Ciclo 2018: Religión, género y diversidad sexual, del Laboratorio de Observación del Fenómeno Religioso en la Sociedad Contemporánea, Seminario Institucional Permanente de Investigación del IISUNAM, coordinado por Karina Bárcenas Barajas, Cecilia Delgado-Molina y Hugo José Suárez, así como de las actividades del proyecto “Entre el secularismo y el neoconservadurismo. Las iglesias evangélicas y cristianas en México y Brasil en las disputas por la regulación de la moral sexual contemporánea”, a cargo de Karina Bárcenas Barajas, financiado por el Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) de la UNAM con clave IA300719.

tiva y patriarcal de las religiones judeocristianas, así como de otras religiones históricas, este giro es de gran relevancia si consideramos que la secularización de la moral y la cultura, así como la laicidad, han sido dos de los marcos más importantes desde donde se ha defendido jurídica y socioculturalmente la agenda feminista y la LGBT en relación con los derechos sexuales y reproductivos; el matrimonio entre personas del mismo sexo; la adopción homoparental y, de manera más reciente, el derecho a la identidad de género.

Asimismo, fue en esta década cuando desde el campo médico y psiquiátrico en Estados Unidos se produjo la primera distinción entre sexo y género —gracias al trabajo con pacientes intersexuales y transexuales—, con lo cual se reconoció que el género es una construcción social, mientras que el sexo se mantuvo como una esencia, estable, natural y ahistórico (Moi, 2005: 4, 21).

Sin embargo, fue hasta el año de 1986 cuando el género adquirió su estatus analítico para la investigación social. En ese año Joan Scott publicó el ensayo “Género: una categoría útil para el análisis histórico”, en las páginas de una de las más influyentes revistas estadounidenses de historia (Canning, 2006: 8-9), en la que señaló la importancia de “rechazar la calidad fija y permanente de la oposición binaria, [para] lograr una historicidad y una deconstrucción genuinas de los términos de la diferencia sexual” (Scott: 1996: 286).

Desde ese momento Joan Scott (1996: 289-291) definió el género como un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos a través de: 1) los símbolos culturalmente disponibles que evocan representaciones múltiples; 2) los conceptos normativos que manifiestan las interpretaciones de los significados de los símbolos en un intento de limitar y contener sus posibilidades metafóricas, y 3) las nociones políticas así como las referencias de instituciones y organizaciones sociales.

En estos tres elementos es indiscutible que las religiones mayoritarias, como las judeocristianas en América Latina, han jugado un rol importantísimo en la construcción de una visión del mundo que se legitima en un orden social heteronormativo y patriarcal, que, como

consecuencia, ha invisibilizado a las mujeres y a quienes disienten de la heteronorma. Ello ha generado diversas formas de desigualdad, no sólo dentro de los espacios religiosos, sino en todas las estructuras que encarnan la vida social.

Desde esta perspectiva, en la presente obra los tres elementos enunciados por Joan Scott pretenden situar las posiciones desde las cuales las instituciones religiosas —con sus entramados políticos, económicos y sociales— se entrelazan con el género y la sexualidad.²

Sin embargo, Joan Scott también definió el género en articulación con la identidad subjetiva, por lo que también es entendido como “una forma primaria de relaciones significantes de poder, como un campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder” (1996: 292). En paralelo, el postestructuralismo se colocó como un marco analítico importante para enfatizar “el significado de las relaciones de poder, en el cual los hombres y mujeres se posicionan diferencialmente” (Canning, 2006: 4).

No obstante, a pesar del poder hegemónico de las religiones y sus instituciones para configurar visiones del mundo que intervienen en la construcción sociocultural de las identidades, existe un poder que se ejerce tanto desde la agencia como desde la resistencia para construir otras formas de creer y de pertenecer. Es desde esta perspectiva que las diferentes aproximaciones de este libro permiten analizar las intersecciones de las religiones y espiritualidades contemporáneas con el género y la sexualidad: entre movimientos e instituciones.

Igualmente, fue en la década de 1980 cuando feministas y teóricos postestructuralistas se opusieron a que el sexo se considerara sólo como un fenómeno de la naturaleza, de la biología (Canning, 2006: 21). Desde entonces el sexo —y en consecuencia la sexualidad— se ha

² En este libro se parte de una relación conjunta entre el género y la sexualidad, ya que, de acuerdo con Eva Alcántara (2013: 182, 190), cuando se asigna un sexo, también se está asignando un género, porque prevalece la idea de que hay una relación de uno a uno entre ambos. La asignación de sexo aparece entonces como una operación sencilla que resuelve de una tirada la partida de las identidades y acomoda a los sujetos en el orden social.

problematizado para entenderse como el nudo que permite enlazar diferentes dimensiones de relaciones productoras de sentido: formas corporales, características biológicas, prácticas eróticas, posiciones subjetivas, posibilidades de enunciación, el sexo en su polisemia y opacidad (Alcántara, 2013: 196).

Desde el momento en que Joan Scott inauguró el estatuto analítico del género, los estudios en este campo se han complejizado y las sociedades se han pluralizado gracias a diversas expresiones de la diferencia, que en el campo religioso se expresan a través de la diversidad religiosa, de prácticas espirituales y de perspectivas teológicas.

Un primer giro se puede situar con el paso de los estudios sobre las mujeres a los estudios de género. De acuerdo con Scott (1996: 266), el término género fue usado entre las feministas estadounidenses como sinónimo de mujeres. Por su parte, Kathleen Canning (2006: 9) reafirma esta perspectiva al sostener que al menos en la década posterior al emblemático texto de Joan Scott de 1986, el género figuró como un “un renombramiento más moderno de la historia de las mujeres”.

Por otra parte, a mediados de la década de 1990 tomaron relevancia los estudios sobre los hombres y las masculinidades, así como los estudios *queer*³ o sobre la disidencia sexual (véase Núñez Noriega, 2016 y Bárcenas Barajas, 2017). Por lo que, en nuestros días, es posible sostener que son tres las vertientes que dan forma a los estudios de género, tal como se muestra en el esquema 1.

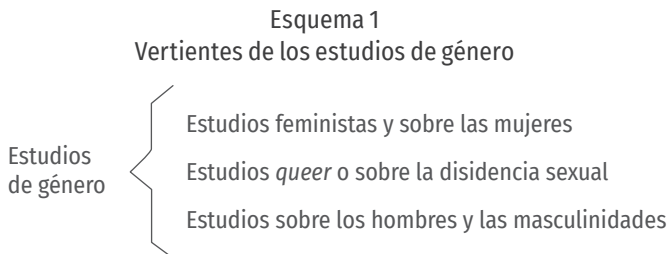
Igualmente, con los años, las maneras de entender el género se han diversificado. Una de las propuestas más radicales se encuentra en los planteamientos de Butler (1996), quien considera el género como una elección —idea inspirada, en gran medida, en la reflexión de Simone de Beauvoir acerca de que no se nace mujer, sino que se llega a serlo—. Para Butler (1996: 304), “el género se convierte en el locus corpóreo de significados culturales tanto recibidos como innovados. Y en este

³ El término *queer* se relaciona con “teorías y prácticas políticas de contestación y resistencia a las políticas de identidad” (Viteri, Serrano y Vidal, 2011: 47).

contexto la ‘elección’ pasa a significar un proceso corpóreo de interpretación dentro de una red de normas culturales profundamente establecida”.

Si para Judit Butler (1996) el género es visto de manera dinámica, es decir, como un proceso que se elige a través de la reinterpretación y resignificación de las normas construidas, como un proceso cambiante a lo largo de la trayectoria de vida (Cano, 2009), resulta conveniente cuestionarnos cómo la religión, la espiritualidad, e incluso la desafiliación religiosa, atraviesan los procesos de construcción del género para hombres y mujeres, quienes se sitúan entre movimientos e instituciones.

Es en este contexto que el presente trabajo emplaza sus coordenadas en la convergencia de la sociología y la antropología de la religión con los estudios de género en sus tres principales vertientes: los estudios feministas y sobre las mujeres; los estudios *queer* o de la disidencia sexual, y los estudios sobre los hombres y las masculinidades.



Fuente: Elaboración propia.

Partiendo de que “el término género es útil sólo como una interrogación [...] Es sobre todo, una invitación para pensar críticamente acerca de cómo son producidos, desplegados y cambiados los significados de los cuerpos sexuados, lo que finalmente implica conocer qué cuenta para su longevidad” (Scott, 2008: 1422-1423), en este libro se analizan los movimientos e instituciones que se articulan alrededor de las religiones y espiritualidades en los feminismos latinoamericanos, la diversidad sexual e “ideología de género” en América

Latina, y las estructuras e imaginarios religiosos en la construcción de masculinidades.

Los 14 capítulos que conforman esta obra, a su vez, revelan la consolidación e institucionalización de un campo de conocimiento que se produce en la articulación de la religión, el género y la sexualidad y que se visibiliza en las maneras como esta intersección transversaliza los estudios feministas, los estudios sobre la disidencia sexual y los estudios sobre los hombres y las masculinidades.

En relación con las religiones y espiritualidades en los feminismos latinoamericanos, es importante considerar que éstos se han diversificado. De acuerdo con Joan Scott (2015: 39-40), el feminismo de Occidente, euro-americano, ha presentado la categoría “mujeres” como una categoría eterna, atemporal y homogénea: “la categoría universal de ‘mujer’ fue presentada muy a menudo como blanca, de clase media y heterosexual”. En respuesta a dicha homogeneización en América Latina han surgido feminismos negros, feminismos decoloniales, ecofeminismos y feminismos interseccionales.

Por ello es importante partir de que los feminismos han hecho posible un desplazamiento de la perspectiva tradicional sobre la articulación de religión y género, en la que sólo se ve a las mujeres como las encargadas de transmitir la religión en el ámbito familiar y en consecuencia con una participación más activa en las iglesias en comparación con los hombres.

El feminismo en intersección con la religión y la espiritualidad ha posicionado a las mujeres como agentes para la deconstrucción de una cultura patriarcal y para acortar las desigualdades de género, por lo que sus formas de creer y de pertenecer no están dissociadas de las agendas feministas, sino que éstas se emplazan en otros espacios.

Por ello, en este libro ocupan un lugar importante aquellos feminismos que han sido invisibilizados, como el feminismo católico y el feminismo protestante —de los cuales se dará cuenta más adelante—, así como el feminismo islámico que surgió desde la década de 1990 en países orientales (Badran, 2010) y que, desde entonces, en paralelo a la visibilización del Islam como parte de la diversidad

religiosa en Occidente, se ha hecho presente en algunos círculos latinoamericanos.

La espiritualidad, como una forma de relacionarse con lo trascendente para el aquí y el ahora, alejada de las dinámicas institucionales que caracterizan a las religiones, es una tendencia que en las últimas décadas ha transformado al campo religioso. A través de la espiritualidad también se articulan prácticas y agendas feministas que pasan, por ejemplo, por las conexiones que las mujeres establecen con su cuerpo y con la sacralización de la tierra, para, desde ahí, relacionarse con quienes las rodean. Estos elementos se abordan en este libro a partir de la espiritualidad ecofeminista y la espiritualidad en los círculos de mujeres.

Además de los feminismos que parten de matrices religiosas y espirituales, es importante enfatizar la centralidad de los feminismos seculares para una concepción de la laicidad como un régimen que permita la garantía de los derechos para mayorías y minorías por parte de las instituciones del Estado. Asimismo, son estos feminismos los que permiten tejer un puente hacia la segunda vertiente de los estudios de género: los estudios *queer* o sobre la disidencia sexual, ya que sus luchas, sus agendas y sus aportes para problematizar el género y la sexualidad, superando posiciones binarias, tienen diversos puntos de convergencia.

La incorporación de los estudios sobre las orientaciones sexuales que salen de la heteronorma y de las identidades de género no binarias, ocurrió primeramente a través de los estudios sobre gays y lesbianas —de arraigo estadounidense y sin vínculos tan fuertes con un proyecto político—, los cuales abrieron paso a los estudios *queer* que se caracterizan por una contundente raíz transgresora hacia las estructuras heteronormativas (Viteri, Serrano y Vidal, 2011: 48), como la que representa la moral sexual judeocristiana.

Si se considera que, desde la perspectiva de Guillermo Núñez Noriega (2011), la diversidad sexual abarca todas las identidades sexuales, incluyendo las heterosexuales en un plano de igualdad —aun cuando en términos políticos es común que se asocie con las

orientaciones sexuales e identidades de género que encarnan el movimiento LGBT+—, resulta conveniente denominar esta vertiente de los estudios de género como estudios *queer* o de la disidencia sexual, la cual da cuenta de las “realidades sexuales y de género (identidades y prácticas) que disienten del modelo sexual y de género dominante” (Núñez Noriega, 2011: 76-77).

Aun cuando los estudios *queer* y los estudios sobre la disidencia sexual tienen surgimientos geográficos distintos, y en consecuencia lugares de enunciación diferentes (norte-sur), ambos tienen como puente la referencia a un proyecto político transgresor de las estructuras heteronormativas, a través de las identidades, de la organización social, de las políticas públicas (Bárcenas Barajas, 2017: 165).

La intersección de los estudios *queer* o de la disidencia sexual con la religión, se puede identificar a partir de tres ejes que han marcado la pauta en la producción de conocimiento sobre este campo:

1. La construcción de una moral pública laica desde la que sea posible garantizar derechos como el matrimonio entre personas del mismo sexo, la adopción homoparental y la identidad de género.
2. La inclusión de las personas LGBT+ a las religiones y espiritualidades.
3. La politización católica y evangélica, principalmente, contra lo que se ha denominado como “ideología de género” en el contexto del ascenso de un neoconservadurismo global.

En relación con el primer eje, la construcción de una moral pública laica, es necesario considerar la centralidad de las estructuras de sentido religioso, así como los actores católicos y evangélicos que en América Latina se colocan en la disputa por normar los cuerpos, la sexualidad, el género, al igual que las formas legítimas para construir una familia. En la producción de conocimiento sobre estos temas han sido fundamentales los debates alrededor de la laicidad y la seculari-

zación, tal como lo muestran los trabajos de Karina Bárcenas Barajas (2011); Marcos Carbonelli, Mariela Mosqueira y Karina Felitti (2011); Daniel Jones y Juan Marco Vaggione (2012); Maria das Dores Campos Machado (2012), así como Daniel Gutiérrez y Karina Felitti (2015).

El segundo eje, la inclusión de las personas LGBT+ a las religiones y espiritualidades, tiene relación con el anterior en tanto que desde iglesias y grupos para la diversidad sexual y de género se apuesta por la construcción de una visión del mundo que trascienda la heteronormatividad a través de otros sentidos desde los que se construyen los rituales religiosos, gracias a los cuales son posibles las uniones entre personas del mismo sexo y la incorporación a la vida religiosa de familias diversas. Como parte de esta agenda de investigación se puede considerar el trabajo de Marcelo Natividade (2010); Maria das Dores Campos Machado y Fernanda Delvalhas Piccolo (2011); Fátima Weiss de Jesus (2012), así como Karina Bárcenas Barajas (2020a).

Sin embargo, fue el tercer eje el que de manera reciente replanteó la agenda de investigación sobre los estudios *queer* o de la disidencia sexual en intersección con la religión, llevando a repensar los marcos teóricos y las metodologías que marcaban la pauta en este campo. Por ello, tal como se aprecia en la segunda parte del libro, toma un papel central la politización católica y evangélica contra la “ideología de género”, la cual en América Latina presenta sus particularidades en comparación con otras regiones del mundo, tal como lo deja ver el estado del arte realizado por Bárcenas Barajas (2020b)

Para situar la última vertiente de los estudios de género —los estudios sobre los hombres y las masculinidades—, en intersección con la religión, es importante considerar que en América Latina los estudios sobre los hombres y las masculinidades tienen cerca de 20 años de producción e historia. Fue en 1998 cuando en diversos sectores académicos los varones y sus masculinidades se colocaron como un tema de reflexión e investigación, ante la necesidad de conocer su participación en las desigualdades de género articuladas al trabajo, la sexualidad, la reproducción, la crianza y la violencia (Aguayo y Nascimento, 2016: 208).

Aun cuando en estos 20 años los estudios sobre las masculinidades se han diversificado, pasando, incluso, de una mirada focalizada en los hombres heterosexuales a los hombres gay, trans y bisexuales, los estudios de los hombres y las masculinidades en intersección con la religión no han sido un tema importante en las agendas de investigación en América Latina. Hasta el momento, sólo es posible encontrar algunos trabajos aislados como los de Miguel Ángel Mansilla (2007); Carlos Garma (2008); Pablo Scharagrodsky (2009); Mariana Badillo y María del Pilar Alberti (2013), así como Juan José Tamayo y Octavio Salazar (2016).

La ausencia de estos estudios en América Latina se debe, en parte, a que durante algún tiempo se cuestionó la legitimidad de estudiar a los hombres, quienes asumen una posición privilegiada en el sistema heteropatriarcal. Sin embargo, como lo plantea Jane Samson (2014: 118), las masculinidades también pueden ser sitios de lucha religiosa y performance.

Para comprender la centralidad de los estudios sobre los hombres y las masculinidades tanto para analizar el género y la sexualidad como las matrices de sentido patriarcales de origen religioso, que en muchos casos les dan forma, es necesario considerar que:

[...] su objeto no son ni los hombres, ni las masculinidades por sí solos, sino los procesos socioculturales y de poder (androcéntrico y/o heterosexista), de inscripción/resistencia/transformación del género en los cuerpos/ subjetividades de los humanos machos y/o socialmente "hombres", y en el tejido social todo (Núñez Noriega, 2016: 9)

Hasta hace poco en Estados Unidos empezaron a tomar visibilidad los estudios críticos de los hombres en la religión, para los cuales el término "crítico" indica el alejamiento de una lectura positivista y heteronormativa de la presencia de los hombres en las tradiciones religiosas, priorizando una lectura crítica de las actuaciones privilegiadas del género masculino dentro de las instituciones religiosas (Krondorfer y Hunt, 2012).

Dicha perspectiva crítica se retoma en este trabajo para problematizar la importancia de indagar en América Latina sobre cómo la religión interviene en las maneras de ser hombre y en la construcción de masculinidades. Como ya se señaló, éste es el eje de los estudios de género en cruce con la religión menos estudiado, por lo que a través de estas páginas se intenta cambiar esta tendencia a partir del análisis de las estructuras y los imaginarios religiosos en la construcción de masculinidades. Por el tipo de masculinidad que representan, se analizan las masculinidades clericales y sus discordancias a partir de la pederastia, así como las masculinidades que se producen a partir de la rehabilitación evangélica por el uso de estupefacientes.

Los lectores encontrarán en esta obra tres secciones que corresponden con las tres vertientes de los estudios de género enunciadas al inicio, ya que cada una de ellas se intersecta con la religión desde identidades y ejercicios de poder distintos que apelan a movimientos e instituciones, es decir, a lo instituido y a lo instituyente.

La primera sección aborda las diversas intersecciones entre la religión y las espiritualidades con los feminismos latinoamericanos. Abre esta discusión el capítulo de Saúl Espino Armendáriz, “El activismo feminista católico en torno a la Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer (México, 1975)”. Desde una perspectiva histórica muestra cómo en esta conferencia se contrastaron y negociaron discursos feministas globales que revelaron la heterogeneidad al interior de este movimiento. A partir del surgimiento de la asociación civil Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina (CIDHAL), Saúl Espino coloca en escena a las activistas católicas que estaban en la Conferencia y constituyeron el grupo feminista católico más relevante de México, el cual tejió las redes de un feminismo católico transnacional desde las décadas de los años ochenta y noventa.

En el segundo capítulo, con una mirada feminista, Sandra Villalobos Nájera se adentra en la participación de las mujeres en el campo religioso desde sus ministerios ordenados y consagrados en México. A través de las palabras y producciones de estas mujeres, la reconstrucción y reinterpretación de sus opciones religiosas, sus actividades

cotidianas —y con ello sus opciones religioso-políticas—, muestra los tránsitos del espacio íntimo y privado al espacio público analizando el proceso de construcción de la igualdad como un derecho, dentro de los espacios personal-familiar, pastoral y político-social, en mujeres ordenadas y consagradas, pertenecientes a iglesias de tradición bautista, católica, luterana, metodista y presbiteriana.

En el tercer capítulo, “La emergencia del género y la erótica en la espiritualidad ecofeminista latinoamericana”, Marilú Rojas Salazar analiza la teología ecofeminista, una propuesta que cuestiona las categorías masculinas de la divinidad y establece una relación de equidad que busca integrar la espiritualidad panenteísta y la ecología como un nuevo paradigma de justicia que conecta las relaciones entre los seres humanos con los demás seres de la naturaleza-creación y con la divinidad. En este paradigma, las mujeres establecen una red de relaciones más equitativas e incluyentes, en la que la erótica, como un elemento integrante fundamental de la espiritualidad ecofeminista, cruza por el cuerpo de las mujeres y de la tierra.

Cierra esta sección el capítulo de Karina Felitti, “‘Unidas en un gran conjuro’: espiritualidad y feminismos en la Argentina contemporánea”, que estudia la circulación de ideas y prácticas feministas y espirituales entre mujeres de sectores medios urbanos de Buenos Aires. A partir de distintos registros etnográficos, Karina Felitti revela la presencia e invocación de elementos espirituales en reuniones y movilizaciones del activismo feminista, así como la adhesión a premisas teóricas y prácticas políticas de los feminismos por parte de organizadoras y participantes de círculos de mujeres y talleres de espiritualidad que abordan la sexualidad y la reproducción, lo que sugiere la permeabilidad de un feminismo de base secular a prácticas espirituales y una participación creciente de mujeres que se definen como espirituales en eventos convocados por el activismo feminista.

La segunda sección del libro se teje en las tensiones entre diversidad sexual e “ideología de género”, primero con la reconstrucción de los eventos y actores que hicieron posible la conformación de la nueva derecha cristiana estadounidense, panorama que ofrece

Jorge Armando Romo Bonilla en su capítulo “Genealogía de la conformación de la nueva derecha cristiana estadounidense en las décadas de 1970-1980”. A partir de una revisión de los orígenes y consolidación de este movimiento desde la década de los setenta y hasta los inicios de los años ochenta del siglo pasado —en medio de un conjunto de jurisdicciones aprobadas durante la presidencia de Ronald Reagan—, se señalan sus principales agentes, sus estrategias y los recursos materiales que pusieron en marcha, incorporando los compromisos que los activistas de dicho movimiento configuraron en torno a temas que se entrecruzan: la enseñanza de la teoría de la evolución, la diversidad sexual y los derechos de la mujer, en especial en lo concerniente al aborto.

Con la mirada en el escenario latinoamericano, América Quetzalli Vera Balanzario aborda la construcción de la “ideología de género” como un chivo expiatorio de la jerarquía católica y algunos clérigos evangélicos en países como México, Costa Rica, Colombia, Brasil, Perú, Chile, Argentina, República Dominicana y Paraguay. En su capítulo “Actores y estrategias del activismo religioso conservador en América Latina”, identifica a los actores internacionales de dicho activismo y analiza las estrategias que despliegan para mantener su visión normativa del género y de la familia que reproduce la matriz heterosexual. La modernización de sus discursos les permite retomar el tema de los derechos humanos para incidir en la arena política de los países latinoamericanos y en consecuencia oponerse a derechos como la interrupción legal del embarazo, el matrimonio igualitario y la adopción homoparental.

En el tercer capítulo de esta sección, Armando Javier Díaz Camarena aborda las estrategias de distintas organizaciones con perspectiva católica-cristiana que buscaron detener el avance de la laicidad educativa en los contenidos oficiales sobre sexualidad entre 2016 y 2018. En su capítulo “Las disputas por la educación sexual en un Estado laico”, muestra el uso de repertorios discursivos que se traducen en mensajes que fomentan el miedo a la pérdida del orden sexual y en argumentos que aparentan estar basados en la ciencia y los

derechos humanos con los que estas organizaciones se opusieron a la información sobre métodos anticonceptivos en sexto de primaria, a un manual para docentes de preescolar que aborda la identidad de género y a la inclusión del tema de diversidad sexual en secundaria.

En el capítulo “Infraestructuras algorítmicas de la ‘ideología de género’ y sus procesos de desinformación: una mirada hacia América Latina desde Brasil”, se analiza la importancia de las infraestructuras algorítmicas y los procesos de desinformación sobre la “ideología de género” en el proceso electoral que llevó a Jair Bolsonaro a la presidencia de Brasil. El capítulo plantea cómo las noticias falsas alrededor de lo que se denominó *kit gay*, fueron un código central para la construcción algorítmica contra la “ideología de género”, la cual, además de perjudicar a Fernando Haddad, candidato de izquierda del Partido de los Trabajadores, activó los pánicos morales de diversos sectores conservadores de la sociedad brasileña, quienes definieron su voto a favor de Bolsonaro. Así, desde el caso brasileño, Karina Bárcenas Barajas dirige la mirada sobre los fines políticos y religiosos a partir de los cuales se ha empleado el discurso sobre la “ideología de género” en diversas coyunturas latinoamericanas.

Cierra esta sección el capítulo de Evelyn Aldaz y Sandra Fosado, quienes nos llevan a explorar las reflexiones y las experiencias personales en torno a la diversidad sexual en jóvenes católicos mexicanos que siguen la serie animada *Catolicadas*, una producción de Católicas por el Derecho a Decidir (CDD) en México que se difunde desde 2012 a través de internet y aborda temas de sexualidad, género y religión para contribuir a la construcción de una cultura de respeto a los derechos humanos, especialmente los derechos sexuales y reproductivos, y al Estado laico entre la población católica. El análisis muestra que en tiempos marcados por el ascenso del neoconservadurismo gracias a la “ideología de género”, estos contenidos sobre la diversidad sexual ofrecen a los seguidores un soporte discursivo para llevar a cabo una reflexión sobre su identidad como fieles y el lugar que ocupa en ella su identidad sexual.

La tercera sección de este libro se articula en torno a las estructuras e imaginarios religiosos en la construcción de masculinidades, para ofrecer novedosos enfoques en un tema poco explorado en la intersección de la religión con el género y la sexualidad.

Abren esta discusión Ma. Lucero Jiménez Guzmán y José Guadalupe Sánchez Suárez para abordar la relación entre la religión y la construcción de masculinidades, desde la perspectiva de género, como un proceso complejo y contradictorio en el que se reafirman formas hegemónicas y violentas de ser hombre, que en el corto plazo resultan contraproducentes para la vida cotidiana de todas las personas. Muestran que los mismos dispositivos que en lo social operan la reproducción de estas formas dominantes y desiguales de relación entre los sexos, activan constricciones fundamentales en los espacios religiosos para prevenir el desmantelamiento de los sistemas patriarcales, no sólo mediante la naturalización de la desigualdad entre varón y mujer, sino también mediante la afirmación dogmática que asemeja lo masculino a lo divino.

Desde una mirada al interior de las instituciones religiosas, Noé Alejandro Torres Álvarez en su capítulo “Cambios en la formación sacerdotal del clero diocesano de Guadalajara a partir del Concilio Vaticano II (1959-1965)”, se acerca desde la historia y los estudios de las masculinidades a las experiencias, transformaciones y continuidades que vivieron los sacerdotes católicos diocesanos de Guadalajara a partir del Concilio Vaticano II. Su análisis es importante en tanto revela el inicio de las variaciones en las masculinidades sacerdotales posteriores.

Siguiendo con las masculinidades sacerdotales, Fernando M. González explora los relatos y representaciones de la figura de la sumisión cristiana desde sus orígenes para dar cuenta de algunos de sus efectos en la conformación de quienes deciden consagrarse al monacato y al sacerdocio. Se enfocan aspectos de las masculinidades clericales que combinan de manera simultánea elementos de vulnerabilidad y representaciones sacralizadas, lo cual no les impide colocarse por encima de los demás humanos. El capítulo “Cuando la masculinidad y la sa-

cralidad sacerdotal desfallecen... un poco” abre caminos de reflexión a partir de la obediencia como pilar fundamental del cristianismo, la doctrina sacramental del siglo XII y la sexualidad clerical en el siglo XXI.

En el penúltimo capítulo de este libro, “Narrativas cinematográficas sobre el silencio y la identificación del acoso y la agresión sexual a hombres en el entorno religioso católico”, Juan Guillermo Figueroa y Adriana Ramírez se preguntan sobre la construcción de la masculinidad que se produce en contextos de abuso sexual hacia los propios varones. A partir de un novedoso recurso de diálogo con el cine llevan, primero, a contrastar el discurso de la tradición católica sobre la sexualidad —y de manera particular de la homosexualidad— con la pederastia, como referencias simbólicas del acoso sexual. Después reflexionan sobre las resistencias para investigar el ejercicio y las representaciones sociales que se tienen sobre la sexualidad en los líderes morales de la institución católica. Finalmente, con el recurso del cine, sugieren algunas posibilidades —como “darle voz al silencio” y “ponerse ante un espejo”— para mostrar y escuchar lo que a veces es difícil de mirar y de enunciar en el entorno sexual de los varones dentro de los espacios institucionales

Cierra esta sección el capítulo de Benelli Velázquez Fernández y Eduardo Yael González Tamayo, quienes dialogan sobre las construcciones del género (masculino y femenino) desde los modelos de “mujer virtuosa” y “hombre de fe” a partir de dos investigaciones con perspectiva de género, realizadas en un centro de rehabilitación evangélica en Tijuana, que ofrece atención a grupos de hombres y mujeres de manera separada. En el capítulo “Fe en el género: feminidades y masculinidades cristianas como estrategia de la rehabilitación evangélica contra el uso de estupefacientes”, muestran cómo el tratamiento evangélico enmarcado en un sistema de género binario-tradicional se despliega como una estrategia para dirigir la construcción o la transformación de proyectos de vida y una identidad femenina o masculina evangélica, libre del uso de estupefacientes, pero determinada por valores rígidos y potencialmente opresivos.

De esta manera, se espera que este libro se convierta en una invitación para seguir indagando en los procesos de elección y reinterpretación de las normas, los significados, los movimientos e instituciones a partir de los cuales se construye el género y la sexualidad para encarnarse en hombres y mujeres, en sus adscripciones y prácticas como creyentes, buscadores espirituales, e, incluso, como agnósticos, ateos o sin religión.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguayo, Francisco y Marcos Nascimento (2016). "Presentación: dos décadas de estudios de hombres y masculinidades en América Latina. Avances y desafíos. Sexualidad, salud y sociedad". *Revista Latinoamericana*, 22 (enero-abril): 207-220.
- Alcántara, Eva (2013). "Identidad sexual/rol de género". *Debate feminista*, 24, 47 (enero): 172-201.
- Badillo Bárcenas, Mariana y María del Pilar Alberti Manzanares (2013). "Masculinidades de seminaristas: la masculinidad religiosa y la masculinidad clerical". *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 34, 133 (enero): 41-78.
- Badran, Margot (2010). "Feminismo islámico en marcha". *CLEPSYDRA*, 9 (enero): 69-84. Disponible en <https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/12063/CL_09_%282010%29_03.pdf?sequence=1&isAllowed=y> [Consulta: 21 de junio de 2019]
- Bárcenas Barajas, Karina (2020a). *Bajo un mismo cielo. Las iglesias para la diversidad sexual y de género en un campo religioso conservador*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bárcenas Barajas, Karina (2020b). "Elecciones presidenciales 2018 en México: la ciudadanía religiosa contra la 'ideología de género'". *Estudios Sociológicos*, 38, 114 (septiembre): 763-793.
- Bárcenas Barajas, Karina (2018). "Pánico moral y de género en México y Brasil: rituales jurídicos y sociales de la política evangélica para deshabilitar los principios de un estado laico". *Religião e Sociedade*, 38, 2 (mayo-agosto): 85-118.
- Bárcenas Barajas, Karina (2017). "Los estudios queer en los estudios de género: intersecciones de la agenda académica y política para replantear el análisis de la identidad sexual y la identidad de género". En *Laicidad, imaginarios*

- y ciudadanía en América Latina, coordinado por Felipe Gaytán y Nicéforo Guerrero, 162-185. México: Editorial Parmenia y Fondo Canadá.
- Bárcenas Barajas, Karina (2011). "Como debe ser, como Dios manda: el Estado y la Iglesia Católica en las formas de regulación de la vida familiar en México". *Revista Cultura y Religión*, 5, 1 (junio): 95-116.
- Butler, Judith (1996) "Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Witting y Foucault". En *El género: la construcción social de la diferencia sexual*, compilado por Marta Lamas, 303-326. México: PUEG/Miguel Ángel Porrúa.
- Canning, Kathleen (2006). *Gender history in practice. Historical perspectives on bodies, class and citizenships*. Ithaca: Cornell University Press.
- Cano, Gabriela (2009). "Inocultables realidades del deseo. Amelio Robles, masculinidad (transgénero) en la Revolución mexicana". En *Género, poder y política en el México posrevolucionario*, compilado por Gabriela Cano, Mary Kay Vaughan y Jocelyn Olcott, 61-90. México: FCE.
- Campos Machado, Maria das Dores y Fernanda Delvalhas Piccolo (coords.) (2011). *Religiões e homossexualidades*. Brasil: Editora FGV.
- Campos Machado, Maria das Dores (2012). "Religião, cultura e política". *Religião & Sociedade*, 32, 2 (2012): 29-56.
- Carbonelli, Marcos A., Mariela A. Mosqueira y Karina Felitti (2011). "Religión, sexualidad y política en la Argentina: intervenciones católicas y evangélicas entorno al aborto y el matrimonio igualitario." *Revista del Centro de Investigación. Universidad La Salle*, 9, 36 (julio-diciembre): 25-43.
- Careaga Pérez, Gloria (coord.) (2019). *Sexualidad, religión y democracia en América Latina*. México: Fundación Arcoiris por el Respeto a la Diversidad Sexual, A.C.
- Garma, Carlos (2008). "Las masculinidades en la música cristiana". *VERSIÓN. Estudios de comunicación y política*, 21 (diciembre): 85-100.
- Gutiérrez Martínez, Daniel y Karina Felitti (coords.) (2015). *Diversidad, sexualidades y creencias. Cuerpo y derechos en el mundo contemporáneo*. México: El Colegio Mexiquense, Prometeo libros.
- Hervieu-Léger, Danièle. (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: Ediciones del Helénico.
- Jones, Daniel y Juan Marco Vaggione (2012). "Los vínculos entre religión y política a la luz del debate sobre matrimonio para parejas del mismo sexo en Argentina". *Civitas-Revista de Ciências Sociais* 12, 3 (septiembre-diciembre): 522-537.
- Krondorfer, Björn y Stephen Hunt (2012). "Introduction: Religion and masculinities—continuities and change". *Religion and Gender*, 2, 2 (2012): 194-206.
- Mansilla Agüero, Miguel Ángel (2007). "La construcción de la masculinidad en el pentecostalismo chileno". *Polis. Revista Latinoamericana*, 16 (agosto).

- Moi, Toril (2005). *Sex, gender and the body. The student edition of what is a woman?*. Oxford: Oxford University Press.
- Núñez Noriega, Guillermo (2016). "Los estudios de género de los hombres y las masculinidades: ¿qué son y qué estudian?". *Culturales*, 4, 1 (enero-junio): 9-31.
- Núñez Noriega, Guillermo (2011). "¿Qué es la diversidad sexual? Reflexiones desde la academia y el movimiento ciudadano". Ecuador: Ediciones Abya-Yala, Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo.
- Natividade, Marcelo (2010). "Uma homossexualidade santificada?: Etnografía de uma comunidade inclusiva pentecostal". *Religião & Sociedade*, 30, 2 (diciembre): 90-121.
- Samson, Jane (2014). "Multiple Masculinities: Religion, Gender and Men". *Religious Studies and Theology*, 33, 2: 117-123.
- Scharagrodsky, Pablo (2009). "En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Gimnástico: prácticas corporales, masculinidades y religiosidad en los Exploradores de Don Bosco en la Argentina de principios de siglo xx". *Educar em revista*, 33 (2009): 57-74.
- Scott, Joan Wallach (2015). "El problema de la diferencia en el feminismo". En *Diversidad, sexualidades y creencias. Cuerpo y derechos en el mundo contemporáneo*, coordinado por Daniel Gutiérrez Martínez y Karina Felitti, 39-48. México: El Colegio Mexiquense, Prometeo libros.
- Scott, Joan Wallach (2008). "Unanswered Questions". *American Historical Review*, 113, 5 (diciembre): 1422-1430.
- Scott, Joan Wallach (1996). "El género: una categoría útil para el análisis histórico". En *El género: la construcción social de la diferencia sexual*, compilado por Marta Lamas, 265-302. México: PUEG/Miguel Ángel Porrúa.
- Scott, Joan Wallach (1992). "El problema de la invisibilidad". En *Género e historia*, compilado por Carmen Ramos Escandón, 38-65. México: Instituto Mora/UAM.
- Tamayo Acosta, Juan José y Octavio Salazar Benítez (2016). "La superación feminista de las masculinidades sagradas". *ATLÁNTICAS: Revista Internacional de Estudios Feministas*, 1, 1 (2016): 213-239.
- Vaggione, Juan Marco (2017). "La Iglesia Católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa". *Cadernos Pagu*, 50, (2017).
- Viteri, María Amelia, José Fernando Serrano y Salvador Vidal-Ortiz (2011). "¿Cómo se piensa lo 'queer' en América Latina?". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 39 (enero): 47-60.
- Weiss de Jesus, Fátima (2012). "Unindo a cruz e o arco-íris: vivência religiosa, homossexualidades e trânsitos de gênero na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo". Tesis de doctorado en Antropología Social. Brasil: Universidad Federal de Santa Catarina.



PRIMERA PARTE

**RELIGIONES Y ESPIRITUALIDADES
EN LOS FEMINISMOS LATINOAMERICANOS**



El activismo feminista católico en torno a la Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer (México, 1975)

Saúl Espino Armendáriz

INTRODUCCIÓN

En los últimos años, nuevas investigaciones en el campo de la historia de género han incorporado a la religión como una categoría de análisis. Tal como se ha hecho con la clase y la etnia, historiadoras e historiadores han intersectado la religión con el género para estudiar complejas relaciones de poder y socialización en el pasado.

Aunque de manera muy incipiente, este *giro religioso* (De Groot y Morgan, 2013) de la historia de género ha permitido que la religión se incorpore en la historiografía del feminismo como algo más que un baluarte antifeminista; la propia narrativa histórica de este movimiento ha sido sometida a una nueva interpretación que cuestiona el retrato homogéneo que se había hecho, particularmente del llamado feminismo de la *segunda ola*.

Según han demostrado estos estudios, el feminismo de los sesenta y setenta fue diverso en términos de clase, raza, preferencia sexual, procedencia geográfica e incluso religiosamente. Por su valor pionero y documental, destacan los esfuerzos de Ann Braude (2004) en la historiografía estadounidense, que han visibilizado de manera

innovadora el activismo y la agencia política de mujeres religiosas en el movimiento feminista.

En la línea de esta revisión historiográfica, este capítulo documenta el activismo feminista de grupos católicos de México y sus redes transnacionales. Me centro en las actividades y discursos de una asociación civil fundada en Cuernavaca durante los años sesenta: Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina (CIDHAL). Aunque CIDHAL aparece marginalmente en la escasa historiografía del feminismo mexicano, su inspiración cristiana y su vinculación con las redes transnacionales del catolicismo progresista es completamente ignorada o subvalorada.

En la primera parte de este texto presento el surgimiento de CIDHAL en el contexto del feminismo de los setenta y analizo su discurso de complementariedad y colaboración entre varones y mujeres en el marco de la tradición católica de la diferencia sexual. En la segunda parte, me enfoco en las actividades en torno a la Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer, convocada por la Organización de Naciones Unidas y celebrada en la Ciudad de México en 1975. Considerada un hito del feminismo de la época, la Conferencia Mundial fue un evento que catalizó la formación de redes y propició —no sin conflicto ni tensiones— la articulación y contraste de discursos feministas globales (Cano, 2018; Olcott, 2017; Fuentes, 2014).

CIDHAL participó en la Tribuna de las Organizaciones No Gubernamentales, organizada de manera paralela a la Conferencia Mundial, así como en eventos locales, regionales e internacionales preparatorios, destacando su contacto con la icónica National Organization of Women (NOW) de Estados Unidos. Para este estudio utilizo como principales fuentes primarias las publicaciones periódicas y la correspondencia de grupos feministas que están custodiadas en instituciones académicas y en el propio Centro de Documentación del CIDHAL.¹

¹ Este texto es parte de la investigación doctoral titulada “Feminismo católico en México: la historia del CIDHAL y sus redes transnacionales (c.1960-1980)”. La investigación para este capítulo contó con el apoyo del Radcliffe Institute for Advanced Study de la Universidad de Harvard (Joan

EL MOVIMIENTO FEMINISTA DE LOS AÑOS SETENTA

El movimiento feminista de los años setenta es conocido comúnmente en la historiografía como el feminismo de la *segunda ola*, para distinguirlo del movimiento de finales de siglo XIX y principios de siglo XX que se centró en la reivindicación de derechos políticos como el sufragio de las mujeres (la llamada *primera ola*). No obstante, la periodización historiográfica basada en las metáforas de las olas ha sido revisada, poniendo en relieve sus limitaciones por cómo invisibilizan los grupos y corrientes activos entre los periodos, así como los ejes de continuidad a lo largo de las décadas, entre otras razones (Maxwell y Shields, 2018; Hewitt, 2010; Roth, 2004). Esto es particularmente relevante para los grupos feministas católicos aquí estudiados, pues sus fundadoras estuvieron a caballo entre ambos periodos.

El movimiento feminista renació en Estados Unidos en la década de los sesenta al calor de las luchas pacifistas contra la Guerra de Vietnam, los movimientos estudiantiles y el movimiento por los derechos civiles. A diferencia del sufragismo, el movimiento feminista de esa época planteó una agenda social y económica que denunciaba la discriminación de las mujeres en el trabajo y en los centros de estudio; la estereotipación en los medios de comunicación masiva, y la violencia contra las mujeres. En la década siguiente, la lucha por la legalización del aborto y el libre ejercicio de la sexualidad de las mujeres se convirtieron en uno de los ejes fundamentales.

En 1966 se fundó en Estados Unidos la National Organization of Women (NOW), agrupación icónica del movimiento feminista liberal. Los primeros años tenía una agenda moderada que buscaba, por

Challinor Dissertation Grant, Schlesinger Library, 2017) y del Women and Leadership Archives de Loyola University Chicago (Summer Research Grant, 2016). Agradezco la orientación de Gabriela Cano, directora de mi tesis y generosa tutora, así como de María Teresa Fernández Acévez, quien comentó una primera versión de este texto en el Laboratorio de Observación del Fenómeno Religioso en la Sociedad Contemporánea del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. También agradezco el apoyo en la consulta de acervos de Nancy Freeman de LUC, Kathryn Jacob de la Biblioteca Schlesinger y Angie Sánchez y Flor Dessiré León del CIDHAL.

ejemplo, que el matrimonio fuera “compañerismo entre iguales”, pero con la incorporación de una nueva generación a finales de los años sesenta más vinculada a la *New Left*, su discurso incorporó críticas al capitalismo, la heterosexualidad y la institución familiar (Spruill, 2017: 18-22). Una de las dinámicas más representativas del movimiento feminista de la época eran las *consciousness-raising sessions*, reuniones de pequeños grupos de mujeres en las que se compartían vivencias y, a través de la conversación guiada, se vinculaban las opresiones individuales con las sistémicas (Maxwell y Shields, 2018: 7-8; Thompson, 2010: 40).

La historia del feminismo mexicano de los años setenta aún está escribiéndose. Las autoras que han contribuido a la producción historiográfica coinciden en que los primeros grupos tenían un perfil universitario, globalizado y de clase media urbana (Cano, 2018; Espinosa, 2009: 58; Lamas, 2006: 16). Las revistas y la prensa fueron relevantes para difundir el incipiente movimiento feminista (Lovera, 2011). Destacan particularmente los textos de Rosario Castellanos en el *Excélsior*, quien a finales de los sesenta llamó la atención sobre la “revuelta feminista contra el ‘sexismo’” que se llevaba a cabo en Estados Unidos, quejándose de que se ignorara “este movimiento de la liberación de la mujer [...] como si estuviera ocurriendo en el más remoto de los países [...] [y] no nos concerniera en absoluto” (Castellanos, 2007: 378, 563).

El perfil de clase media urbana de los primeros grupos feministas mexicanos determinó el tipo de agenda que construyeron. Si en los colectivos feministas europeos y estadounidenses el rol de las mujeres en el hogar y la carga desigual del trabajo doméstico fueron puntos fundamentales desde el inicio, en el caso mexicano esto fue menos relevante debido en buena medida a que la mayoría de las activistas pertenecían a sectores económicamente holgados que resolvían estos problemas con trabajadoras del hogar (Espinosa, 2009: 67; Zapata, 2002: 74; Lau, 2002: 16).

La propia Rosario Castellanos denunciaba esto en fechas tan tempranas como 1970, pues decía que “cuando desaparezca la última criada, el colchoncito en que ahora reposa nuestra conformidad,

aparecerá la primera rebelde furibunda” (Castellanos, 2007: 563). Como consecuencia de esta característica de los grupos mexicanos, la agenda local del feminismo se centró tempranamente en los temas referentes al cuerpo de las mujeres, incluido el aborto, la maternidad y la *libertad sexual*.

Aunque todos comparten ciertas características generales, los grupos feministas mexicanos de la época pueden ser clasificados de acuerdo con su filiación ideológica. La mayoría de las activistas estaban relacionadas con partidos o grupos de la izquierda política. Tal es el caso del grupo Mujeres en Acción Solidaria (1971), surgido bajo el liderazgo de Marta Acevedo, activista del movimiento estudiantil de 1968, y del Movimiento de Liberación de la Mujer (1974), una escisión del primer grupo que rechazaba todo tipo de reformismo (Olcott, 2017: 57).

Aunque con una presencia menor, también existieron en México grupos en la línea del feminismo liberal de la National Organization of Women estadounidense. Destaca el Movimiento Nacional de Mujeres (MNM), una asociación civil pionera en la lucha por la maternidad voluntaria que llegó a encabezar la Coalición de Mujeres Feministas en 1976. El MNM fue fundado y dirigido por Esperanza Brito de Martí, quien provenía de una familia católica conservadora, y fue criticado igualmente por grupos feministas de izquierda que por grupos de derecha antifeministas (Olcott, 2017: 59, 202).

Un tercer tipo de grupos mexicanos ha permanecido prácticamente invisibilizado en la narrativa histórica del feminismo. Se trata de aquellos relacionados con grupos críticos de la Iglesia católica y con la movilización de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), un espacio que catalizó el surgimiento de liderazgos femeninos. Como en el caso de otros movimientos populares (de colonas, campesinas, obreras, etcétera), las Comunidades Eclesiales de Base hicieron las veces de propedéutico político para activistas del que se desprendieron a la postre grupos feministas (Alvarez, 1990; Drogus, 1990). A la par de esta movilización de católicas de sectores populares, aparecieron

redes de mujeres intelectuales y cosmopolitas ligadas a las redes del catolicismo radical y el catolicismo tercermundista.

EL SURGIMIENTO DE CIDHAL, UNA ASOCIACIÓN FEMINISTA CATÓLICA

Quizá el ejemplo más sobresaliente de este tercer tipo de grupos feministas sea la asociación civil de Cuernavaca llamada Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina (CIDHAL). En su origen se trataba de una organización satélite del conglomerado del Centro de Formación Intercultural (CIF, por sus siglas en inglés), un instituto fundado por Iván Illich a principios de la década de los sesenta bajo el amparo del obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo, y de la Iglesia católica estadounidense.

El CIF y sus múltiples centros tenían como propósito inicial entrenar a misioneros y voluntarios católicos de ambos sexos para su trabajo en América Latina. El discurso del CIF planteaba una crítica a los paradigmas de cooperación católica para el desarrollo que paulatinamente se desbordó de los marcos eclesiales y se convirtió en una crítica frontal al modelo de modernidad occidental.

Hacia mediados de la década de los sesenta, la sede cuernavaquense del CIF y su instituto sucesor, el Centro Intercultural de Documentación (CIDOC), se habían constituido en el nodo fundamental del tercermundismo católico y sus redes transnacionales. En sus seminarios y publicaciones, el conglomerado del CIF-CIDOC promovía un paradigma eclesial y social enraizado en los que eran considerados valores vernáculos latinoamericanos, denunciando las formas de cooperación internacional que resultaran, voluntaria o involuntariamente, colonialistas.

En el discurso del CIF-CIDOC, América Latina era representada como una tierra que “para bien o mal [...] no había sido aún sofocada por el materialismo”² y que precisaba de modelos de desarrollo y

² CIDOC-COLMEX. *CIF Reports*, 1:1 (1962), p. 3. Traducción mía del inglés.

organización alternativos al capitalismo atlántico y al socialismo soviético. Esta insistencia en la especificidad latinoamericana, propia del culturalismo tercermundista, tendrá gran influencia en el desarrollo del feminismo católico posterior.

En 1961 se incorporó al equipo del CIF una mujer de origen belga llamada Elisabeth Maria Hollants (1905-1996). Betsie Hollants, como era mejor conocida, pertenece a esa generación desatendida por la historiografía del feminismo de las *olas*, pues está a caballo entre el sufragismo y el movimiento de liberación de las mujeres. Contemporánea de Simone de Beauvoir y Dorothy Day, Hollants tenía tras de sí una vasta experiencia en las redes internacionales de la democracia cristiana europea, el activismo católico radical estadounidense y el periodismo. Su perfil cosmopolita enriqueció las actividades y publicaciones del conglomerado de Cuernavaca durante la década de los sesenta.

Hacia 1969 Hollants se separó del CIDOC, tomó una de sus asociaciones satélites llamada entonces Coordinación de Iniciativas para el Desarrollo de América Latina (CIDAL) y la reconvirtió en una de las primeras ONG feministas de la región. Después Hollants sostendría que abandonó el CIDOC por el “machismo” y porque “su directiva se opuso a abordar la temática específica de las mujeres” (Suárez y Van Remmen, 1996: 10). Es muy probable que Iván Illich no considerara una prioridad el análisis de la situación específica de las mujeres, algo a lo que Hollants había dedicado su atención desde sus primeros proyectos periodísticos en su natal Flandes.

Sin embargo, la decisión de Hollants de independizar al CIDAL del CIDOC se explica mejor si se tiene en cuenta la persecución de la curia romana a Iván Illich a finales de los años sesenta. Convertido en el chivo expiatorio de todo el virus del “modernismo-progresismo” de Cuernavaca, como denunciaba un panfleto conservador católico,³

³ P. Molina, *Árboles del Paraíso*, 1972, ap. CAMENA-SMA, caja 16, exp. 13, carta de Rogelio Orozco a Méndez Arceo, 20 de enero de 1972.

Illich fue hostigado por el episcopado mexicano y el Santo Oficio, lo que derivó en su separación formal como directivo del CIDOC y en la reestructuración de todo el conglomerado con el propósito de hacer varias asociaciones —entre ellas, CIDADL— independientes de la jerarquía eclesiástica.

El nuevo CIDADL, ahora consagrado exclusivamente a analizar y documentar la situación de las mujeres latinoamericanas, heredó el discurso tercermundista católico y la forma organizativa del CIF-CIDOC. Así, la nueva organización promovió desde el inicio la crítica al modelo de desarrollo capitalista, la desconfianza de los modelos universales del liberalismo, la denuncia del individualismo occidental y el interés por articular paradigmas de desarrollo, eclesiales y, ahora, feministas, que correspondieran a lo que se consideraba eran peculiaridades culturales de los pueblos latinoamericanos.

Asimismo, mantuvo el esquema operativo del CIF-CIDOC, pues permaneció como una organización no gubernamental que combinó las actividades de un centro de documentación —la conformación de una biblioteca especializada y la divulgación a través de una publicación periódica— con las de una consultoría que organizaba seminarios para clientes nacionales e internacionales, mayoritariamente eclesiásticos, todo ahora en el eje de las mujeres latinoamericanas y el naciente movimiento feminista.

El CIDADL cambió a los pocos años su nombre por el que hasta la fecha conserva: Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina (CIDHAL).⁴ Aunque desde el primer año se hizo énfasis en las publicaciones del CIDHAL de que se trataba de una “asociación civil mexicana *independiente de cualquier otra organización en el país y fuera de él*”⁵ y se llegó a precisar que desempeñaban sus actividades “independientemente de cualquier ideología política o religiosa”,⁶ una

⁴ ACIDHAL. *Boletín documental sobre las mujeres*, 4:4 (1974): 8. Esta publicación se llamaba hasta 1974 *Boletín documental sobre la mujer*.

⁵ ACIDHAL. *Boletín documental sobre la mujer*, 1:1 (1970): 1. Las cursivas son mías.

⁶ ACIDHAL. *Carpeta Mujeres y obispos* (1978): s.p.

simple ojeada a los índices de sus publicaciones y a los registros de sus actividades y proyectos permiten concluir que, al menos hasta mediados de los setenta, el CIDHAL estaba concentrado en temas cristianos, particularmente en la situación de las mujeres en las iglesias, en el papel de la religión y sus instituciones en el desarrollo de los pueblos latinoamericanos y en los novedosos vínculos entre la incipiente teología de la liberación y las mujeres.

Esto se puede explicar por la ebullición del catolicismo latinoamericano del momento, pero también por el perfil de quienes colaboraban con la asociación. Como Betsie Hollants, la mayoría eran mujeres cristianas vinculadas directamente con instituciones eclesíásticas, casi totalmente católicas, con una trayectoria multicultural y bien conectadas con redes internacionales del catolicismo. Había teólogos y religiosas mexicanas y latinoamericanas involucradas en movimientos populares y organización comunitaria, así como religiosas y laicas de origen europeo y estadounidense. Además de este grupo, en el CIDHAL también colaboraban escritoras y académicas interesadas en los movimientos de mujeres.

EL DISCURSO FEMINISTA DE CIDHAL Y SUS RAÍCES CATÓLICAS

Enraizado en el discurso católico de la complementariedad y colaboración de dos sexos esencialmente distintos, el feminismo de CIDHAL se separaba del feminismo liberal estadounidense y se acercaba a los feminismos tercermundistas de la época. Para Betsie Hollants y las integrantes de la primera generación del CIDHAL (1969-1975), así como para los teólogos que colaboraban en sus seminarios y publicaciones, era necesario construir un feminismo latinoamericano que denunciara la misoginia del discurso tradicional católico de veta aristotélico-tomista que consideraba a la mujer como una naturaleza imperfecta, pero que también marcara distancia respecto de cierto feminismo estadounidense considerado radical e individualista.

Como retrataba Leonor Aída Concha, religiosa chihuahuense de la congregación de Hermanas del Servicio Social y colaboradora en

diversas ocasiones de CIDHAL, se trataba de articular un *feminismo liberacionista latinoamericano*, alejado por igual del antifeminismo católico que del feminismo “anti-hombres”.⁷

Este discurso de colaboración y complementariedad entre varones y mujeres quedaba refrendado desde la primera página del primer *Boletín documental sobre la mujer*, la primera y principal publicación de CIDHAL. Ahí se establecía la misión y las características de la naciente organización como la búsqueda de un desarrollo “integral”, “humano y humanizador” —en claro eco de la *Carta Pastoral sobre el Desarrollo e Integración del País* publicada por el episcopado mexicano en 1968—⁸ para las “dos formas genéricas de la humanidad: la mujer y el hombre”. El comité editorial del CIDHAL reconocía que priorizaban en su trabajo a las mujeres, pero destacaban que no excluían a los varones: “URGE empezar por la mujer, sí, pero no por eso se olvidará al hombre, ni a la pareja humana”.⁹

A tono con el feminismo negro que por entonces se desarrollaba en Estados Unidos (Beal, 1970), en el CIDHAL se refrendó la colaboración entre varones y mujeres en el marco de la lucha contra el capitalismo. Se reprodujeron numerosos textos y se tradujeron artículos teológicos en los que se enfatizaba la relación horizontal de pareja entre hombre y mujer, donde “dos seres profundamente parecidos y sin embargo diferentes” se acompañaban en un *compañerismo trepidante*.¹⁰ Como se advertía en otro texto referente a la familia, el error sería basar la necesaria “lucha por la liberación [de la mujer] en una negación de las diferencias”.¹¹ Aurelia Guadalupe Sánchez Morales, religiosa católica que encabezó CIDHAL a mediados de los años setenta, aclaraba que el grupo de Cuernavaca no era parte de un “movimiento de liberación femenina” que enfrentara a los sexos, sino que estaban en la lucha

⁷ CIDOC-COLMEX. *Christus*, 37: 437 (1972): 19-23.

⁸ CIDOC-COLMEX. *Ap. Servir*, 4 (abril de 1968): 109.

⁹ ACIDHAL. *Boletín documental sobre la mujer*, 1:1 (1970): 1. Mayúsculas originales.

¹⁰ ACIDHAL. *Boletín documental sobre la mujer*, 1:1 (1970): 1 y 30.

¹¹ ACIDHAL. *Boletín documental sobre las mujeres*, 3:1 (1972 [1973]): 45-48.

por la emancipación de las mujeres de la mano de todo el pueblo latinoamericano.¹²

María de Nazaret, la madre de Jesús, siempre ha sido la piedra de toque para definir la femineidad en el catolicismo. Si bien todas las lecturas convergen en su doble cualidad de virgen y madre, cada interpretación, incluso las de la jerarquía eclesiástica, varía en el tono. Contrastan, por ejemplo, las mariologías de Pablo VI (1974), puente de reflexión sobre la justicia social, y la de Juan Pablo II (1988), criticada por ser modelo de pasividad (Børresen, 1992). Sin embargo, la esencia femenina del discurso tradicional católico tiene como centro los atributos de la *maternidad*, aunque sea en formas sublimadas.

Si definir en qué consistía la *verdadera* maternidad de las mujeres fue polémico desde los años cincuenta, en general se coincidió en que cualidades como la ternura, la paciencia, la afectividad y todas las características del cuidado eran propias de la naturaleza de las mujeres.¹³ Estos criterios eran aplicados por igual a las mujeres laicas y a las religiosas, de quienes se esperaba el ejercicio de una *maternidad espiritual*.¹⁴

La definición de la *esencia* femenina tiene una larga tradición en el catolicismo. En los años sesenta, época en la que hubo una producción intelectual católica importante sobre la *psicología femenina*, aún estaba presente el bagaje de autoras que habían escrito sobre el *alma de la mujer* en los años veinte y treinta (Lombroso, 1937; Von le Fort, 1965).¹⁵ Se denunciaba el machismo y se buscaba resarcir la exclusión de las mujeres de la sociedad y de la Iglesia, ponderando la naturaleza de la mujer como igual de valiosa que la del varón, pero sustancialmente distinta.

¹² ACIDHAL. *Boletín documental sobre las mujeres*, 4:1 (1974): 2-3.

¹³ CIDOC-COLMEX. *Christus*, 21:246 (1956): 413-414; *Christus*, 21:249 (1956): 683-684; *Christus*, 22:254 (1957): 45-46.

¹⁴ CIDOC-COLMEX. *Christus*, 37:437 (1972): 37-38; *Mensaje*, 9:88 (1960): 132; *Sponsa*, 15 (1961): 494-495.

¹⁵ CIDOC-COLMEX. *Christus*, 33:394 (1968): 927; *Christus*, 28:328 (1963): 223-226.

En el mismo sentido, lo que se cuestionó de la familia, institución asumida como natural y divina, no fueron los roles asignados tradicionalmente, sino la sumisión de la mujer y la minusvaloración del ángel del hogar (Pablo VI, 1965).¹⁶ Incluso la teología de la liberación y cierta teología feminista heredaron esta visión de lo femenino como una esencia eminentemente distinta de la masculina (Boff, 1985).

El discurso feminista de CIDHAL oscilaba entre esta concepción de lo femenino y lo masculino como esencias y la diferencia sexual entendida como una construcción histórico-cultural. En buena medida, esto también representaba a dos generaciones distintas de las colaboradoras del CIDHAL. En la asociación de Cuernavaca tuvieron cabida tanto un feminismo de la complementariedad como un discurso crítico de género que, por ejemplo, cuestionaba cómo los “mitos” de la mujer “naturalizaban” fenómenos sociales para hacer una esencia de lo “eterno femenino”.¹⁷

El discurso católico de la complementariedad y colaboración entre varones y mujeres tenía importantes convergencias con los feminismos socialistas y tercermundistas que privilegiaban la emancipación colectiva —de mujeres y varones subalternos— frente a la que era considerada emancipación individual del feminismo liberal. En la medida en que se consolidó la teología de la liberación, estas convergencias se acentuaron. Como sostenía radicalmente la socialista brasileña Vânia Bambirra —exiliada en Santiago de Chile y, después del golpe militar de 1973, en México—, “la lucha por la liberación de la mujer [latinoamericana] no tiene nada que ver con el feminismo”, sino que se trata de una lucha “de todos los explotados para liberar también a las mujeres”.¹⁸

¹⁶ CIDOC-COLMEX. *Christus*, 31:368 (1966): 54-58; *Signo*, 5:17 (1971): 84; *Estudios Ecuménicos*, 1:17 (1973): 45.

¹⁷ ACIDHAL. *Boletín documental sobre la mujer*, 2:3 (1972): 27.

¹⁸ ACIDHAL. *Boletín documental sobre la mujer*, 2:2 (1972): 15.

LAS ACTIVIDADES PREPARATORIAS DE CIDHAL PARA LA CONFERENCIA MUNDIAL

En 1972, la Organización de las Naciones Unidas anunció que 1975 sería declarado el Año Internacional de la Mujer. Tal y como se hizo en Bucarest para el Año Internacional de la Población de 1974, el evento más importante de 1975 sería la celebración de una Conferencia Mundial con delegaciones oficiales de todos los países y en paralelo una Tribuna de Organizaciones No Gubernamentales con representantes voluntarios de grupos de la sociedad civil de todo el mundo.

La Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer fue un parteaguas para el feminismo global. Permitió poner en el centro a las mujeres en los programas de desarrollo, centros de estudio y sentó redes de colaboraciones transnacionales que fructificarían en años posteriores. Fue un espacio *incubador del disenso*, en el que se catalizaron alianzas, visibilizaron tensiones y negociaron agendas (Olcott, 2017: 251). Incluso lo que fue retratado como su fracaso, a saber, la colisión entre primer y tercer mundo y la división de las mujeres, fue su éxito, porque puso en conversación global las agendas.

La Ciudad de México fue la sede de la Conferencia y de la Tribuna paralela. Cuando Colombia retiró la oferta que había lanzado en 1972 de ser el país anfitrión, Luis Echeverría, interesado en consolidar su liderazgo en el tercer mundo con iniciativas como la Carta de Derechos y Deberes Económicos de los Estados (CERDS), vio en la Conferencia una plataforma global para su campaña internacional.

El gobierno estadounidense también pretendía usar el evento para cortejar a países del tercer mundo y mostrar las bondades del desarrollo capitalista para con las mujeres, en comparación con el bloque soviético. En esa tónica, la agenda de derechos de las mujeres fue incluida como parte de los discursos de modernización occidental, productividad económica y control poblacional; desde el discurso tercermundista, las mujeres de países subdesarrollados no eran el problema por solucionar, sino las víctimas del modelo.

El CIDHAL difundió efusivamente la declaración de la ONU.¹⁹ Desde años atrás, en sus publicaciones se difundían los documentos referentes a la mujer de éste y otros organismos intergubernamentales.²⁰ Hollants, quien había asistido a la fundación de la ONU en San Francisco en 1945 como corresponsal de la radio flamenca (Reymenants, 2003: 55), valoraba los organismos multilaterales como espacios catalizadores de cambio social. Aún más que la Conferencia Mundial, la Tribuna suscitó el entusiasmo de CIDHAL. Según publicaron en el *Boletín*, la Tribuna constituía la oportunidad para que organizaciones de la sociedad civil hicieran valer su voz, “especialmente de las que representan a mujeres rurales, mujeres obreras y las urbanas pobres”.²¹

CIDHAL también divulgó materiales preparatorios para la Conferencia Mundial en idioma inglés para sus suscriptores y colaboradores internacionales. El verano de 1974, un año antes de que se celebrara la Conferencia, se envió una antología del *Boletín documental sobre las mujeres*, la publicación emblema de CIDHAL, con textos traducidos al inglés de Alaíde Foppa, Enrique Dussel y otros del círculo de la teología de la liberación. En esa antología se anunciaba un segundo volumen para finales de año que constaría de las ponencias y documentos resultantes de encuentros internacionales que CIDHAL preparaba.²²

Además de la difusión de documentos de la ONU y la publicación de artículos con reflexiones sobre las políticas internacionales referentes a las mujeres, CIDHAL organizó una serie de conferencias en Cuernavaca en enero de 1975. Colaboradoras de CIDHAL como Sylvia Marcos, Gabriela Videla, Lucina Hernández, Aurelia Sánchez y Olga Vázquez, así como la propia Betsie Hollants, ofrecieron charlas sobre la

¹⁹ ACIDHAL. *Boletín documental sobre las mujeres*, 3:1 (1972 [1973]); *Boletín documental sobre la mujer*, 2:4 (1972).

²⁰ ACIDHAL. *Boletín documental sobre la mujer*, 2:1 (1971).

²¹ ACIDHAL. *Boletín documental sobre la mujer*, 2:4 (1972): 60.

²² ACIDHAL. “An Anthology on Women in Latin America”, junio de 1974. WLA-LUC ISASI, caja 7, exp. 1.

historia de las mujeres en México y Latinoamérica, la historia del movimiento feminista, la “psicología de las mexicanas” y otros temas.²³

No obstante, los esfuerzos más relevantes en el marco de los preparativos para la Conferencia Mundial fueron dos congresos latinoamericanos organizados por CIDHAL en Centroamérica. El primero, titulado “Encuentro centroamericano sobre el rol del varón y la mujer en la familia, la sociedad de consumo y las iglesias”, se llevó a cabo en Panamá en 1973, fruto de la colaboración de CIDHAL y el Centro Interamericano de Recreación Dirigida (CIRDI), y gracias al financiamiento de la Iglesia católica canadiense. Tuvo participantes de toda América Latina. CIDHAL becó a 26 líderes católicos y activistas de México, Venezuela, Colombia y Centroamérica. Los talleres estuvieron fuertemente influidos por el vocabulario de la izquierda tercermundista y del análisis de clase marxista.²⁴

Entre los “asesores expertos”, participó Enrique Dussel (n. 1934), entonces aún académico de la Universidad de Mendoza (Argentina). Dussel consideraba desde años atrás que el feminismo “radical” era un “caso extremo” que “suprime la diferencia” y desemboca en la “homosexualidad” y el “individualismo indiferenciado propio de la sociedad inglesa y norteamericana”.²⁵

Para el teólogo de la liberación, “en general, el feminismo, sobre todo el de tipo norteamericano, peca de la equivocación de querer que la mujer no sea igual al varón, sino [que] llegue a la indistinción entre ambos”. Dussel, oscilando entre un lenguaje psicoanalítico y uno simplemente homofóbico, insistía en que este feminismo era socialmente estéril, pues “la mujer homosexual no necesita varón porque ella misma obtiene su placer homosexual, es lesbiana. El unisex [*sic*]

²³ ACIDHAL. Caja sin número, “Enfoques sobre la mujer mexicana”, marzo de 1975; “Feminismo en México y América Latina”, marzo de 1975; “Cuarto Ciclo de Conferencias por el Año Internacional”, mayo de 1975, y otros programas.

²⁴ ACIDHAL. Caja sin número, “Seminario Panamá 1973”, “Informe final”, p. 25. Carta de Aurelia Guadalupe Sánchez Morales y Marian Derby a Alberto Palacios Gardy, Cuernavaca, 3 de enero de 1974.

²⁵ ACIDHAL. *Boletín documental sobre la mujer*, 2:2 (1971): 27.

hace a todos iguales, y si se logra hacer los hijos en probeta, ni siquiera quedará la mujer encinta”.²⁶

Las colaboradoras de CIDHAL de la generación de Betsie Hollants encontraban las reflexiones de Dussel muy pertinentes para la articulación de un feminismo auténticamente latinoamericano. Así lo deja ver la presentación elogiosa que se hizo en el *Boletín* de la charla de Dussel en el seminario de Panamá.²⁷ En buena medida, coincidía con su postura liberacionista que privilegiaba las luchas populares colectivas por encima de las individuales. En proyectos posteriores de colaboración con grupos feministas estadounidenses, Hollants dejó ver que temas como la homosexualidad le parecían ajenos a las prioridades latinoamericanas y propios de la agenda del feminismo estadounidense.²⁸

Otra colaboradora de CIDHAL de la generación de Hollants, Marie-Noëlle Monteil, concebía el feminismo como un compromiso con las luchas populares y como una reivindicación espiritual del polo “femenino”.²⁹ También llamaba a “la disolución de la civilización masculina” y a valorar la “irrupción de la ‘conciencia de madre’ en el mundo y el varón”.³⁰ Hollants y Monteil tenían un compromiso muy grande con una agenda feminista amplia que abarcaba causas tan diversas como la ordenación de mujeres como sacerdotes, la despenalización del aborto y la organización y promoción de mujeres de sectores populares. Sin embargo, en ambas perviven tópicos católicos tradicionales como la esencia femenina y el miedo a la disolución de la diferencia sexual.

Sin embargo, para las colaboradoras más jóvenes de CIDHAL, las reflexiones de Dussel resultaron chocantes. En las evaluaciones de

²⁶ ACIDHAL. *Boletín documental sobre la mujer*, 3:3 (1973): 41-42.

²⁷ ACIDHAL. *Boletín documental sobre la mujer*, 4:1 (1974): 1.

²⁸ SCHLESINGER BWHBC MC 503, caja 46, exp. 10, carta de Betsie Hollants a BWHBC, 2 de diciembre de 1976.

²⁹ CAMENA-SMA, caja 44, expediente 24, Marie-Noëlle Monteil, “¿Ha existido la tolerancia?”, p. 26.

³⁰ CAMENA-SMA, caja 8, expediente 15, p. 1. Nota de Marie-Noëlle Monteil a Sergio Méndez Arceo, 20 de octubre de 1982.

los asistentes, se criticó elípticamente a Dussel, diciendo que uno de los ponentes tenía una “expresión demasiado verbalista que daba la sensación de querer demostrar su sapiencia”.³¹

Sylvia Marcos, por entonces la más joven colaboradora de CIDHAL, recuerda que a las asistentes más jóvenes, incluida ella, les molestó el protagonismo de Dussel y en especial que él, como “teólogo de la liberación [y] un hombre”, se presentara como “experto en algo que él llamaba la erótica femenina”.³² Como ha demostrado la filósofa feminista Martha Zapata (1997), la filosofía/teología de Dussel tiene una carga innegablemente misógina y lesbofóbica. En más de un sentido, esta posición se acercaba al discurso católico conservador —aún hegemónico en la Iglesia— que abomina la “masculinización” de la mujer y la “feminización” de los varones.

El segundo congreso internacional organizado por CIDHAL con miras al evento de la ONU se llevó a cabo en San José de Costa Rica en abril y mayo de 1975, un mes antes de la celebración de la Conferencia. Se tituló “Seminario Latinoamericano Preparatorio a la Reunión Mundial de 1975 ‘Mujeres y varones construyendo una América Latina nueva’”.³³ Fue financiado por la Fundación Friedrich Ebert del Partido Socialdemócrata alemán y, nuevamente, por la Iglesia católica canadiense. Asistieron 27 participantes de 17 países, entre ellos nuevamente Enrique Dussel. Las charlas del encuentro se dedicaron a analizar mayoritariamente la situación de las mujeres latinoamericanas de los sectores populares (amas de casa, obreras, campesinas, empleadas, trabajadoras del hogar, etcétera). Fueron frecuentes los términos “consciencia de clase”, “opresión”, “ideologías pequeño-burguesas” y otras categorías marxistas. También se asumió el discurso

³¹ ACIDHAL, caja sin número, “Seminario Panamá 1973”, “Informe final”, p. 25. Carta de Aurelia Guadalupe Sánchez Morales y Marian Derby a Alberto Palacios Gardy, Cuernavaca, 3 de enero de 1974.

³² Entrevista con Sylvia Marcos, Cuernavaca, 9 de junio de 2017.

³³ ACIDHAL, caja sin número, exp. “Seminario Costa Rica abril 1975”.

tercermundista que defendía la especificidad latinoamericana frente al colonialismo ibérico y el “neocolonialismo” estadounidense.

En el encuentro se criticó lo que era considerado un movimiento burgués de liberación de la mujer. Según los participantes, la emancipación más importante no era la de la mujer en abstracto, sino la de la *mujer obrera latinoamericana*. Su liberación de los sistemas económicos y sociales de explotación permitiría poner en jaque las relaciones colonialistas centro-periferia (de ahí que fuera una liberación *latinoamericana*); la opresión de trabajadores por el capital (liberación *obrero*) y, en última instancia, la dominación masculina que padecían por parte de patrones, compañeros obreros y fuerzas represoras de Estado (liberación de la *mujer*). En el tema religioso se fijaban tres tareas: que las mujeres creyentes contribuyeran al cambio de “contenidos e imágenes” en los discursos religiosos de los ministros; que se revisara la moral sexual, y que se promoviera y aceptara la “participación plena de la mujer en el ministerio sacerdotal”.

LA CONFERENCIA INTERNACIONAL DE PLANEACIÓN FEMINISTA (1973) DE LA NATIONAL ORGANIZATION OF WOMEN

Quizá no hay organización más icónica del feminismo liberal de los años sesenta y setenta que la estadounidense National Organization of Women (NOW), fundada en 1966. CIDHAL tuvo contacto con NOW, lo que llevó a que Hollants fuera considerada en algunos de los proyectos internacionales de la organización.

Como ha mostrado Ann Braude (2004), en la heterogeneidad de los orígenes de NOW, aunque invisibilizada, se encuentra la presencia de religiosas católicas. La propia Betty Friedan sostenía que el “cambio más radical” propiciado por el feminismo “es teológico” (1977: 373). Aunque personalmente no tenía un interés particular en la religión, Friedan sabía que las instituciones religiosas eran uno de los bastiones más importantes de la misoginia cultural y, por lo tanto, una de las trincheras más importantes para el feminismo.

El catolicismo ocupaba un lugar especial en esto. En el contexto de la polarización estadounidense en torno al aborto, derivada en buena medida de la despenalización por parte de la Corte Suprema en el caso Roe contra Wade de 1973, así como de las propuestas de reformas constitucionales para garantizar igualdad jurídica entre hombres y mujeres (principalmente la Enmienda de Igualdad de Derechos), Friedan visitó al papa Pablo VI en 1974. La activista asumió su visita como un acto diplomático, siendo ella la representante del feminismo global.

Convencida de que “la intransigencia de la aparentemente monolítica Iglesia católica será trascendida o transformada por el nuevo poder del mundo, el poder de las mujeres” (1977: 370), Friedan tuvo una breve entrevista con el pontífice en la que le pidió la completa igualdad de varones y mujeres en la Iglesia. Pablo VI respondió que, aunque agradecía lo que ella hacía por las mujeres, nadie podía esperar cambios radicales. Friedan evitó abordar temas polémicos como el aborto con el fin de no escandalizar y de tender puentes de comunicación en medio de una “retórica de odio y de guerra sexual que nadie iba a ganar nunca”.³⁴ La visita al Vaticano le ganó a Betty Friedan críticas de derecha (católicas antiabortistas) y de izquierda (por ejemplo, de feministas que le reclamaban haber usado un sombrero en la entrevista para atenerse al protocolo).³⁵

Si Betty Friedan se mostraba consciente de la importancia de las instituciones religiosas y, en específico, del catolicismo, para la lucha feminista fue en buena medida gracias a Elizabeth Farians, una de las primeras laicas católicas en doctorarse en Teología.³⁶ En 1966 Farians fundó el Equipo Ecueménico de Trabajo sobre Mujeres y Religión. En ese mismo año conoció a Friedan en una conferencia que la activista impartió en la Universidad de Bridgeport, y se enteró de la fundación de NOW. A principios de 1967, el Equipo Ecueménico de

³⁴ SCHLESINGER-FRIEDAN, caja 84, exp. 960, First draft, p. 1. La traducción es mía.

³⁵ SCHLESINGER-FRIEDAN, caja 84, exp. 968. Cartas de protesta.

³⁶ SCHLESINGER-FARIANS MC 866, caja 1, exp. 1, Cover page for the nomination. *Cfr.* Foxworth, “No more silence”, pp. 76 y ss.

Trabajo sobre Mujeres y Religión se volvió parte de NOW. El propósito principal era tender puentes, pues “para las feministas en general la religión era irrelevante y para las mujeres religiosas el feminismo era irreverente”.³⁷ Aunque tenía una perspectiva ecuménica, los primeros años del Equipo de Trabajo sobre Mujeres y Religión de NOW, bajo el liderazgo de Friedan, se concentraron en el cabildeo y el activismo católico. Además de la visita de Friedan a la Santa Sede, empresa en la que Farians fue vital,³⁸ la red de contactos de la teóloga le permitió a Friedan y a NOW participar en eventos feministas católicos de protesta (Friedan, 1977: 374).

Farians también fue pionera en el activismo católico por la despenalización del aborto. Si bien los primeros años de su participación en NOW se mostró cautelosa con el tema —no porque estuviera en contra, argüía, sino por razones de consenso—,³⁹ a mediados de los años setenta fue la primera directora de Catholics for Free Choice bajo la presidencia de Patricia Fogarty McQuillan.⁴⁰ Por la misma época, Farians dejó la dirección del Equipo Ecuménico de Trabajo de Mujeres y Religión de NOW. El grupo quedó a cargo de una coordinación bipartita y se concentró mayormente en la promoción de la *Equal Rights Amendment* y la ordenación de mujeres, ahora con una perspectiva más ecuménica.⁴¹

Un perfil como el de Farians resultaba muy atractivo para Betsie Hollants y CIDHAL. De alguna forma, Farians había logrado hacer en el feminismo estadounidense lo que Hollants pretendía en el movimiento latinoamericano. La primera carta que le escribió Hollants a Farians en el verano de 1973 es muy significativa al respecto. En ella, Hollants le agradece “el trabajo que ha hecho y continúa haciendo a

³⁷ SCHLESINGER-FARIANS MC 866, caja 31, exp. 13, “How NOW got Religion”, p. 1.

³⁸ SCHLESINGER-FRIEDAN, caja 84, exp. 960.

³⁹ SCHLESINGER-FARIANS MC 480, caja 1, exp. 5, Carta de Farians a Friedan, 8 de marzo de 1968; Carta de Farians a Friedan, 22 de marzo de 1968.

⁴⁰ SCHLESINGER-FARIANS MC 866, caja 17, exp. 9. Véase capítulo 4 de esta tesis.

⁴¹ SCHLESINGER-FULLER MC 486, caja 1, exp. 1.

favor de las mujeres en conexión con la religión”. Es interesante que presenta al entonces CIDAL como una organización primero centrada en el “desarrollo de América Latina”, pero cuyo objetivo había cambiado a la “integración social de mujeres y varones”. Hollants advierte constantemente que el CIDAL no promueve guerra de sexos, sino la colaboración y que, aunque “hablamos también de ‘liberación femenina’, [...] estamos en búsqueda de algo latinoamericano, propio de nuestra cultura”.⁴²

Además de presentar al CIDHAL y establecer vínculos de colaboración, Hollants solicitaba en la carta permiso para traducir al español y publicar un artículo de Farians llamado “Women in the Church NOW”. El artículo era una defensa de la igualdad de mujeres y varones en el lenguaje de los “derechos bautismales”.⁴³ Según el texto, el bautismo facultaba a las mujeres a acceder a los mismos sacramentos que los varones, incluido el sacramento del orden. El énfasis de este discurso se hacía en los derechos de las mujeres en tanto individuos bautizados dentro de la Iglesia. Farians respondió agradeciendo las palabras de Hollants, autorizando la traducción y pidiendo su apoyo en un pleito que por entonces sostenía con la universidad jesuita Loyola University Chicago.⁴⁴

Es posible que, a raíz de ese primer intercambio, Betty Friedan se enterara de la existencia de CIDHAL y las actividades de Hollants. Hacia 1973, Friedan estaba organizando la Conferencia Internacional de Planeación Feminista, a celebrarse en el área de Boston con el apoyo de instituciones teológicas como Harvard Divinity School, el Boston Theological Institute of Women’s Committee y otras universidades.⁴⁵ El propósito principal era reunir a centenas de invitadas y

⁴² SCHLESINGER-FARIANS MC 866, caja 27, exp. 18, Carta de Hollants a Farians, 23 de agosto de 1973. La traducción es mía.

⁴³ SCHLESINGER-FARIANS MC 866, caja 31, exp. 12, “Women in the Church NOW”.

⁴⁴ SCHLESINGER-FARIANS MC 866, caja 27, exp. 18, Carta de Farians a Hollants, 9 de septiembre de 1973.

⁴⁵ SCHLESINGER-FRIEDAN, caja 104, exp. 1220, Carta de Xandra Kayden a John Heyman, 1 de mayo de 1973.

observadoras con el fin de construir un *caucus* feminista de alcances globales para la Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer de 1975. Con este objetivo, Friedan y su equipo procuraron identificar a los grupos feministas más relevantes de cada país, contactarlos e invitarlos a integrarse en las acciones preparatorias para la Conferencia de la ONU.

Existe constancia documental de que Friedan invitó a Hollants a la Conferencia Internacional de Planeación Feminista. Entre los documentos de la activista estadounidense se encuentra un ejemplar de *CIDAL News*, la versión anglófona de corta vida de *Cidhal noticias*, en el que el nombre de Hollants aparece circulado y una nota manuscrita dice que se le invite a la conferencia.⁴⁶ Hollants no fue la única invitada de México. Una mujer llamada Natasha del grupo Mujeres en Acción Solidaria también fue invitada, pero no pudo asistir por falta de fondos. Aunque Hollants tampoco asistió personalmente a la Conferencia de Boston —CIDHAL estaba involucrada en 1973 en diversos seminarios latinoamericanos preparatorios para la Conferencia de la ONU—, accedió a enviar representantes.⁴⁷

La conferencia contó con 150 invitadas internacionales, destacando la presencia de Yoko Ono y delegadas soviéticas. Las representantes mexicanas fueron Refugio Llanas Jiménez, Bambi González, Cecilia López Negrete y Rosa María Trevit de Álvarez.⁴⁸ También participó Farians y al menos una religiosa católica de Chicago.

Entre otras cosas, el evento fue un catalizador de redes transnacionales feministas. Los capítulos internacionales de NOW se multiplicaron, incluyendo uno mexicano de aparentemente 100 afiliadas lideradas por Trevit de Álvarez.⁴⁹ Cecilia López Negrete, quien presen-

⁴⁶ SCHLESINGER-FRIEDAN, caja 104, exp. 1221.

⁴⁷ SCHLESINGER-NOW MC 496, caja 26, exp. 57, "Answers to letters sent out for the International Planning Conference" [c. 1973].

⁴⁸ SCHLESINGER-FRIEDAN, caja 104, exp. 1323, "International Feminist Planning Conference Attendees".

⁴⁹ SCHLESINGER-NOW MC 496, caja 9, exp. 23, Carta de Patricia Burnett a Jane Plitt, 16 de febrero de 1975.

tó una ponencia en la Conferencia de 1973, se volvió parte del comité permanente de Planeación Feminista con miras a organizar otro encuentro internacional en 1974 que nunca se concretó.⁵⁰ En 1975, cuando Friedan visitó la Ciudad de México para asistir a la Tribuna de la Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer, existe constancia de que se reunió con López Negrete.⁵¹

LA TRIBUNA DE LA CONFERENCIA MUNDIAL DEL AÑO INTERNACIONAL DE LA MUJER

En la Conferencia Mundial, las tensiones inherentes a la Guerra Fría enfrentaron los discursos de “promoción” de la mujer de los llamados primer, segundo y tercer mundos. Esta confrontación típica de la Guerra Fría fue replicada por las organizaciones no gubernamentales en la Tribuna que se llevó a cabo de manera paralela a la Conferencia.

Aunque en buena medida se trató de una construcción mediática que borraba todos los matices y convergencias, el feminismo liberal del primer mundo, representado por Betty Friedan, se enfrentó con el movimiento popular de mujeres del tercer mundo, encabezado por Domitila Barrios de Chungara, que en su propio nombre llevaba el programa de colaboración —Chungara era el apellido de su esposo René, también obrero minero—, y sostuvo en ese foro:

[...] para nosotras [las mujeres latinoamericanas] el trabajo primero y principal no consiste en pelearnos con nuestros compañeros, sino cambiar el sistema en que vivimos por otro, donde hombres y mujeres tengamos derecho a la vida, al trabajo, a la organización (*ap.* Fuentes, 2014: 174).

Ese choque discursivo hizo pasar por incompatibles los derechos sexuales y reproductivos con los derechos económicos y culturales

⁵⁰ SCHLESINGER-FRIEDAN, caja 104, exp. 1222, Boletín de prensa, 5 de junio de 1973.

⁵¹ SCHLESINGER-FRIEDAN, caja 107, exp. 1253.

(Fuentes, 2014: 168 *et seq.*). La insistencia del *caucus* feminista en encontrar una agenda universal en la que todas las mujeres pudieran converger y su denuncia de la *politización* con temas ajenos a los *women's issues* de la Conferencia, les valió ser acusadas de imperialistas culturales por un sector de las participantes, cercanas a corrientes socialistas (Olcott, 2017: 169-172).

Mientras las feministas liberales insistían en la equidad y en promover a las mujeres desde sus derechos individuales, el otro sector insistía en las reformas estructurales, la paz, la vinculación con otros movimientos populares y un nacionalismo cultural. Las feministas del primer mundo ponían énfasis en los derechos de las mujeres en tanto individuos, mientras que las feministas tercermundistas privilegiaban las luchas colectivas y populares.

Los medios mexicanos e internacionales buscaron los ángulos más estridentes del debate, promoviendo imágenes de ambas posiciones en las que las feministas estadounidenses quedaban caricaturizadas como lesbianas y las latinoamericanas como antifeministas. Lo cierto es que este retrato esquemático de los dos partidos invisibiliza los matices y, sobre todo, a los grupos que se encontraban discursivamente en medio. CIDHAL es uno de los grupos que estaba a caballo entre los dos partidos, si bien la filiación de muchas de sus colaboradoras con la teología de la liberación lo emparentaba más con el feminismo tercermundista.

La Tribuna fue una especie de “bautismo universal” que transformó para siempre el movimiento de mujeres católicas, según palabras de una religiosa estadounidense.⁵² Aunque pasaron inadvertidas en los medios de comunicación, centrados en la oposición entre el feminismo liberal y el feminismo tercermundista, la asistencia y participación de católicas estadounidenses y latinoamericanas aceleró

⁵² WLA-LUC CROWLEY, caja 10, exp. 9. Caucus of Roman Catholic Women Religious IWYC Tribune 1975, 30 de junio de 1975. La traducción del inglés es mía.

el surgimiento de redes que serían vitales en la conformación de un feminismo católico transnacional en los años ochenta y noventa.

La importancia de la Conferencia Mundial para el feminismo cristiano también se tradujo en proyectos de varias instituciones para darle seguimiento al Año Internacional. El Consejo Mundial de Iglesias, una federación que aglutina a prácticamente todas las confesiones cristianas del mundo salvo la Iglesia católica romana, fortaleció la comisión de “Mujeres en la Iglesia y la sociedad” y decidió, en seguimiento a la Década de la Mujer declarada por la ONU (1975-1985), celebrar la Década Ecuménica de la Mujer (1988-1998), en la que se enviaron visitantes a los cinco continentes para hacer un diagnóstico de las opresiones a las que se enfrentaban las mujeres en las iglesias y las tareas necesarias para acabar con el sexismo institucional en ellas.⁵³

En el caso estadounidense, prácticamente todos los grupos católicos relevantes en el movimiento de mujeres enviaron delegaciones a la Tribuna. Algunos de ellos, como la Conferencia de Superiores Religiosas (Leadership Conference of Women Religious, LCWR), distribuyeron en años previos materiales preparatorios que incluían extractos de obras de teólogos de la liberación latinoamericanos y estrategias para acercarse a grupos feministas seculares.⁵⁴

Según estimaciones, 2% de todas las estadounidenses y 1% de todas las asistentes en la Tribuna eran mujeres consagradas católicas. La delegación del estado de Illinois, por ejemplo, estuvo organizada y patrocinada en su totalidad por grupos católicos.⁵⁵ Del grupo de CIDHAL, fueron registradas en la Tribuna Patricia Acuña, Vivian Mota, Marta Padilla, Marian Derby, Elena Reyes Vásquez, Carlin Cocherell y

⁵³ WLA-LUC ISASI, caja 1, exp. 4. *Living Letters. A Report of Visits to the Churches during the Ecumenical Decade-Churches in Solidarity with Women*, Ginebra, World Council of Churches Publications, 1997, p. 13.

⁵⁴ WLA-LUC QUINN, caja 3, exp. 14, LCWR, “Orientation”; WLA-LUC ISASI, caja 2, exp. 6, *The Status and Roles of Women: Another Perspective*, 1973; WLA-LUC CCW, caja 11, exp. 10, Mary Burke, Jane Blewett & William Ryan SJ [Documento sobre la IWYC].

⁵⁵ WLA-LUC CROWLEY, caja 11, exp. 7.

el matrimonio de Gabriela Videla y Raymond Plankey.⁵⁶ No obstante, como el registro de participantes se dejó de tomar en la Tribuna, es posible que hayan participado más colaboradoras de CIDHAL en los debates y talleres.

De manera similar a como se enfrentaron el feminismo liberal de Betty Friedan y el tercermundista de Barrios de Chungara, entre las activistas católicas también se enfrentaron el discurso católico de la complementariedad y colaboración entre varones y mujeres con uno de cuño más liberal, en la lógica de los “derechos bautismales” individuales y crítico con las nociones esencialistas de la diferencia sexual. En otras palabras, la Tribuna visibilizó el contraste entre un feminismo católico tercermundista y un feminismo católico liberal.

Sin duda alguna, fueron las activistas estadounidenses las que representaron en mayor medida la corriente liberal del feminismo católico. Su principal demanda era el acceso de las mujeres al ministerio ordenado de la Iglesia católica, es decir, la ordenación de mujeres. Sus participaciones destacaron por su nivel de crítica y autonomía respecto a la jerarquía eclesiástica. La Alianza Internacional de Santa Juana de Arco, un grupo feminista católico del Reino Unido y Estados Unidos, criticó acremente a la delegación oficial de la Santa Sede en la que participaba la madre Teresa de Calcuta. Para las activistas de la Alianza, la posición del Vaticano de “iguales, *pero*” era insuficiente, y sus posicionamientos eran “homiléticos”, retórica que no se reflejaba en acciones concretas al interior o al exterior de la Iglesia.⁵⁷

En el otro polo, destaca la participación de las religiosas y monjas latinoamericanas. A finales de los años cincuenta y principios de los sesenta, se crearon dos instituciones que fueron fundamentales para la conformación de discursos críticos en el catolicismo latinoamericano. Se trata de la Conferencia de Institutos Religiosos de México (CIRM) y su par regional, la Confederación Latinoamericana

⁵⁶ SCHLESINGER-FRIEDAN, caja 108, exp. 1262, List of Registrants.

⁵⁷ WLA-LUC MUSCHAL, caja 4, exp. 5, Frances McGillicuddy, “Mexico City Conference: International Women’s Year”, p. 7.

de Religiosos (CLAR). El objetivo de ambos era ser el órgano coordinador y representativo de las órdenes, congregaciones e institutos de religiosos ante el Episcopado.⁵⁸

A diferencia de otros espacios, la CIRM y la CLAR no estaban segmentadas por sexos y, por lo tanto, desde fechas tempranas permitieron que mujeres ocuparan puestos de decisión e influencia a la par que los hombres. CIDHAL mantuvo una estrecha colaboración con ambos organismos eclesiásticos, organizando seminarios internacionales para liderazgo de religiosas.⁵⁹ Jacqueline Darré, dominica del Verbo Encarnado, e Ymelda Tijerina, fundadora de las Hermanas del Servicio Social, fueron dos de las más activas feministas —y socialistas— al interior de la CIRM, lo que les valió el mote de “hermanas inquietas” y a la postre su marginación y censura dentro del organismo. Ambas fueron frecuentes colaboradoras de CIDHAL.⁶⁰

Como en el caso de las feministas tercermundistas seculares, las religiosas latinoamericanas que participaron en la Tribuna del Año Internacional de la Mujer, para entonces plenamente involucradas en la teología de la liberación, privilegiaban las luchas colectivas de los pueblos latinoamericanos. En sus intervenciones en la Tribuna se dejaba ver la vigencia del discurso católico de la complementariedad e incluso el del *eterno femenino*. Por ejemplo, la hermana Françoise de Laage, representante de la CIRM, llamó en la Tribuna a superar el “rostro masculino de la Iglesia”, a sustituirlo con el potencial religioso de lo femenino y comprometerse con un humanismo que emancipara a las mujeres y los varones oprimidos.⁶¹

Estos posicionamientos incomodaban a las activistas católicas estadounidenses. La hermana Anne E. Patrick, vocera de la Asocia-

⁵⁸ CIDOC-COLMEX, *Revista CIRM*, número especial, 1960, p. 12; *Christus*, 24: 285 (1959): 704.

⁵⁹ Me refiero al Seminario para la Formación de Dirigentes Latinoamericanas, Morelos, 1973. ACIDHAL. Caja sin número, “Informe final. Seminario para Religiosas de América Latina”, s.p.

⁶⁰ ACIDHAL. *Boletín documental sobre la mujer*, 2:4 (1972). “Vida religiosa y situación sociopolítica en América Latina”.

⁶¹ WLA-LUC CROWLEY, caja 10, exp. 9, Caucus of Roman Catholic Women Religious, IWYC Tribune 1975, 27 de junio de 1975, p. 2. Castellano en el original.

ción Nacional de Mujeres Religiosas de Estados Unidos (NAWR), uno de los grupos feministas católicos más activos en la época, criticó a la representante de las religiosas mexicanas en un panel sobre mujeres y religión que se celebró el 30 de junio en la Tribuna.

La hermana Patrick advertía a las presentes que no se podían llamar a sí mismas humanistas sin considerarse feministas, posiblemente en respuesta a las intervenciones que habían manifestado su repulsión por la categoría *feminista*. También les decía que era muy “peligroso hablar de las mujeres como ‘más espirituales’ o ‘más compasivas’ que los varones, porque es esa forma de pensar la que nos ha relegado en la esfera ‘ultramundana’ y debemos estar involucradas en la acción responsable en este mundo tanto como los varones”.

Patrick aprovechó su intervención para invitar a las presentes a la primera Conferencia sobre la Ordenación de Mujeres que se celebraría unos meses después (noviembre de 1975) en Detroit.⁶² Un par de años después, Hollants se involucraría en la Conferencia para la Ordenación de Mujeres estadounidenses y asistiría como representante de México a su segunda reunión plenaria en Baltimore.

En estos dos ejemplos, a saber, el de la representante de la mexicana CIRM y el de la estadounidense NAWR, es visible un contraste semejante al del feminismo tercermundista y el feminismo liberal. La intervención de la vocera de la CIRM estaba en la línea de la teología de la liberación que procuraba reivindicar a las mujeres sin cuestionar realmente los atributos tradicionales de lo femenino; la de la vocera de la NAWR permite ver el discurso crítico de género desde donde se construía una nueva teología feminista.

⁶² WLA-LUC CROWLEY, caja 10, exp. 9, Statement of NAWR Representative in Response to Women & Religion Sessions, IWY Tribune Panel, 30 de junio de 1975., p. 2. La traducción es mía.

CONCLUSIONES

La pluralidad ideológica ha quedado de relieve en la reciente revisión historiográfica que se ha hecho del movimiento feminista. Hitos como la Tribuna de la Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer sirven como ventana para asomarse a la complejidad discursiva y política del feminismo de los años setenta.

En estas reconstrucciones ha quedado totalmente invisibilizada la participación de las activistas católicas. Las mujeres católicas estuvieron presentes antes, durante y después de la Conferencia Mundial y su feminismo también estuvo permeado por las tensiones propias de la Guerra Fría. Así, de manera esquemática se pueden perfilar dos tipos de discursos feministas católicos a mediados de los años setenta: uno de cuño liberal, representado mayoritariamente por las estadounidenses, y uno de raíz tercermundista, representado por las latinoamericanas.

CIDHAL, la organización católica feminista más relevante de Latinoamérica en la época, estaba atravesada por las tensiones de ambos discursos. Su compromiso con la organización comunitaria, las Comunidades Eclesiales de Base, la teología de la liberación y las luchas de las mujeres de los sectores populares, la acercaban a los feminismos tercermundistas que privilegiaban retóricamente la emancipación colectiva de los pueblos latinoamericanos por encima de la liberación individual. Más aún, esta posición estaba enraizada en el discurso católico tradicional de la diferencia sexual, que planteaba la existencia de dos polos esenciales —el femenino y el masculino— eminentemente distintos, pero complementarios.

Las activistas de mayor edad de CIDHAL, entre ellas su propia fundadora, Betsie Hollants, se identificaban con este tipo de discurso. Por otra parte, el contacto estrecho con grupos feministas estadounidenses, así como una nueva generación de integrantes que estaban imbuidas de un discurso crítico de género que concebía la diferencia sexual como mutable e histórica, permitió que en CIDHAL también germinaran causas propias del feminismo liberal. Si bien CIDHAL

nunca perdió su compromiso con las causas del feminismo popular, hacia la década de los ochenta la agenda de los derechos sexuales, reproductivos y de salud se volvería el eje principal de sus actividades, desplazando a la agenda eclesial.

BIBLIOGRAFÍA

- Alvarez, Sonia (1990). "Women's Participation in the Brazilian 'People's Church': A Critical Appraisal". *Feminist Studies* 16, 2 (verano): 381-408.
- Beal, Frances (1970). "Double Jeopardy: To Be Black and Female". En *Sisterhood Is Powerful. An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement*, compilado por Robin Morgan, 340-353. Nueva York: Vintage Books.
- Boff, Leonardo (1985). *El rostro materno de Dios. Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*. Buenos Aires: Ediciones Paulinas.
- Børresen, Kari (1992). "Imagen actualizada, tipología anticuada". En *Las mujeres según Wojtyla. Veintinueve claves de lectura de la Mulieris dignitatem*, compilado por María Antonietta Macciocchi, 181-194. Madrid: Ediciones Paulinas.
- Braude, Ann (2004). "A Religious Feminist. Who Can Find Her? Historiographical Challenges from the National Organization for Women". *The Journal of Religion* 84, 4 (octubre): 555-572.
- Cano, Gabriela (2018). "The Feminist Debate in Mexico". En *The Routledge History of Latin American Culture*, compilado por Carlos Manuel Salomón. Nueva York: Routledge. Edición Kindle.
- Castellanos, Rosario (2007). *Mujer de palabras. Artículos rescatados de Rosario Castellanos*. México: Conaculta.
- De Groot, Joanna, y Sue Morgan (2013). "Beyond the 'Religious Turn'? Past, Present and Future Perspectives in Gender History". *Gender & History* 25, 3 (noviembre): 395-422.
- Drogus, Carol (1990). "Reconstructing the Femenine: Women in Sao Paulo's CEBs". *Archives de Sciences Sociales des Religions* 35, 71 (julio-septiembre): 63-74.
- Espinosa, Gisela (2009). *Cuatro vertientes del feminismo en México. Diversidad de rutas y cruce de caminos*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.
- Friedan, Betty (1977). *It Changed My Life. Writings on the Women's Movement*. Nueva York: Dell Publishing.

- Fuentes, Pamela (2014). "Entre reivindicaciones sexuales y reclamos de justicia económica: divisiones políticas e ideológicas durante la Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer". México, 1975. *Secuencia* 89 (mayo-agosto): 165-192.
- Hewitt, Nancy (2010). "Introduction". En *No Permanent Waves. Recasting Histories of U.S. Feminism*, compilado por Nancy Hewitt, 1-14. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Juan Pablo II (1988). "Carta apostólica *Mulieris dignitatem*. Sobre la dignidad y la vocación de la mujer con ocasión del Año Mariano" [en línea]. En: Libreria Editrice Vaticana. Disponible en: <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris_dignitatem.html>.
- Lamas, Marta (2006). "De la protesta a la propuesta: el feminismo en México a finales del siglo XX". En *Historia de las mujeres en España y América Latina*, coordinado por Isabel Morant, 903-921. Madrid: Cátedra.
- Lau, Ana (2002). "El nuevo movimiento feminista mexicano a finales del milenio". En *Feminismo en México, ayer y hoy*, compilado por Eli Batra, Anna M. Fernández, Ana Lau y Ángeles Mastretta, 11-42. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Lombroso, Gina (1937). *El alma de la mujer. Reflexiones*. Santiago de Chile: Editorial Cultura.
- Lovera, Sara (2011). "Feminismo y medios de comunicación". En *Un fantasma recorre el siglo: luchas feministas en México 1910-1920*, coordinado por Gisela Espinosa y Ana Lau, 519-546. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Maxwell, Angie, y Todd Shields (2018). "Toward a New Understanding of Second-Wave Feminism". En *The Legacy of Second-Wave Feminism*, coordinado por Angie Maxwell y Todd Shields, 1-21. Londres: Palgrave MacMillan.
- Olcott, Jocelyn (2017). *International Women's Year. The Greatest Consciousness-Raising Event in History*. Oxford: Oxford University Press.
- Pablo VI (1965). "Discorso di Paolo VI nel XX anniversario di attività del Centro Italiano Femminile" [en línea]. En: Libreria Editrice Vaticana. Disponible en: <https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19650530_attivita-cif.html>.
- Pablo VI (1974). "Exhortación apostólica *Marialis cultus* para la recta ordenación y desarrollo del culto a la Santísima Virgen María" [en línea]. En: Libreria Editrice Vaticana. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19740202_marialis-cultus.html>.

- Reymenants, Geraldine (2003). "La Bergère d'un immense troupeau d'ames'. Betsie Hollants' leven in dienst van katholieken, joen en vrouwen". *Brood & Rozen. Tijdschrift voor de Geschiedenis van Sociale Bewegingen* 3 (septiembre): 49-63.
- Roth, Benita (2004). *Separate Roads to Feminism. Black, Chicana, and White Feminist Movements in America's Second Wave*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spruill, Marjorie (2017). *Divided We Stand. The Battle Over Women's Rights and Family Values That Polarized American Politics*. Nueva York: Bloomsbury Press. Edición Kindle.
- Suárez, Rocío, y Ludia Van Remmen (1996). *Hacia una nueva cultura feminista: una semblanza histórica del CIDHAL*. México: Academia Mexicana de Derechos Humanos.
- Thompson, Becky (2010). "Multiracial Feminism: Recasting the Chronology of Second Wave Feminism". En *No Permanent Waves. Recasting Histories of U. S. Feminism*, coordinado por Nancy Hewitt, 39-60. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Von Le Fort, Gertrud (1965). *La mujer eterna*. Madrid: Rialp.
- Zapata, Martha (1997). "Filosofía de la liberación y liberación de la mujer: la relación de varones y mujeres en la filosofía ética de Enrique Dussel". *Debate Feminista* 16 (octubre): 69-97.
- Zapata, Martha (2002). "El movimiento feminista en México: de los grupos locales de autoconciencia a las redes transnacionales". En *Perfiles del feminismo iberoamericano*, compilado por María L. Femenías y Norma Vasallo, 73-102. Buenos Aires: Catálogos.

Archivos y acervos históricos

- ACIDHAL. Archivo de Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina (CIDHAL), Cuernavaca.
- CAMENA-SMA. Archivo de Sergio Méndez Arceo, Centro Académico de la Memoria de Nuestra América, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Ciudad de México.
- CIDOC-COLMEX. Acervo del Centro Intercultural de Documentación en la Biblioteca Daniel Cosío Villegas, El Colegio de México, Ciudad de México.
- SCHLESINGER-BWHBC MC 503. Archivo de The Boston Women's Health Book Collective, The Schlesinger Library, Harvard University, Cambridge.
- SCHLESINGER-FARIANS MC 866. Archivo de Elizabeth Farians, The Schlesinger Library, Harvard University, Cambridge.
- SCHLESINGER-FRIEDAN. Archivo de Betty Friedan, The Schlesinger Library, Harvard University, Cambridge.

- SCHLESINGER-FULLER MC 486. Archivo de Georgia Fuller, The Schlesinger Library, Harvard University, Cambridge.
- SCHLESINGER-NOW MC 496. Archivo de National Organization of Women, The Schlesinger Library, Harvard University, Cambridge.
- WLA-LUC CCW. Archivo de Chicago Catholic Women, Women and Leadership Archives, Gannon Center, Loyola University Chicago, Chicago.
- WLA-LUC CROWLEY. Archivo de Patricia Caron Crowley, Women and Leadership Archives, Gannon Center, Loyola University Chicago, Chicago.
- WLA-LUC ISASI. Archivo de Ada María Isasi-Díaz, Women and Leadership Archives, Gannon Center, Loyola University Chicago, Chicago.
- WLA-LUC MUSCHAL. Archivo de Rosalie Muschal-Reinhardt, Women and Leadership Archives, Gannon Center, Loyola University Chicago, Chicago.
- WLA-LUC QUINN. Archivo de Donna Quinn OP, Women and Leadership Archives, Gannon Center, Loyola University Chicago, Chicago.

Fuentes hemerográficas

- Boletín documental sobre la mujer / sobre las mujeres*, CIDHAL, Cuernavaca.
- Christus*, Obra Nacional de Buena Prensa, Ciudad de México.
- CIF Reports*, Center of Intercultural Formation (CIF), Cuernavaca.
- Estudios Ecuménicos*, Centro de Estudios Ecuménicos, Ciudad de México.
- Mensaje*, Provincia Jesuita de Chile, Santiago de Chile.
- Revista CIRM*, Conferencia de Institutos Religiosos de México-Conferencia de Superiores Mayores Religiosos de México, Ciudad de México.
- Servir. Revista Trimestral de Pastoral*, Unión de Mutua Ayuda Episcopal, Jalapa.
- Signo del Reino de Dios*, Conferencia de Institutos Religiosos de México, Ciudad de México.
- Sponsa Christi. Revista mensual para religiosas*, Vozes-Revista Eclesiástica.

Entrevistas

- Sylvia Marcos, Cuernavaca, 9 de junio de 2017.



Las mujeres que tomaron *la Palabra* y después... la interpretaron.

Participación de las mujeres en el campo religioso desde sus ministerios ordenados y consagrados en México

Sandra Villalobos Nájera

INTRODUCCIÓN

El capítulo que se presenta a continuación comenzó hace algunos años como parte una investigación doctoral y ha tenido seguimiento a partir de entonces como una línea de investigación que considero importante en la comprensión del campo religioso y de quienes participan en él.

De esta manera, se presenta un breve recorrido por los presupuestos teóricos que sirvieron como punto de partida del intenso y nutricional proceso de construcción teórico-metodológica, así como de la riqueza de los resultados. Además, a sabiendas de que no haré justicia en estas páginas a toda la riqueza obtenida, trataré de mostrar una parte del tejido realizado, producto de narraciones y experiencias de mujeres de carne y hueso, dentro del campo religioso, convertidas en palabras.

Tomar la palabra significa hacer uso de la voz. Dejar el silencio de la oración que se ubica sólo en la escucha, para convertirse en el sonido que se pronuncia desde el púlpito y el estrado haciéndose público. Es también un tránsito del espacio íntimo y privado, al espacio público; el tránsito de un espacio de indiferenciación del creyente, a uno de

visibilización de un sujeto con características específicas: mujeres que toman la Palabra, la interpretan y la reelaboran.

El título original de la investigación fue “Las mujeres que tomaron *la Palabra*”, colocando Palabra con mayúscula para hacer referencia al texto bíblico que orienta sus vidas, pero también para hablar de lo que, en el campo estudiado, significa tomar la palabra y hacer uso de la voz para apropiarse del espacio humano y divino, real y simbólico.

Las mujeres entrevistadas tomaron la palabra y el espacio, irrumpieron en él con su presencia, desde el púlpito se pronunciaron, pero también lo han hecho en la calle y en diferentes foros. En cada espacio, para varias de ellas, la palabra no sólo se pronuncia, sino que también se interpreta en la vida cotidiana de las mujeres y los hombres que acompañan desde su ejercicio pastoral o consagrado. Sus opciones religioso-políticas son constantemente reconstruidas y reinterpretadas desde sus opciones religiosas y sus actividades cotidianas. Unas en mayor medida que otras, o en diferentes niveles de expresión y participación, pero todo ello como parte de las transformaciones que desde el propio campo van cambiando su configuración.

La interpretación, por otro lado, implica cierto grado de sospecha de la narración dominante, la búsqueda argumentativa y la reelaboración reflexiva y crítica de los supuestos tradicionales, para la elaboración de otros diferentes. A dos años del término de esta investigación, la relación con algunas de las participantes continúa y me ha permitido ver otros cambios y otros posicionamientos que dan cuenta del dinamismo en la producción y participación de las mujeres en este campo, de sus reelaboraciones y cambios. La misma investigación fue reinterpretada por ellas y se han convertido en interlocutoras de quien investiga. Como investigadora y feminista, a dos años de concluido el proceso, también reinterpreto, y con ello hago la reelaboración crítica y reflexiva que aquí presento.

La historia del cristianismo no puede entenderse sin la participación de las mujeres —punto—. Se trata de una participación que tiene diversos matices y que sin lugar a duda puede ser analizada desde muchos lugares reales y simbólicos.

El tipo de reconocimiento acerca de la participación de las mujeres transita entre contradicciones, paralelismos e incluso disrupciones que se mueven entre los enaltecimientos de figuras divinas y casi siempre maternas, presentadas a través de expresiones romantizadas o de un idealismo fragmentario de tipo romántico, que visto como aspectos “casi naturales” contribuyen al reforzamiento de las especializaciones de orden genérico. O, por el contrario, pero igualmente a través de un idealismo fragmentario, la disminución y/o negación de su valor a través de la ejemplificación de las sanciones morales y moralizantes cuando se habla de las imágenes femeninas que, en contraste con las figuras antes mencionadas, se muestran con cierta independencia o capacidad de interpelación, rasgos no característicos y/o esperados, como lo son la producción religiosa o teológica.

Estos vaivenes en el tipo de reconocimiento y el valor que se otorga a la participación de las mujeres desde este campo, han determinado en gran medida una serie de concepciones y nociones acerca del lugar que ellas ocupan o deberían ocupar tanto en la vida social como política, incluso económica, de nuestras sociedades judeocristianas.

La participación de las mujeres dentro de las estructuras eclesiales cristianas, cimentadas —en su mayoría— en la desigualdad y la jerarquía como propiedades intrínsecas de su organización, ha sido importante tanto numéricamente, como en el desempeño de las múltiples faenas que permiten el sostenimiento del *campo religioso* (Bourdieu, 2006), pero no así en cuanto al reconocimiento y el valor de dichas labores, la toma de decisiones, la producción teológica y mucho menos en la posibilidad de formar parte de la estructura jerárquica.

La participación de las mujeres y el ejercicio de sus derechos dentro del campo religioso, no pueden circunscribirse a la ordenación ministerial como un único derecho buscado, ni tampoco ha de entenderse el ejercicio de algunos derechos reproductivos —sea el uso de métodos anticonceptivos o el derecho a decidir— como únicos dilemas a los que se encuentran sujetas y en los que sus derechos son negados.

Hago esta aclaración porque tanto el derecho a la ordenación de las mujeres, como el ejercicio pleno de sus derechos reproductivos, son parte de un entramado mayor de luchas frente a las imposiciones que desde la base buscan el mantenimiento de sus posiciones de subordinación, obstaculizando así el ejercicio de muchos otros derechos, su plena participación en el campo religioso como tomadoras de decisiones y sus posibilidades de agencia. Es por ello por lo que la construcción de la igualdad y las formas de participación de las mujeres en el campo religioso se convirtieron en los ejes principales de esta investigación.

Para lograrlo, se consideró como objetivo principal analizar el proceso de construcción de la igualdad como un derecho dentro de los espacios personal-familiar, pastoral y político-social, en mujeres ordenadas y consagradas pertenecientes a iglesias de tradición bautista, católica, luterana, metodista y presbiteriana. En dicho proceso se identificaron los elementos personales, contextuales e institucionales que hubiesen favorecido transformaciones y movimientos dentro de este campo a través de sus trayectorias ministeriales y sus procesos de participación y agencia.

¿POR QUÉ ESTUDIAR LOS PROCESOS DE LAS MUJERES DESDE SUS PROPIAS PALABRAS Y SUS PROPIAS PRODUCCIONES DENTRO DEL CAMPO RELIGIOSO?

Existen numerosos estudios y campos disciplinarios que han abordado la experiencia de las mujeres en el campo religioso. De manera general se ha hablado de ellas para describir sus prácticas religiosas, su participación en diversas labores y también las imposiciones a las que son sujetas en algunos de sus derechos a través de los dogmas que impiden el ejercicio de éstos, como lo es el derecho a decidir.

Sin embargo, mucho de lo estudiado no ha considerado la capacidad de agencia que las propias mujeres tienen dentro del campo religioso para la transformación del espacio a partir de las luchas por el ejercicio de sus derechos, y con ellos no sólo me refiero a los que el

mundo secularizado les otorga o reconoce, sino también a aquellos derechos que el propio mundo secularizado considera aspectos irrelevantes frente al ejercicio ciudadano, pero que dentro de este campo adquieren tal relevancia que pueden resultar el motor de otras luchas y posicionamientos, que como parte de un tejido contribuyen a la constitución de un sujeto que se posiciona y transforma desde los recursos, bienes y productos del mismo campo.

Las mujeres de este estudio han usado los recursos del propio campo para modificar la balanza en cuanto al capital y al poder que poseen; lo han hecho a veces con la sola presencia desde un sujeto genérico diferente al que tradicionalmente ha poseído el capital y en otras desde una interpretación y producción propia que cuestiona el orden establecido. Esta investigación trata de ellas y sus procesos de ejercicio de derechos dentro del campo religioso cristiano.

En particular, se buscó ir más allá de los discursos de las jerarquías eclesiales conservadoras —ya ampliamente conocidos— y del relato —aislado— de las prácticas que las mujeres llevan a cabo como parte de su vida religiosa, muchas veces incluso nulificadas desde las propias investigaciones,¹ para concentrarse en las producciones —teológicas, eclesiales y religiosas— de las mujeres desde el propio campo y el reconocimiento de sus derechos como agentes de transformación, no sólo a través del reconocimiento de quien investiga o quien está fuera desde un mundo secularizado, sino desde lo que ellas mismas nombran sus derechos, como lo son de manera específica la posibilidad de participación a través de sus ministerios religiosos ordenados y consagrados y sus posicionamientos religioso-políticos.

Lo anterior constituye también parte del posicionamiento epistemológico y metodológico de la investigación feminista, en la que uno de sus aspectos primordiales radica en colocar en el centro de la

¹ Como cuando son objetivadas en su papel de participantes religiosas genéricas o bien de sujetos alienados cuyo testimonio sólo da cuenta de la manipulación de la que son objeto, sin considerar sus propias experiencias y posicionamientos frente a las instituciones a las que pertenecen o los cuestionamientos hacia ciertas prácticas religiosas, surgidos desde ellas mismas.

investigación la experiencia vital de las mujeres, desde sus propias experiencias y procesos dentro de los diferentes entramados en las relaciones de poder, aspectos fundamentales en la construcción de esta investigación.

Dentro de los motivos iniciales que dieron origen a esta investigación se destacan dos principales:

1. Existen espacios de participación de las mujeres dentro del campo religioso —como lo son las iglesias cristianas históricas (bautista, presbiteriana, metodista y luterana) de tipo más progresista o los aprovechados por mujeres consagradas desde espacios católicos con cierta disidencia—, en los que contribuyen activamente, cuya participación a través de sus ministerios ordenados y consagrados ha provocado algunas transformaciones y reconfiguraciones en cuanto al ejercicio pleno de derechos en un espacio religioso en el que sus experiencias han sido poco visibilizadas bajo una percepción católica hegemónica de tipo universalista.
2. Considerar que la vida religiosa en todas sus vinculaciones es parte de la vida íntima y privada de las y los sujetos —por ende, no debe ser problematizada o regulada— ha llevado a dejar espacios de impunidad, vulnerabilidad, abandono y abusos de toda índole; vacíos en los que las y los sujetos no saben si es posible ejercer o no un derecho, o donde los derechos ciudadanos pierden su efecto. Esta situación lleva a confundir la opción religiosa y/o espiritual con la adopción de normatividades en las que el sujeto puede llegar a vivir una vida paralela en cuanto al ejercicio de algunos de sus derechos, frente a los dogmatismos y confesionalismos de algunas instituciones religiosas.

Este paralelismo de la vivencia de la vida religiosa y secular, entre muchas otras cosas que en este texto no se abordan, ha originado graves y dolorosas experiencias. También ha nulificado o invisibilizado la capacidad de agencia de los sujetos, así como la posibilidad de mirar

al campo religioso no como un campo homogéneo, sino como un campo en el que las tensiones internas por el poder fisuran y transforman sus propios límites. Y entre estos agentes, la experiencia de participación religioso-política de las mujeres.

¿PUEDE REALIZARSE UNA INVESTIGACIÓN SOBRE LA EXPERIENCIA DE IGUALDAD Y PARTICIPACIÓN DE LAS MUJERES EN EL CAMPO RELIGIOSO, SIN LA MIRADA FEMINISTA?

Probablemente para muchas personas la pregunta anterior no constituye un aspecto relevante para la investigación de temáticas como éstas, pues desde una supuesta neutralidad también es posible describir exhaustivamente y dar cuenta de prácticas religiosas en las que el sujeto de la investigación se convierte en el objeto del estudio, sobre el cual es posible colocar una evaluación diagnóstica, una interpretación sobre su realidad e incluso establecer una generalidad a partir de su expresión individual.

Sin embargo, para quien investiga, los procesos de toma de decisiones y ejercicio de derechos de las mujeres, como parte de su ciudadanía en todos los espacios, no pueden ser estudiados ni abordados si no es desde una teoría y una epistemología feminista que dé cuenta de la propia experiencia del sujeto como transformador del entorno y de sus propios procesos. Para Patricia Castañeda (2013) “el sujeto se construye y reconoce como sujeto, como tal, desde adentro y desde afuera. El poder tiene que estar simultáneamente constituyéndose desde adentro y siendo constituido”. Desde su perspectiva, la epistemología y la metodología feministas reconocen la subjetividad que nos constituye como sujetos, construye nuestras trayectorias y expresa las relaciones de opresión.

Este posicionamiento académico y personal fue lo que dio origen al trabajo, desde el interés inicial por el tema, hasta la construcción teórica, metodológica y de resultados finales. La investigación se realizó a partir de tres propuestas teóricas fundamentales, las cuales posibilitaron 1) la aproximación a la experiencia de las mujeres entrevis-

tadas; 2) el abordaje de un campo cuya diversidad de agentes reales y simbólicos puede resultar por momentos inaccesible, y 3) el análisis sobre la participación, los posicionamientos y las relaciones de poder implícitas y explícitas de una problemática compleja.

Para entender el campo religioso y dentro de él la construcción de la igualdad y la participación de las mujeres desde sus ministerios como un ejercicio de derechos, se construyó una aproximación a partir de tres propuestas teóricas fundamentales:²

1. La teoría de Pierre Bourdieu sobre el campo religioso, que permitió entender su composición y la tensión dentro del mismo en la disputa por el poder y la participación de sus agentes.
2. La teoría feminista sobre igualdad y participación, para lo que se tomaron aspectos clave de las propuestas de Lagarde, Amorós, Fraser, Jelin, Rowlands y León.
3. La teología feminista, con Tamayo, Vélez y Vuola principalmente, para comprender códigos específicos del campo en el que participan las mujeres entrevistadas.

Respecto a la primera, la propuesta de Pierre Bourdieu (2006), desde el inicio de este capítulo se ha utilizado la noción de campo religioso como una forma de delimitar un espacio; más que geográfico, se trata de un espacio social y relacional en el que sus agentes participan y construyen de diferente manera los estilos de relación a partir de las diferentes tensiones por la disputa del poder, el capital y los bienes. Para Bourdieu y Wacquant (2005), el campo religioso es una red o configuración de posiciones que se definen por la distribución del poder. Dentro de este campo sus ocupantes, ya sean agentes o instituciones, estarán en una constante lucha por mantener su posición o por mejorarla, y para eso establecerán límites claros entre quienes son poseedores o no de los bienes dentro del mismo (2005: 150-152).

² Véase Villalobos, 2017.

Esta situación permite establecer un primer diferenciador entre las posiciones de poder que las mujeres y los hombres ocupan dentro del campo religioso; las primeras, son parte de él, pero no integran el grupo de los *especialistas religiosos* (Bourdieu, 2006), ni son poseedoras de los *bienes de salvación* (Bourdieu, 2006), por lo que pueden identificarse como parte del grupo de los *laicos*, es decir, los *desposeídos del capital* (Bourdieu, 2006: 43).

Este escenario respecto a su posición no significa que se encuentran desposeídas de todo recurso, sino que dentro del campo, la disputa por el capital y el poder las coloca en un inicio como un sujeto que debido al género ni siquiera pudo pretender participar de dicha disputa, sino que por el contrario, primero deberá legitimar su pertenencia al espacio desde un cuerpo diferenciado de quien por tradición ha poseído el poder, para después demostrar que tiene las capacidades y herramientas necesarias para participar del juego. Por último, deberá no poseer sino arrebatar parte de los bienes con el uso de sus propios recursos. Es decir, la lucha por el capital no es una disputa entre iguales como diría Amorós (2001), sino entre desiguales, en donde una debe demostrar a otros que puede estar, participar y decidir sin que cada una de estas expresiones le sea necesariamente otorgada.

Esta lucha por el poder dentro del campo que va desde la legitimación de ser parte del espacio, hasta la transformación de éste en sus diferentes niveles, requirió de categorías que permitieran definir a qué nos referimos con igualdad y participación de las mujeres en el ejercicio de sus derechos. Para ello, se mencionan aquí las categorías centrales utilizadas desde la teoría feminista.

Una categoría central para el análisis fue la igualdad, entendida como una construcción que se hace también en la subjetividad y en la diversidad de sus agentes. Una igualdad traducida en las prácticas y el ejercicio de derechos dentro del campo religioso y desde el campo religioso, es decir, no necesaria o exclusivamente de derechos que se valoran desde el mundo secularizado —como cuando hablamos de algunos derechos reproductivos que no son reconocidos por todos dentro del campo religioso—. Esto es importante porque se trata de

aproximarse a las dinámicas y lógicas de relación y poder desde los elementos y códigos propio del campo, no para ser evaluados, sino para ser comprendidos, dado que la transformación también se dará desde esos mismos elementos.

Es pues una igualdad que considera la ausencia de una *democracia genérica* (Lagarde, 1999) como hecho, debido a que la participación social y política de las mujeres se realiza desde la marginalidad y la periferia. Comprende la desigualdad “no solo entendida como la negación de una igualdad manifestada en las diferencias sociales, económicas y políticas, sino también como la marginación, la subordinación y la participación inequitativa de los derechos ciudadanos” (Vélez, 2005, citada en Villalobos, 2017) debido a una valía diferente entre los distintos sujetos.

Para Marcela Lagarde, se requiere del reconocimiento no sólo real, sino también simbólico (1996: 208), tanto en el espacio público como el privado, para visibilizar las opresiones y discriminaciones producto de la desigualdad de género, al mismo tiempo que se hace urgente el *reconocimiento, la representación y la redistribución*³ como elementos de justicia social (Fraser, 2008b), sin olvidar la importancia de recuperar en todos estos procesos la experiencia de empoderamiento y resistencia de las mujeres como sujetos políticos.

Lo anterior no significa que el ejercicio de la igualdad como derecho no existe para las mujeres; para ello podemos consultar un sinnúmero de documentos y tratados nacionales e internacionales en los

³ Entendiendo la *redistribución* como la dimensión económica enraizada en la economía política que pretende una distribución más justa de los recursos y la riqueza y cuya injusticia está asociada con la mala distribución o desigualdad de clase; el *reconocimiento* como la dimensión cultural enraizada en el orden del estatus, que busca recuperar el valor que un individuo, grupo o comunidad tiene debido a una condición o situación identitaria y cuya injusticia corresponde al reconocimiento fallido o menor jerarquía de estatus debido a ello; por último, la *representación* como la dimensión política que remite a la noción de inclusión dentro de la vida social y política desde la propia identidad basada en el supuesto de estar representada legal y políticamente dentro de la comunidad y sociedad a la que se pertenece. Se sustenta en la idea de igualdad de derechos y la aplicación de un marco institucional que la respalde. La injusticia asociada a ella es la representación fallida o carencia de participación política.

que esta noción es considerada. Sin embargo, como menciona Marcela Lagarde (1999), se trata de una ciudadanía mutilada, incompleta o inadecuada. Es la ausencia de una democracia genérica debido a que la participación social y política de las mujeres se ha llevado a cabo desde la marginalidad, desde la periferia, desde los *no lugares* (Marc Augé, citado en Lagarde, 1999: 13). Para esta teórica feminista, el *no lugar* es pretender participar como si estuviésemos dentro, pero en realidad estando fuera (Lagarde, 1999: 13).

Por otro lado, la igualdad y la participación de las mujeres no pueden comprenderse del todo sin un marco de justicia que las sustente. La justicia para Nancy Fraser se traduce en acuerdos sociales que permiten a todos participar como pares en la vida social bajo el principio de igual valor moral, es decir, la justicia de la paridad de participación. Superar la injusticia significa por lo tanto “desmantelar los obstáculos institucionalizados que impiden a algunos participar en un plano de igualdad con los demás, como socios de pleno derecho en la interacción social” (Fraser, 2008b: 117).

Lo anterior resulta relevante pues permite articular la noción de igualdad con la de participación y el derecho de representación dentro del campo religioso. Es decir, el principio de todos los sujetos al que la autora hace referencia implica que todas y todos deberían estar en una posición moral como sujetos de justicia en relación con la estructura, cosa que en el campo religioso dista mucho de ser la realidad concreta y simbólica de las mujeres que lo habitan.

Respecto al poder, categoría imprescindible para el análisis del campo y de los datos, es importante mencionar que no se parte en ningún momento de una lógica en la que las mujeres no poseen ninguna clase de poder. El poder que tienen las mujeres puede identificarse en algunas prácticas y tipos de relación; en muchos casos, aun cuando su control sobre los recursos y la toma de decisiones suele ser limitado, no es sinónimo de desposesión absoluta, sino por el contrario, se hace necesaria la exploración del ejercicio del poder de las mujeres visto como un proceso tanto individual como colectivo, que no sólo

puede identificarse como adverso u opresivo, sino que también contiene elementos agenciales y estructurantes.

El poder, como se verá más adelante, tiene otros matices y prácticas que dejan fuera esta idea de “no tener o no querer”, para mostrar sus variantes en las formas, sus estrategias específicas, sus extensiones y hasta algunas sutilezas.

Para esto se buscó la perspectiva de Jo Rowlands y la reelaboración de Magdalena León (1997), en la que se identifican cuatro tipos diferentes de poder⁴ como posibilidades en la comprensión del proceso de empoderamiento de las mujeres.

Esta propuesta teórica sobre el poder y el empoderamiento permitió identificar relaciones de poder entre las y los sujetos del campo, así como la manera en la que las mujeres se relacionan con el ejercicio del poder que se coloca sobre ellas, pero también el que emerge de ellas y sus procesos comunitarios, de acompañamiento, como una forma de participación, sobrevivencia y transformación.

Por último, la teología feminista. Este aspecto tal vez sea el más ríspido de comprender en el campo académico, pues podría suponer una forma de comprensión que resulta inadecuada o poco pertinente en una investigación sociológica. Sin embargo, si recordamos que este estudio se hace desde una epistemología, teoría y metodología feministas, la comprensión de la experiencia de participación de las mujeres debe considerar sus lenguajes, expresiones, códigos

⁴ 1) El *poder sobre*, es decir, la habilidad de una persona para hacer que otras actúen en contra de sus deseos es una capacidad interpersonal en la toma de decisiones sobre una o un otro. 2) El *poder para*, que se trata de un poder generativo o productivo; aunque puede haber resistencia y manipulación, permite compartir el poder y favorece el apoyo mutuo, abre posibilidades y acciones sin dominación. 3) El *poder con*, que expresa una solución compartida. 4) El *poder desde dentro*, que representa la habilidad para resistir el poder de otros mediante el rechazo a las demandas indeseadas y que ofrece la base para construir a partir del propio sujeto. Incluye el reconocimiento y análisis de los aspectos por medio de los cuales se mantiene y reproduce la subordinación de las mujeres, lo cual se logra en la experiencia. Es el poder que surge del mismo ser y no es dado o regalado.

y todas aquellas formas en que ellas nombran, relatan y significan sus experiencias.

Para las mujeres que componen y participan del campo religioso cristiano, las formas de comprender e interpretar el texto bíblico, las normatividades y prácticas religiosas y eclesiales, sobre todo la vivencia particular e íntima de la espiritualidad desde la diversidad de sus experiencias, son aspectos centrales de la vida, no sólo como un aspecto menor, sino como un centro vital desde donde se expresa la identidad, se establecen los vínculos afectivos, relacionales, laborales, se organiza la vida y las rutinas y se da sentido al mundo.

En la manera de nombrar a la divinidad, de establecer una relación con ella y una forma de interpretar lo que se considera su palabra, se establecen formas de organización del mundo y de la vida, formas de relación y hasta de autonombrarse. No es cosa menor, no se trata de un simple aspecto de identificación, sino de una forma de dar significado a sí mismas y a las otredades, incluidas en éstas las terrenales y las divinas, todas ellas como integrantes de un mismo campo de relación y poder.

Esto fue lo que me llevó a integrar a la teología feminista como una parte del marco referencial que permitiría entender la experiencia desde el propio sujeto que la vive. La teología feminista también ha sido parte de un proceso de comprensión y transformación desde el propio campo religioso que ha llevado a las mujeres a interpretar sus propias experiencias religiosas y de fe. A partir de ello, en muchos casos resultó más fácil aceptar la vinculación con la propuesta feminista desde sus diferentes movimientos. La teología feminista ha recuperado y reivindicado el papel de las mujeres en la historia del cristianismo, sus saberes y sus prácticas, algunas veces desde el nombramiento y la reivindicación, otras desde alternativas comunitarias y saberes personales, aspectos que deben recuperarse en el proceso de las mujeres entrevistadas.

Las luchas y movimientos de resistencia y agencia tienen diferentes manifestaciones de acuerdo con el campo social al que pertenecen; los códigos, las relaciones, las estructuras y las necesidades de

construir situaciones de igualdad para las mujeres, varían también de acuerdo con las diferentes posiciones que ellas ocupan dentro de éstos. Lo que para algunas mujeres son derechos ganados en un espacio o en otro campo social, son horizontes lejanos para muchas otras, pues existen fuerzas de oposición y poder también diferentes que proveen de ciertas particularidades al campo al que pertenecen y desde el cual se configuran.

Tal es el caso del campo religioso, donde las mujeres no pueden ejercer algunos de los derechos ganados en el mundo secular en el que ellas también viven, pues parece que, de manera disociada, los derechos ganados para la ciudadanía de las mujeres no operan ni es posible ejercerlos en el campo religioso. Las luchas de resistencia y construcción de igualdad adquieren otro carácter cuando muchos de los argumentos que se oponen a su participación, reconocimiento y representación, se mezclan tan íntimamente con la fe o con los supuestos de un mundo divino que se ha construido a imagen y semejanza de lo masculino, desde un modelo cuyas relaciones también están cimentadas en la desigualdad y la subordinación.

Dentro del campo religioso, la lucha por los derechos se mezcla con interpretaciones de fe y de orden divino que no necesariamente obedecen a los mismos criterios del mundo secular, bajo los cuales las nuevas proposiciones son negadas, fracturadas y, en la mayoría de los casos, atacadas bajo argumentos que no se dirigen hacia el diálogo o a un debate profundo desde la teología sistemática o la hermenéutica, sino solamente se sustentan en una tradición cuya fortaleza radica en una repetición que llega a la naturalización y que refuerza la percepción de que el mundo siempre ha sido así y con ello deja clara la improbabilidad de un cambio (Villalobos, 2017: 54). A partir de la integración de estas teorías fue que se elaboró una propuesta metodológica y se interpretaron los resultados obtenidos.

“¿ESTUDIAS MONJAS?”

Inicio este apartado con la pregunta anterior pues además de haber sido un cuestionamiento recurrente —dentro y fuera del ámbito académico—, cada situación en que eso pasó mostraba, por un lado, el desconocimiento hacia otras tradiciones religiosas y, por el otro, la expresión de una hegemonía católica que ha permeado nuestras nociones acerca de lo que los sujetos hacen dentro de este campo. La participación de las mujeres a través de sus ministerios religiosos tiene diversas formas y manifestaciones, además de situaciones y contextos diferenciados de acuerdo con la denominación religiosa a la que pertenecen, el tipo de congregación de la que son parte y el tipo de ministerio en el que se han desempeñado.

Encontrar a mujeres que participen activamente desde lugares como el púlpito, la academia o el activismo político no resultó fácil del todo. Los tres espacios mencionados no son el lugar común de la participación de las mujeres dentro del campo religioso. Si bien como se dijo antes, ellas conforman y participan activamente dentro de las congregaciones, no lo hacen desde lugares que impliquen una jerarquía o un ejercicio de poder reconocido.

En un primer momento, la investigación tomó como punto de partida para la selección de las participantes a mujeres que tuviesen un liderazgo reconocido públicamente. No obstante, con el desarrollo de la misma, fue evidente que la delimitación no podía estar sujeta sólo a esta categoría como criterio, puesto que, en algunos casos, dentro de este ámbito de estudio, podría confundirse el liderazgo con la participación activa y constante en tareas y actividades destacadas de tipo religioso, como la participación en liturgias, o incluso tomar el lugar de algún pastor o sacerdote durante el servicio religioso, así como la atención a las y los creyentes.

Sin embargo, este tipo de acciones no implicaban una aprobación o legitimación de la importancia del trabajo realizado. Tampoco un reconocimiento personal o institucional sobre el derecho de las mujeres a participar en todos los espacios deseados. Por el contrario, estas

posiciones pronto pusieron de manifiesto una desigualdad otorgada en el valor al trabajo y la participación. Por ello se tomó la decisión de buscar a aquellas mujeres que además de colaborar activamente lo hicieran desde lugares reconocidos y legitimados públicamente, tanto por las congregaciones o instituciones eclesiales como por sus pares, pudiendo o no asumirse como un liderazgo.

Por lo tanto, la investigación no puede considerarse de manera simplista como un trabajo que busca sólo dar cuenta de los procesos de ordenación o consagración de las mujeres dentro de las iglesias, sino que utiliza estos procesos y trayectorias para mostrar las desigualdades y las relaciones de poder en que están implicadas como parte del campo religioso. No desde un lugar de víctimas que correspondería al imaginario religioso de la sumisión, sino como agentes dentro del campo, por lo que intercambian dones y capital religioso al mismo tiempo que su participación contribuye a una configuración diferente dentro del campo.

El contacto con estas mujeres que participan desde un lugar diferente en condición de excepcionalidad, dado su carácter minoritario denominacional y de género, fue posible gracias a la apertura y recepción de la Comunidad Teológica de México (CTM) y las redes de mujeres.

Esta institución y los seminarios que participan en ella, han brindado un espacio que permite y promueve la relación entre denominaciones, el diálogo interreligioso, la unión de perspectivas teológicas diferentes y alternativas (teologías feministas, indígenas, afro, *queer*, decolonial, etcétera), que a su vez contemplan la participación e integración de nuevos sujetos teológicos a este ámbito. Esto ha permitido brindar un espacio propicio para la reflexión teológica formal desde otras posiciones y agentes, como es el caso de las mujeres y su formación, ordenación y colaboración.

La Comunidad Teológica de México ha sido un espacio propicio para la convergencia no sólo de la formación teológica y pastoral con aspectos de carácter social relacionados con el género, los derechos humanos o la justicia social desde los espacios religiosos, sino también un lugar de encuentro entre pastoras, estudiantes y mujeres

que pertenecen a las congregaciones y se acercan por algún evento en particular, lo que favorece cierto tipo de apoyo y conocimiento entre ellas.

Las mujeres que participaron en la investigación, de acuerdo con los criterios establecidos por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2011),⁵ respecto a credo, grupo y denominación religiosa, se organizan de la siguiente manera:

Cuadro 1
Participantes de acuerdo con la denominación religiosa

Credo	Grupo	Denominación	Ministerio
Cristiano	Católico	Católica	Religiosas consagradas
Cristiano	Iglesias históricas	Bautista Luterana Presbiteriana Metodista Ecuménica ⁶	Pastoras ordenadas

Respecto a la selección de participantes y pertenencia a diferentes denominaciones, todas ellas de credo cristiano, cabe hacer la siguiente aclaración: en un país cuya hegemonía religiosa es católica, se tiende a pensar que el equilibrio de la muestra estaría en equiparar el número de mujeres católicas entrevistadas con el número de mujeres de iglesias cristianas históricas también entrevistadas.

⁵ Este documento realiza su clasificación a partir de los siguientes criterios: *religión*, como creencia o preferencia espiritual declarada por la población, sin tener en cuenta si está representada o no por un grupo organizado; *catolicismo*, como doctrina del cristianismo que posee las características de la iglesia de Cristo: unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad, y *cristianismo*, como el sistema de creencias y valores basados en la doctrina de Jesucristo, como hijo de Dios, y la Biblia, como palabra divina.

⁶ No es parte de las iglesias históricas; se considera el ecumenismo como un movimiento de diálogo interreligioso. Aunque la pastora entrevistada pertenece de origen a las iglesias cristianas históricas, ella se autodenomina ecuménica, además de haber sido ordenada en una ceremonia también de carácter ecuménico que se realizó con la participación de pastoras/es de diferentes denominaciones.

Por este motivo, considero pertinente mencionar que la diferencia entre las mujeres entrevistadas no radica en el *credo*, puesto que todas son cristianas.⁷ Por ello comparten una serie de elementos religiosos comunes, pero no así estructurales, pues todas ellas pertenecen a diferentes instituciones eclesiales, lo que queda manifiesto en la denominación religiosa (INEGI, 2015) a la que pertenecen y que se muestra en el cuadro 1.

Además, la otra diferencia entre ellas es que para las mujeres que pertenecen a la denominación católica no existe ninguna posibilidad de acceder a la ordenación pastoral de acuerdo a sus dogmas y normatividades institucionales, por lo que las entrevistadas sólo pueden ejercer un ministerio legitimado a través de la misión o la consagración, mientras que en el caso de las iglesias cristianas históricas, aunque la ordenación pastoral no es un hecho consolidado para todas las iglesias, en algunas de ellas, gracias a características como la libre interpretación de los textos bíblicos y la autonomía de las iglesias locales, ha sido posible que se lleven a cabo algunas ordenaciones de mujeres.

Se realizó un total de 13 entrevistas a profundidad, 11 de ellas con mujeres ordenadas y consagradas, quienes forman el total de la muestra considerada para el análisis de datos en esta investigación. Las entrevistas se realizaron a la primera y única pastora ordenada por la Iglesia Bautista Shalom; a las únicas tres pastoras ordenadas de la Iglesia Presbiteriana Reformada de México —hasta este año—, una de ellas recientemente excomulgada; a dos pastoras de la Iglesia Luterana (es importante mencionar que sólo existen cuatro ordenadas de esta denominación); a una pastora de la Iglesia Metodista que está en proceso de ordenación; a la primera pastora autodenominada

⁷ Dentro del *credo* cristiano, en el documento de Clasificación de Religiones 2010 (INEGI, 2015), se puede encontrar a la Iglesia católica, la Iglesia ortodoxa, las protestantes históricas o reformadas, las pentecostales/evangélicas/cristianas y las bíblicas diferentes de las evangélicas. Como cristianismo se entiende el sistema de creencias y valores basados en la doctrina de Jesucristo, como hijo de Dios, y la Biblia, como palabra divina.

ecuménica ordenada en México, y a tres religiosas católicas consagradas pertenecientes a las congregaciones de las Hermanas Filipenses, Scalabrinianas y Teresita del Niño Jesús.

Las dos entrevistas restantes se realizaron con mujeres de Comunidades Eclesiales de Base que ejercían un ministerio religioso como laicas, sin embargo, a lo largo de la entrevista se encontró que no participaban desde una posición diferente a las que tradicionalmente ocupan las mujeres, sino que, por el contrario, su trabajo era una muestra del papel tradicional de las mujeres dentro de las iglesias como asistentes en servicios y recolectoras de recursos incondicionales. El testimonio de su experiencia religiosa corrobora el lugar que las estructuras jerárquicas, en este caso católicas, dejan a las mujeres.

También se realizó una entrevista a un grupo de mujeres pertenecientes a la Comunidad Cristiana Esperanza, quienes ejercen un ministerio religioso colectivo. Aunque no estaban incluidas en la muestra, se consideró importante conocer su experiencia ministerial. Si bien no es de ordenación o consagración, representa el ejercicio de un liderazgo compartido por mujeres, dirigido también a mujeres con orientaciones sexuales y genéricas diversas.

Con la inmersión en el campo y durante el periodo de entrevistas, surgió la pregunta acerca de la conveniencia de incluir algunas opiniones y posturas desde la mirada de los varones, respecto de la participación de las mujeres dentro del campo religioso explorado. En algunas de las entrevistas realizadas a las mujeres ordenadas, fueron surgiendo los nombres de pastores que habían colaborado de alguna manera con el apoyo a los procesos de ordenación y participación de las mujeres dentro de sus iglesias.

Frente a la posibilidad de obtener una visión desde la mirada de los varones que forman parte de las estructuras oficiales de las iglesias, que además han sido formados y promovidos por estas mismas instituciones, se tomó la decisión de hacer cinco entrevistas más (una por cada iglesia a la que las mujeres pertenecían) dirigidas a varones que fueran sus pares dentro de estas instituciones, es decir, a cinco ministros de culto reconocidos formalmente dentro de sus mismas

iglesias (bautista, católica, luterana, metodista y presbiteriana) que ocuparan algún puesto jerárquico o de reconocimiento.

Las entrevistas con los varones ministros de culto proporcionaron datos relevantes acerca del contexto eclesial, la diferencia en los procesos de ordenación entre mujeres y hombres, la desigualdad en las condiciones laborales de ambos; pero además, mostraron las posiciones alternativas y de apoyo de los varones frente a la participación de las mujeres, sus transgresiones y el costo de éstas dentro del ámbito religioso, poniendo en evidencia la pérdida de algunos privilegios, la obtención de nuevos dividendos y el surgimiento de otras alianzas.

El objetivo era completar una parte del trabajo relacionado con los otros sujetos genéricos e institucionales, pero sin descolocar a las mujeres del centro de la investigación. Por ese motivo las entrevistas realizadas fueron de menor profundidad, duración y número; se consideraron una fase complementaria que abonó al entendimiento y construcción del campo religioso específico de las mujeres.

MIS SUPUESTOS, NO SON LOS SUPUESTOS: EL CAMPO TIENE SU PROPIA LÓGICA

Partir de la metodología feminista como eje para el desarrollo de la investigación, supone entre otras cosas —algunas mencionadas anteriormente—, que se trata de una metodología en la cual, lejos de la falsa intencionalidad de neutralidad y escepticismo, la relación entre los sujetos implicados —tanto los que pertenecen al campo estudiado, como en este caso la investigadora—, supone de manera reflexiva, explícita y crítica ser parte de un tejido de relaciones de poder en el que la interseccionalidad de categorías no sólo está presente, sino que además juega un papel importante en la comprensión de los flujos de información e interpretación de las relaciones estudiadas.

Si bien la investigación se inició con una estrategia metodológica claramente planteada a partir de un diseño de tipo cualitativo exploratorio que contemplaba como ejes principales de análisis la trayec-

toria de vida religiosa, los tipos de participación, el trabajo religioso, el ejercicio del poder y las propias construcciones en los procesos religiosos en busca de su reconocimiento, en mujeres ordenadas y consagradas pertenecientes a iglesias de tradición bautista, católica, luterana, metodista y presbiteriana en México, la manera en la que se construyó la aproximación al campo fue haciendo cada vez más evidente que el conocimiento de éste y su riqueza podrían ser abordados siempre y cuando el diseño metodológico tomara como elementos constitutivos el dinamismo de su construcción y la flexibilidad en el movimiento de las categorías entre el campo religioso y el propósito de la investigación.

En esta construcción se identificaron las categorías centrales de investigación, los espacios relacionales y de participación de las mujeres entrevistadas y las posibles interrogantes que en dicha integración querían ser exploradas. Como grandes temáticas para la exploración y el abordaje del tema se identificaron: las relaciones de género, el espacio real y simbólico, el poder, el trabajo, el uso del tiempo y cuidado, de tal manera que esto pudiese dar cuenta de las categorías centrales de investigación, es decir, igualdad y participación. Ello a partir de tres espacios de participación: el personal familiar, el pastoral y el político social.

El primer hallazgo importante que surge de esta elaboración y que fue un contraste inmediato entre el diseño y la aproximación al campo, fue comprender el dinamismo de la vida religiosa desde dentro y con ello la imposibilidad de catalogar el tiempo del trabajo religioso de las mujeres ordenadas y consagradas, entrevistadas de manera lineal.

Es decir, la vida religiosa de las mujeres ordenadas y consagradas está entretejida con el resto de los otros aspectos de sus vidas y sus espacios. No hay separación de tiempos y la vida personal, familiar, pastoral o consagrada y la política social, son parte de la vida cotidiana y relacional, así como de la concepción de la propia identidad.

Este primer hallazgo mostró que el diseño y los instrumentos de recolección de datos tendrían que contemplar también que desde dentro el campo tiene sus propias lógicas y que éstas no están

sujetas ni ordenadas de acuerdo con lo que la investigación pretende de manera íntegra.

Lo mencionado puede resultar una obviedad del proceso de investigación, al igual que la variabilidad de los significados en las nociones que quien investiga tiene respecto a sus categorías y quienes son entrevistadas tienen respecto de las mismas. Es por ello, que el segundo hallazgo relevante fue no olvidar que tanto las categorías centrales como las grandes temáticas tienen un significado específico y diferente para quien investiga y para quienes son investigadas, de acuerdo con el campo explorado. Como ejemplo está la categoría de igualdad, en la que la diferencia entre las concepciones teóricas y las surgidas del propio campo resultan diferentes:

No sé si me guste la palabra igualdad porque a veces siento que disuelve las diferencias y no me gusta porque también las diferencias son bonitas, pero me gusta más al pensar en estas cuestiones, equilibrio ¿no?, me gusta más pensar en la participación conjunta de hombres y de mujeres, en las que pues hay diferencias que sí impiden que podamos trabajar, en que prioricen a veces algunas cosas y en el que se prioricen en otro momento otras ¿no? Creo que en lugar de hablar de igualdad hablaría de equilibrio (pastora luterana).

Se hace mención de ello, pues considero que hablar de esto como parte del proceso de investigación y de manera específica como aspectos centrales de la construcción metodológica y la interpretación de los datos, son aspectos que hay que destacar, pues apoyan la idea de que una investigación que profundiza no es aquella donde se corrobora lo esperado, sino aquella donde se problematiza el propio proceso de investigar.

AL IGUAL QUE LOS VARONES Y SIN SERLO, TAMBIÉN FUERON LLAMADAS

Ser llamado o llamada a servir a través de un ministerio religioso dentro de este campo posee en su reconocimiento diferencias sig-

nificativas surgidas desde el género —al igual que desde la clase y la etnia— que han modificado los caminos de quienes buscan este tipo de servicio para su consecución.

Sin embargo, aunque resulte extraño, este aspecto que pudiera parecer tan subjetivo, por tratarse de algo que ocurre en la intimidad del sujeto y de cuya existencia sólo puede dar cuenta él mismo en su encuentro con la divinidad, al momento de ser socializado se enfrenta con un aparato cultural, religioso, eclesial y normativo que decidirá institucionalmente en algunos casos y simbólicamente en otros, quién puede y quién no puede acceder al ministerio después de “haber sido llamado”.

Este aparato complejo colocará sospechas sobre el llamamiento de tipo teológico, pastoral, eclesial y religioso para saber si la persona en cuestión puede acceder a cierto tipo de ministerio a la par de los cuestionamientos antes mencionados. Igualmente, colocará sospechas sobre el sexo, el género, la orientación sexual, la edad y la etnia —entre muchas otras categorías— para determinar si es viable su ejercicio ministerial de acuerdo con la institución a la que se pertenece, o bien qué tipo de ministerio se puede ocupar.

Respecto al llamado y el ministerio de las mujeres entrevistadas, en la mayoría de los casos, quienes pertenecen a iglesias cristianas históricas mencionan haber identificado desde muy jóvenes su vocación religiosa. Sin embargo, en casi todas ellas la idea de ser pastoras no estaba claramente definida debido a que en un inicio eso no se concebía como un lugar al que pudieran tener acceso las mujeres. Estas extensiones del trabajo pastoral que no incluían el reconocimiento ni la ordenación, en la mayoría de los casos se dieron a través de la relación de parentesco con un varón.

La esposa del pastor es una de las extensiones del capital religioso del pastor varón, pero en la mayoría de los casos, esta extensión del capital religioso no sólo incluye a las mujeres como esposas sino a toda la familia, formando así *familias pastorales* en las que sus integrantes adquieren responsabilidades que contribuyen al mantenimiento del

pastorado del varón que ha sido designado responsable de esa comunidad religiosa.

La conciencia de la importancia que tiene el reconocimiento de una vocación fue surgiendo posteriormente, ya sea como parte de un *proceso* personal de cuestionamientos, fruto de las injusticias vividas personalmente, o bien como parte del resultado de la vivencia formativa en un mundo secularizado que las acerca a otras experiencias, en algunos casos de tipo educativo y en otros de tipo político.

El techo de cristal, en el caso de las pastoras ordenadas, se hace visible a través de sus narraciones en las tensiones existentes al aceptar el ofrecimiento de la ordenación. Tal como menciona Burin (2008) en su investigación, no siempre las mujeres se dan cuenta de la existencia de esta superficie invisible, pero probablemente en el caso de las entrevistadas está estrechamente relacionada con las dudas sobre el ser o no ordenada; la sorpresa de ser elegida por autoridades eclesiales; la justificación interminable sobre los motivos “válidos moralmente” para aceptar el puesto, o la sensación de insuficiencia laboral, que las lleva a tratar de demostrar constantemente que pueden con el doble estándar de trabajo (Villalobos, 2017: 145).

En el caso de las mujeres consagradas que optaron por la vida religiosa, su elección se presenta como una decisión personal desde un inicio y no como una herencia o un ofrecimiento. Se interpreta como una opción que tiene que ver con un trabajo para el equilibrio de injusticias sociales o con vivir una vida lejos de los mandatos sociales tradicionales esperados para las mujeres como la maternidad. Sin embargo, existen otros motivos como la vivencia de los votos, un precepto que surge desde fuera y que debe ser cumplido para pertenecer, por lo que implica la pérdida de autonomía económica, la pérdida de autonomía para la toma de decisiones y la pérdida de autonomía sobre el propio cuerpo.

El techo de cristal en el caso de las religiosas católicas, es una estructura de concreto establecida formalmente por la estructura eclesial que no permite excepciones; la ordenación no es

una opción y aparentemente tampoco una aspiración necesaria para las entrevistadas.

Respecto al tipo ordenación y al ministerio ejercidos desde el pastorado o la consagración, es importante señalar que no se trató en ninguna de las trayectorias establecidas con anterioridad como en el caso de muchos varones a los que se les forma desde jóvenes para que cumplan una función pastoral o de los cuales se espera que después de concluir sus estudios asuman el cargo. En el caso de las mujeres la opción por el pastorado es una irrupción en la dinámica lineal de lo esperado dentro de muchas de sus instituciones. En el caso de México, el camino hacia el pastorado para las mujeres nunca ha sido un fin en sí mismo, por el contrario, se ha tratado de casos minoritarios, de excepciones, resignaciones ante la falta de argumentos para impedirlo y, en varias ocasiones, de la esperanza de que, a través de un proceso largo y lleno de obstáculos, el cansancio las hiciera desistir de sus propósitos.

Uno de los aspectos centrales de la búsqueda por la legitimidad de los ministerios para las mujeres se encuentra en las líneas ideológicas y teológicas que permean el trabajo pastoral de las mujeres entrevistadas, que pueden ubicarse bajo la influencia de las teologías de la liberación y las teologías feministas, hecho que puede constatarse en sus narraciones, sus posturas político-religiosas desde un discurso de liberación y, sobre todo, en el tipo de participación que tienen al interior y fuera de sus comunidades de fe.

De acuerdo con lo observado y resultado de las entrevistas, se pueden distinguir los siguientes tipos de ordenaciones:

Institucionales

- a. Institucional-eclesial: cuando la ordenación tiene sustento institucional. Aquella en la que, de acuerdo con sus documentos constitutivos, las mujeres pueden ser ordenadas pastoras y regirse de acuerdo con todas las normatividades y requisitos igual que cualquier varón que solicite el cargo, lo que

en teoría también les daría derecho a cada uno de los beneficios y responsabilidades del pastorado.

- b. Institucional-reestructurada: son aquellas ordenaciones cuyo carácter no sólo está basado en una visión del derecho de las mujeres a participar, sino también como una postura política al interior de la Iglesia, que sirve como elemento de ruptura y desmarque de las posturas más conservadoras dentro de la estructura eclesial, pero también de las autoridades eclesiales de la misma, para la constitución de una nueva asociación religiosa que se caracteriza por mantener la tradición en la confesión religiosa. Es decir, no surge como una nueva iglesia, sino como una nueva asociación religiosa de la misma denominación, en la que se mantienen algunos procedimientos y normatividades, pero con una mayor apertura o un carácter más progresista en algunos de sus postulados.

Indisciplinadas del sistema

- a. Congregacionales: la ordenación se llevó a cabo mediante un proceso de involucramiento y preparación de las y los miembros de la congregación religiosa que culminó con una ceremonia de ordenación. Este procedimiento estuvo basado en el argumento de la autonomía de las iglesias locales y el tipo de gobierno congregacional para establecer sus propios lineamientos.
- b. Las otras construcciones: la ordenación de carácter ecuménico, es decir, aquella basada en la participación y el diálogo inter-religioso es única en su tipo en México. Se trata de una nueva construcción que no es privativa de una iglesia, sino promovida por una comunidad conformada por pastores y congregantes que promovieron este encuentro de denominaciones religiosas a través de la ordenación de una mujer que se autodenomina pastora ecuménica en una ceremonia de iguales características.

LA FORMACIÓN ACADÉMICA, ASPECTO CENTRAL PARA LA INTERPRETACIÓN Y EL POSICIONAMIENTO

Un aspecto fundamental en la consecución y el tipo de pastores o ministerios que se ejercen es la formación académica de las entrevistadas. Ésta marcó una diferencia en la posición que asumen dentro del campo, al igual que el trabajo social y/o político con el que se han vinculado. Los altos grados alcanzados en cuanto a educación teológica y/o académica en otras disciplinas de conocimiento, conjugado con una visión teológica de liberación, les han permitido legitimar su posición dentro del campo con argumentos teológicos y seculares que fortalecen y reivindican su participación.

La posibilidad de tener acceso a una educación en el mundo secular y/o el acceso a una formación teológica, permitió a las entrevistadas realizar lecturas de los textos bíblicos y teológicos desde construcciones hermenéuticas diferentes. En algunos casos se trata de lecturas que apoyan la participación de las mujeres desde un aspecto reivindicativo, en otros, desde nuevas construcciones teológicas y algunas más con posturas teológicas de carácter político. Estos aspectos serán abordados más adelante en el apartado correspondiente a la propia construcción y sus visiones teológicas

Entre la vocación de servicio y el trabajo pastoral, la diferencia es la remuneración

Tal vez el primer punto de reflexión al que nos enfrentamos cuando hablamos de los ministerios religiosos es pensar si esta actividad —además de las consideraciones de relevancia que puede tener para el funcionamiento de las congregaciones— puede ser considerada también como un trabajo, o si sólo se trata de una labor desempeñada en un espacio determinado de manera voluntaria, cuyas características asociadas al servicio y la vocación la sitúan únicamente como algún tipo de actividad altruista y/o desinteresada. En caso de que se reconozca como un tipo de trabajo, ¿cómo ubicarlo cuando

parte del intercambio en el servicio y en lo que se obtiene de éste? Es parte de un intercambio tan subjetivo que puede incluso contener elementos simbólicos que difícilmente son aprehensibles.

En la investigación se hace uso del término trabajo y no servicio o labor, para hacer la distinción de que se trata de una actividad que está determinada por un tiempo, con funciones establecidas y que origina un producto de dicha actividad de tipo social y/o económico que permite algún intercambio de bienes.

Asimismo, se entiende como trabajo pastoral o ministerial religioso el acompañamiento a los integrantes de las congregaciones o a grupos específicos como parte de las funciones que conciernen a su ministerio religioso, en el que desempeñan funciones de preparación y celebración de cultos y liturgias, apoyo, contención y acompañamiento emocional, visitas, búsqueda y facilitación de recursos para otros, educación, formación y evangelización, administración y cuidado de los recursos de la Iglesia y en algunos casos también el trabajo específicamente político-social a través del vínculo con otras instituciones.

El reconocimiento, la legitimidad y la remuneración hacia el trabajo, así como las condiciones en que lo llevan a cabo, ponen de manifiesto la disparidad existente tanto con los varones que ocupan los mismos puestos, como entre las mujeres de acuerdo con la denominación a la que pertenecen y su relación con la clase, la formación académica y su estatus.

Me he dado cuenta de que careces de muchas cosas y que son carencias que en las instituciones en que tú trabajas, pues, de alguna manera las avalan, permiten. Es complicado y es doloroso también porque no están esos espacios. Por ejemplo, en el espacio donde yo trabajo el sueldo, que no es un sueldo suficiente, el que yo no tenga servicio social, que no esté creando ningún tipo de antigüedad, todo ese tipo de cosas, el que yo no reciba un aguinaldo al final del año, esas cosas (pastora luterana).

Dentro del campo religioso, el trabajo pastoral de las mujeres, ya sea desde los ministerios ordenados como en las religiosas consagradas, en la mayoría de los casos no cuentan con la misma remuneración que la de sus pares varones, ni es uniforme entre las mujeres de las denominaciones estudiadas. El trabajo religioso de las mujeres es también considerado secundario o complementario, pues el centro de sus vidas es la relación interpersonal con las y los otros desde el cuidado y el afecto; tiene un valor religioso inferior y también se desconoce el valor económico de éste. Una muestra de ello es la desigualdad en los salarios, la dificultad de las entrevistadas para contabilizar el número de horas trabajadas y la remuneración que sería justa por el producto de su trabajo.

La percepción del trabajo como una extensión de la vida misma no sólo crea fronteras difusas en el tiempo destinado al mismo, sino que las actividades realizadas y los espacios en que se llevan a cabo se mezclan de igual manera. Sólo en aquellas narraciones donde además del trabajo pastoral se tiene otro trabajo, ya sea secular o en alguna otra institución o asociación, es posible encontrar una separación de espacios físicos e incluso emocionales más clara.

El trabajo de atención y cuidado de esta familia *congregacional superextensa* es parte del capital religioso con el que se juega dentro del campo; es un capital que se espera de las mujeres de manera general y sin excepción en el ámbito religioso, en el que además se otorga un valor mayor cuando se une a la idea mariana de sacrificio y, por lo tanto, también se convierte en el capital que permite o mantiene cierta legitimación, aun cuando la labor desempeñada, como en los casos estudiados, se desarrolló desde una posición jerárquica o dentro de cierta estructura de poder, aunque como en algunos de estos casos sólo haya sido de tipo moral.

El trabajo realizado nuevamente queda dentro del espacio de cuidado, que ubica cualquier otra actividad con el rango de complementaria, por lo que esta actividad de cuidado y acompañamiento en disposición incondicional no es vista como un trabajo que deba ser reconocido o por el cual se deba obtener una remuneración justa, dos

condiciones que, a su vez, como nos propone Fraser (2008a), afectan directamente en la representatividad de las mujeres.

El trabajo entonces es parte del servicio religioso que se presta por cuidado, amor y vocación y por el cual puede obtenerse un “apoyo económico significativo o solidario” que cumple una doble función: por un lado, mantiene la legitimidad de la prestación de un servicio amoroso desinteresado y, por otro, contribuye al reforzamiento del imaginario en el que el trabajo de las mujeres es por amor —religioso y casi materno—, es complementario y no requiere de reconocimiento o del uso del poder.

“YO NO QUIERO EL PODER”

El poder es visto dentro de este espacio como algo frente a lo que hay que resistirse si se quiere construir algo diferente. Probablemente parte de esto esté relacionado con la condición que dentro del campo establece la sujeción de las mujeres a un sinnúmero de mandatos que cuestionan fuertemente su libertad para decidir y participar, pero también porque la pobreza y la humildad son parte del capital simbólico que otorga legitimidad en los discursos y algunas prácticas —no para todos—. Tal vez debido a las condiciones antes mencionadas es que se rehúye el uso del poder —identificado como *poder sobre* (León, 1997)— como algo que hay que evitar; se busca reconocer la diferencia, se insiste en el consenso y en que el acuerdo sea colectivo, todo es puesto a consideración y hay una insistencia en el discurso de la sororidad aun cuando no siempre corresponda a una práctica religiosa y/o política cotidiana.

Las mujeres son sujetas a un “poder sobre” (León, 1997) de manera constante dentro de este espacio. En buena medida es este tipo de poder al que se enfrentan o en el que buscan las fisuras para permanecer. Aunque el poder jerárquico y desigual es parte de la estructura de ordenamiento institucional —incluso al ser objeto de una divinidad patriarcalizada—, ellas logran mediar en muchas ocasiones a través del poder que proviene de la “especialización de

deberes" (Lagarde, 1990), es decir, cuando los deberes de ser-para-otros, de atención de necesidades de forma incondicional, de despersonalización como muestra de amor y todas aquellas actividades de cuidado y servicio que se realizan en los espacios familiares y domésticos del espacio privado, son extendidos a una familia *superextensa* de creyentes con los que se establece una relación de maternaje extendido; o bien, cuando logran —al menos en ciertos aspectos— afirmarse y satisfacer necesidades propias que trascienden a los demás (Lagarde, 1990).

Tal es el caso cuando construyen un espacio propio y ejercen su derecho a la participación asumiéndose como sujetos de poder dentro del campo. Todo lo anterior no entendido como aspectos excluyentes, sino como aspectos que coexisten en el campo y poderes que se ejercen dependiendo de las situaciones y contextos específicos que les son presentados, en los que a veces las mujeres se resisten al poder, y otros, en los que se suman a él.

Es por eso que considero que el límite del campo religioso propio de las mujeres se encuentra en la *moderación* entre la obediencia y la libertad. Se puede transgredir y ser relativamente independiente para decidir, siempre y cuando se mantengan ciertas características valoradas dentro del campo que permitan la contención y que las fisuras no se transformen en rupturas. Los efectos del campo cesan cuando se acaba la obediencia —si es que esto pudiese ser posible tanto a nivel concreto como simbólico— o cuando se ejerce la libertad religiosa para construir un lugar propio, dado que con ello, tanto las instituciones como sus normatividades son factibles de ser relativizadas.

Las mujeres juegan con las reglas institucionalizadas del campo como forma de asirse a la estructura, aunque en ocasiones la posición de poder desempeñada sea la tradicionalmente ocupada por los varones —que puede contener ciertas variantes y construcciones propias—. Su posicionamiento, estatus, jerarquía y sobrevivencia en el campo, también dependen de la calidad de sus relaciones genéricas, para lo cual existe un doble desafío relacional. Frente a los varo-

nes, las alianzas para la conciliación se construyen desde un lugar de poder ubicado ya sea en una posición *desde abajo*, o bien, en algunos casos, en una de igualdad. Frente a las mujeres, las alianzas para la conciliación se establecen desde un lugar de poder ubicado en la indiferenciación de la especificidad y la complicidad que aparentemente no busca ningún ejercicio del poder.

LAS TRANSFORMACIONES DEL CAMPO EMERGEN DESDE EL PROPIO CAMPO

IncurSIONAR en un espacio que por tradición religiosa ha sido ocupado por los varones, requiere deconstruir los propios supuestos religiosos, transmitidos generación tras generación tanto por los sujetos religiosos como por sus instituciones, acerca del lugar que ocupan las mujeres dentro de estas estructuras.

La fe se experimenta en el cuerpo y desde el cuerpo. La experiencia de la fe puede ser opresora o liberadora, dependiendo de qué visión teológica permea el discurso, a partir de la práctica y la experiencia personal e íntima, pero también de su expresión social e institucional. Las teologías de la liberación han buscado la recuperación de los sujetos que viven algún tipo de vulnerabilidad económica o social, y en mayor o menor medida han colocado el acento de la visión teológica en una posición reivindicativa y, en algunos casos, hasta política de las y los sujetos religiosos que tienen por centro.

En el caso de las teologías de las mujeres y las teologías feministas, han sido las mujeres las autoras, productoras, intérpretes y participantes de su construcción. Han sido encargadas de colocar y colocarse en el centro de los textos bíblicos y en su praxis. Esto ha requerido de múltiples estrategias: algunas de ellas se concentran en la mención y recuperación del papel de las mujeres en los textos bíblicos, otras en la reinterpretación de los textos bíblicos y documentos religiosos, otras más en la elaboración de nuevas metodologías para producir e interpretar y unas pocas en la creación de nuevos supuestos teológicos.

En los espacios religiosos de mujeres que fueron visitados durante el trabajo de campo (instituciones de educación teológica y religiosa, encuentros ecuménicos y diversas ceremonias religiosas) y en los encuentros de teólogas feministas, se distinguen dos formas teológicas predominantes: las de una visión teológica femenina y las de la teología feminista, ambas con puntos de encuentro y diálogo que constantemente se mixturán e incluso llegan a confundirse.

a) Las visiones *teológicas femeninas* son visiones teológicas desde las mujeres cuyo centro de reflexión también son las mismas mujeres, en las que claramente puede identificarse un objetivo reivindicativo de corte esencialista. En ellas la maternidad, el vínculo con la tierra, el valor de la sangre menstrual, la conexión con la naturaleza, la concepción del poder como algo negativo y opresor que es necesario evitar y la sororidad también interpretada o practicada como un tipo de consenso en que se busca el acuerdo y se evitan jerarquías, entre muchas otras visiones que se conjuntan, son algunas de las características que se hacen presentes en estas visiones religiosas, litúrgicas, discursivas y relacionales.

El discurso religioso y ritual de estas visiones teológicas destaca el papel de las mujeres como dadoras de vida, como seres en conexión con la tierra y con la naturaleza, con la fortaleza y la sensibilidad, que buscan la justicia para las y los otros que han sido vulnerados y vulneradas o que necesitan de aliento. Son teologías liberadoras con una fuerte identificación en la teología de la liberación latinoamericana, que tiene al pobre como sujeto teológico y que recupera la experiencia femenina de naturaleza y creación como centro de fortaleza dadora.

b) La otra visión teológica identificada en el trabajo que las mujeres realizan en estos espacios, es la proveniente de *la teología feminista*. Ésta supone un conocimiento mayor de la teología de las mujeres y de la teología feminista y en algunos casos también sobre el feminismo académico y/o militante, entendiendo que se trata de dos apuestas teóricas y participativas diferentes que tienen puntos de partida, objetos de estudio y agentes también diferentes. La teología feminista

busca reivindicar el papel de las mujeres en el campo religioso desde su experiencia religiosa y espiritual o de fe a través de su propio testimonio y su propia producción teológica, lo que no necesariamente implica un posicionamiento político directamente asumido públicamente en otros espacios, mientras que la segunda, el feminismo académico-militante, es un posicionamiento teórico y político asumido que puede ceñirse a diversas disciplinas del conocimiento, además de que puede o no tener una expresión pública a través de la participación social y/o ciudadana.

Se trata de una teología feminista, no de un feminismo teológico, es decir, la dirección se establece en el origen teológico de las reflexiones, lo que da como resultado una postura al interior del campo religioso que coloca el acento en la vida, situación, experiencia y participación de las mujeres dentro de este campo de una manera más conciliatoria, que logra causar fracturas y con ello la injerencia de nuevos posicionamientos por parte de ellas en este sistema de relaciones, sin ocasionar rupturas que resulten irreconciliables.

Asimismo, se identifican tres tipos de argumentos:

- a. Reivindicativos: recuperan el papel de las mujeres en el texto bíblico y/o en su conocimiento práctico religioso respecto de su participación. Contienen elementos de la historia personal que dan sustento desde una experiencia de fe que, unida a la recuperación o reinterpretación del lugar de las mujeres en las comunidades religiosas y eclesiales, legitima su propia participación.

El amor que Jesucristo ofrece es ese amor inclusivo, es ese amor de equidad, es ese amor que me invita a participar, así como se le invita a participar al adolescente, al joven, al niño, porque también esas categorías en nuestras iglesias [se olvidan], no sólo las mujeres.

Yo me siento en esa participación, porque el Evangelio me abre las puertas, me da esa apertura para decir: tú entras también, no tienes por qué no hacerlo. En algún momento en mi adolescencia, en la

Iglesia metodista, sí me sentí así, como que ¡tú no eh!, *tú no puedes trabajar, yo misma me decía: yo no tengo [...] yo no soy digna* (pastora metodista).

- b. De reinterpretación teológica y hermenéutica: reelaboración a partir del conocimiento teológico exegético y hermenéutico de los textos bíblicos y de los textos religiosos. Este tipo de argumentación no sólo reivindica la postura de las mujeres, sino que también les otorga un posicionamiento más fortalecido dentro del campo que permite, incluso, cuestionar algunas posiciones de corte tradicionalista haciendo uso de las mismas herramientas interpretativas.

El argumento teológico es que hay una vocación, una vocación que Dios hace, la vocación es eso, “el llamado” de Dios, no “el llamado” del ser humano, entonces ahí sí nadie tiene por qué objetar tu “llamamiento” porque viene de Dios [y] es irrevocable. El llamamiento de Dios, los dones y los carismas que Dios da, no tienen género. El discipulado de Jesús, o sea cuando Jesús dice “vayan y proclamen mi palabra hasta el fin del mundo”, no están solamente los doce discípulos varones ahí, está la comunidad de discípulos donde había hombres y mujeres. Por eso me interesó mucho empezar a estudiar, [...] Jesús siempre estuvo con discípulas y discípulos. Que la lectura bíblica y los textos bíblicos los escriben los hombres ¡bueno! Que solamente había hombres. Creo que ya es un argumento muy rebasado (pastora bautista).

- c. De reelaboración teológica y/o hermenéutica, contextual y política: rehace una reinterpretación a partir del texto bíblico y del conocimiento teológico exegético y hermenéutico y esta reinterpretación se vincula con un posicionamiento personal y político que fusiona la visión teológica con el trabajo religioso desempeñado.

Hay [un pasaje de la biblia donde] una mujer tiene un sangrado muy fuerte y Jesús camina y dice:

—¿Quién me tocó?

— No seas payaso, te está apretando todo el mundo. ¿Cómo que quién me tocó?

—Sí, alguien, alguien me tocó. Salió una fuerza de mí.

Entonces la mujer dice: “fui yo”.

Me gustó mucho, porque no son las condiciones para curarla a ella, él va de paso, él va a curar a otra niña y va con una autoridad de Iglesia, que su hija está casi muerta, entonces ella le arrebató el milagro. Yo digo que sí hay condiciones que no se dan para nosotras mujeres en cualquier acción en que estemos, pues a veces hay que arrebatarlo, decir “pues sí, aquí estoy”. Yo lo agarré para esto, para lo otro, porque en eso se me va la vida, porque no estoy dispuesta a perder este proyecto, esta salud o esta vida, ya le luché mucho. Ahí se hablaba de no sé cuántos años de sangrado, de perder todo, de no poder entrar al templo, porque pues era impura, el tener una enfermedad y a lo mejor haber invertido en curanderos o en médicos, quién sabe, dijo: “yo no voy a perder”. Entonces yo creo que así muchas mujeres tenemos que arrebatar espacios, experiencias, hasta personas queridas, de decir “pues yo digo que me lo merezco”. Entonces él [Jesús] no le dice: “regrésame la energía” o “haz una solicitud”, no, le dice “qué bueno, adelante” (religiosa consagrada).

ESPACIO LÍMBICO, EL ESPACIO DE INDIFERENCIACIÓN

El ejercicio de derechos y el acceso a una justicia de *distribución, reconocimiento y representación* (Fraser, 2008b) para las mujeres en este campo, ha sido parte de un espacio que llamo límbico, es decir, ha quedado dentro de un espacio de salvaguarda y contención en el que no existen directrices claras para su ejercicio y reconocimiento desde una visión de igualdad de derechos. Un espacio donde cabe todo aquello que no tiene una explicación consistente sobre la capacidad y el derecho de las mujeres para tener acceso a los puestos de

poder y toma de decisiones. Donde las mujeres quedan en un estado de suspensión entre el ejercicio público y secular de sus derechos frente al difuso espacio religioso-ecclesial-espiritual que idealiza figuras femeninas que no existen y niega la presencia agencial de las mujeres concretas que lo componen. Un espacio de *suave contención* —haciendo referencia a la suave violencia de la que habla Bourdieu⁸ (2009) que cuenta con el apoyo de las y los subordinados—, donde los papeles tradicionales del cuidado y del ser —para— otros se extienden con el refuerzo de las imágenes religiosas, “como pacífica morada de las almas cándidas que son felices” (Vidal, 2004). Todo ello bajo una idea de justicia en cuyo sustento coexisten tanto la interpretación de lo divino como la continuidad de su repetición, teniendo como resultado la naturalización de la estructura y la legitimación de la desigualdad desde un poder divino que resulta irrefutable, ya sea por miedo al castigo o simplemente porque se considera algo que ya está dado.

En este espacio límbico no hay reconocimiento sobre la importancia de la presencia de las mujeres. Es el espacio sobrante entre aquello que sí está claramente definido, el espacio de tránsito, por lo tanto, el costo asumido por la diferencia entre el ejercicio de derechos en la vida pública y la mutilación de algunos de ellos en su paso hacia la vida religiosa, o bien el lugar donde las mujeres deben permanecer en una situación ambigua e indefinida: por un lado, algunas acceden a ciertas formas de poder pero, por otro, la recompensa por este poder no les puede ser otorgada, lo que delata la falta de igualdad en este espacio y el valor que ellas representan debido al género.

Salir de este espacio de suspensión indeterminada significa transgredir, exigir que derechos fundamentales como el derecho a decidir sobre el propio cuerpo, la participación y la toma de decisiones, sean

⁸ “La violencia simbólica, violencia suave, invisible, desconocida en cuanto tal, elegida tanto como sufrida, la de la confianza, la de la obligación, la fidelidad personal, la hospitalidad, el don, la deuda, el reconocimiento, la piedad, la de todas las virtudes, en una palabra, honradas por la moral del honor” (Bourdieu, 2009: 205).

reconocidos en un espacio al que de manera tradicional no han pertenecido. Implica dejar un estado de suspensión o contención, para exigir un espacio propio que puede llevarlas a algún tipo de cielo, infierno o purgatorio, en el que se premie, se castigue o se adquiera una deuda en busca de perdón pero que, cualquiera que sea el espacio hacia el que se dirijan en esta salida, significará la visibilización y una entrada directa al campo de juego.

EL ESPACIO INTERSTICIAL

Tal vez la parte más importante del trabajo que han realizado y realizan las mujeres en los ámbitos eclesiales, pueda ser comprendida si la pensamos como un trabajo que se realiza en el espacio intersticial, es decir, el trabajo que se lleva a cabo en los espacios más pequeños y en cada uno de los recovecos de este campo.

No se trata de un trabajo menor, pues gran parte de la funcionalidad de las iglesias y las comunidades de fe depende de este tipo de trabajo. Se trata de un trabajo vital para la sobrevivencia de las instituciones eclesiales, en el que las mujeres no participan como dueñas del capital religioso —ya sea de tipo *especialista teológico*, *especialista institucional-jerárquico* o *especialista administrador-de-los-bienes*—, pero sí como encargadas de llevar a cabo funciones de sostenibilidad que a su vez posibilitan el mantenimiento y la continuidad de la estructura que administra dicho capital.

Su trabajo es visto como algo sencillo o incluso irrelevante —en el sentido de que cualquiera puede hacerlo—, que no puede ser reconocido como central, al considerarse parte de la extensión del trabajo de los afectos y los cuidados que las mujeres pueden proveer *casi por instinto* hacia otras y otros. Tomar la palabra es salir de este espacio para colocarse en los espacios nucleares, en los que se disputa el poder y se toman las decisiones.

A MANERA DE CONCLUSIONES

El valor que adquieren las trayectorias pastorales y religiosas de las mujeres entrevistadas no está por sí solo en el acceso a la ordenación, en el número de mujeres ordenadas o en el número de religiosas consagradas que realizan trabajos político-sociales, lo que ya de por sí es un valor en sí mismo, sino también en el significado que estos movimientos tienen en el equilibrio y configuración del campo religioso al que pertenecen.

Sus trayectorias, el trabajo que realizan y las construcciones que hacen a partir de sus propias experiencias religiosas, ya sea con su presencia y/o con la formalización de sus cargos, significa que han modificado la permeabilidad de las membranas que dan contención a la estructura institucional-ecclesial. Traspasar dichas membranas o fronteras, límbicas e intersticiales, es ya una transgresión por sí misma, pues ya sea con la intención de hacerlo o no, la balanza del poder al interior del campo, tanto en el espacio real como en el simbólico, es irremediamente modificada y es ahí donde existe la posibilidad de ejercer el ministerio desde una identidad, ideología y expresión propias.

BIBLIOGRAFÍA

- Amorós, Celia (2001). *Feminismo: igualdad y diferencia*. México: PUEG.
- Bourdieu, Pierre (2006). "Génesis y estructura del campo religioso". *Relaciones* 27, 108 (otoño): 29-83.
- Bourdieu, Pierre (2009). *El sentido práctico*. México: Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, Pierre, y Loic Wacquant (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- Burin, Mabel (2008). "Las 'fronteras de cristal' en la carrera laboral de las mujeres. Género, subjetividad y globalización". *Anuario de Psicología* 39, 1 (abril): 75-86. Disponible en: <<http://www.raco.cat/index.php/AnuarioPsicologia/article/download/99355/159762>>.
- Castañeda, Patricia (2013). "Taller de investigación: de los márgenes al centro; lecturas críticas en investigación feminista". Dentro del Campo 4 de Procesos Identitarios, Artísticos y Cultura Política en América Latina. Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos. Imparten la Facultad de Filosofía y Letras, la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, el Instituto de Investigaciones Económicas y el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México, agosto-diciembre.
- Fraser, Nancy (2008a). "La justicia social en la era de la política de identidad: redistribución, reconocimiento y participación". *Revista de Trabajo*, 6 (agosto-diciembre): 83-99. Disponible en: <http://www.trabajo.gov.ar/downloads/cegiot/08ago-dic_fraser.pdf>.
- Fraser, Nancy (2008b). *Escalas de justicia*. España: Herder.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) y Secretaría de Gobernación (Segob) (2011). *Panorama de las religiones en México 2010*. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía, Secretaría de Gobernación.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2015). *Clasificación de religiones 2010*. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Disponible en: <http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/702825064983.pdf>.
- Lagarde, Marcela (1990). *Cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: Coordinación de Estudios de Posgrado, Facultad de Filosofía y Letras.
- Lagarde, Marcela (1996). *Género y feminismo: desarrollo humano y democracia*. España: Horas y Horas.

- Lagarde, Marcela (1999). *Claves feministas para liderazgos entrañables*. Managua: Puntos de Encuentro.
- Lagarde, Marcela (2013). "Metodologías feministas para la formación de mujeres lideresas". En *Perspectivas feministas para fortalecer los liderazgos de mujeres jóvenes*, coordinado por Martha Patricia Castañeda. México: UNAM-CEIICH.
- León, Magdalena (1997). "Empoderamiento: relación de las mujeres con el poder". En *Poder y empoderamiento de las mujeres*, coordinado por Magdalena León. Bogotá: Tercer Mundo.
- Vélez, Graciela (2005). "Género y ciudadanía: las mujeres en el proceso de construcción de la ciudadanía". *Espacios Públicos* 9, 17 (febrero): 376-390.
- Vidal, José (2004). "El limbo, felices pero sin Dios". Disponible en: <<http://www.elmundo.es/cronica/2004/470/1098112953.html>> [Consulta: 12 de junio de 2016].
- Villalobos, Sandra (2017). "Las mujeres que tomaron la Palabra: experiencias de igualdad y participación en el campo religioso, desde los ministerios ordenados y consagrados en México". Tesis de doctorado en Ciencias Políticas y Sociales. México: UNAM.



La emergencia del género y la erótica en la espiritualidad ecofeminista latinoamericana

Marilú Rojas Salazar

El presente capítulo tiene como finalidad analizar cómo en la espiritualidad y la teo/alogía¹ ecofeminista latinoamericana la mujer y la ecología son las dos fuerzas integradoras que se constituyen como históricas. Además de recuperar la erótica como un eje heurístico integral de la espiritualidad, el ecofeminismo sugiere la necesidad de construcción de nuevos paradigmas holísticos de justicia y equidad en la relación entre hombres y mujeres, entre los seres humanos y los demás seres de la naturaleza-creación y con la divinidad. A esto también se le ha dado por llamar el final del antropoceno.

Algunos de los paradigmas que se destacarán serán la reconstrucción de una teo/alogía y una espiritualidad panenteísta que parten de la teo/alogía de la creación-encarnación, así como la equidad de la relación entre teo/alogía y espiritualidad y la propuesta de

¹ Naomy Goldenberg utiliza el término teología, pues ella afirma que si podemos referirnos en categorías masculinas a la divinidad como Dios y llamar a su estudio teología, también podemos llamarle Diosa o la divinidad y referirnos a su estudio como teología. Por ello utilizaré este concepto de teología para referirme a Dios como la divinidad y evitar así la absolutización de los conceptos masculinos como Dios o teos. No sólo como un simple cambio de lenguaje, sino para nombrar la experiencia sagrada de las mujeres, situada, fechada y sexuada.

ecojusticia como una fuerza de las mujeres que están estableciendo una red de relaciones más equitativas e incluyentes, haciendo caminos de transformación para hacer realidad otro mundo posible. Se propone la erótica como un elemento integrante fundamental de la espiritualidad ecofeminista, pero también como un elemento epistemológico de subversión que cruza por el cuerpo de las mujeres y de la tierra. De esta manera, se emigra hacia propuestas de espiritualidades encarnadas y sexuadas.

ESPIRITUALIDAD FEMINISTA

El contexto histórico en el que se sitúa la espiritualidad feminista es sin duda una realidad de pobreza e injusticia. Esta realidad se caracteriza por el fenómeno de la globalización. “En un mundo como el nuestro regido por la globo colonización [y el] globo totalitarismo neoliberal, que promueve el desempleo y la exclusión social de millones de personas” (Betto, 2000: 15).

La espiritualidad y experiencia teológica feminista en América Latina no surge de las ideas, sino de la experiencia concreta de la vida cotidiana: “los elementos de la vida cotidiana se mezclan íntimamente en el lenguaje sobre Dios” (Gebara, 1995: 17). Ambas, la espiritualidad y la teo/alogía tienen sus raíces en la manifestación de la experiencia de la divinidad a través de los símbolos y el compromiso profético de las mujeres que se caracteriza por la inclusión de las diferencias que por razón de sexo, raza, credo o estatus social se encuentran en situación de exclusión.

Las mujeres rescatan la experiencia de la divinidad de los excluidos y excluidas, una experiencia que no les deja en esa situación, sino que, por el contrario, les integra a la vida de una comunidad que se caracteriza por la inclusión como signo de la manifestación de la divinidad en su dimensión plural y diversa.

Desde esta perspectiva, la experiencia de lo sagrado en las mujeres se constituye en uno de los elementos principales de una eclesiología de inclusión, es decir, las mujeres están construyendo una nue-

va eclesiología (forma de ser Iglesia y comunidad), entendida como comunidad de iguales. Un liderazgo en proceso de eclesiogénesis —o, dicho de otra forma, en el inicio del reconocimiento de los liderazgos en las iglesias—, se caracteriza por la integración de las diferencias en equidad, no sólo de género, sino también de raza y condición social. Esta eclesiología tiene de fondo la experiencia espiritual de comunidades alternativas, abiertas e incluyentes. Las comunidades abiertas que están siendo acompañadas en sus procesos por el liderazgo de las mujeres, no son comunidades kyriarcales ni patriarcales, son comunidades holísticas con capacidad de diálogo, escucha y compromiso sociopolítico; cuerpos que se reúnen en asamblea como un acto de subversión y una forma de performatividad plural (Butler, 2017: 16).

Habrà que clarificar que cuando se menciona la espiritualidad no es un concepto que sólo hace referencia a prácticas religiosas a través de símbolos diferentes o llamarle Diosa a Dios. Tampoco es solamente crear autoridades religiosas femeninas. Desde mi punto de vista, es la fuerza e impulso vital, dinámico, creativo que capacita a las mujeres para enfrentar cualquier situación que les impone la realidad en la que viven. Es ese estado de conciencia que van adquiriendo las mujeres para descubrirse a sí mismas y saber quiénes son, de qué son capaces y hacia dónde van. La espiritualidad es la capacidad de descubrir y discernir entre los valores y adoctrinamientos patriarcales que han recibido por años las mujeres; es la posibilidad de identificar sus propios valores, pensamientos y sentimientos, así como descartar aquello que les han enseñado desde la mentalidad patriarcal.

La espiritualidad feminista es la posibilidad que han desarrollado las mujeres:

[...] ese estado de ultra conciencia que nos permita tanto amar con la razón como entender con el corazón, para deshacer las falsas dicotomías en que nos ha dividido la ideología patriarcal. Con esta conciencia nueva podremos sentir y pensar el mundo de maneras nuevas, lo que nos llevará a imaginar, soñar y crear otras actitudes hacia todo lo que nos

rodea. Esto a su vez nos irá construyendo otros estilos de vida, menos consumistas, más sororales. Estilos de vida respetuosos de los otros seres que habitan este planeta y también amoroso (Facio, 2006:17).

Las mujeres como los hombres necesitan crear una *ultra conciencia* para recuperar y recrear el feminismo. No sólo como un movimiento de lucha, sino como un paradigma alternativo capaz de enfrentar proféticamente la globalización neoliberal que nos muestra

[...] que la justicia sigue siendo androcéntrica [...] que el poder sigue siendo masculinista aunque ahora se pinte las uñas; y la pobreza sigue siendo una chicana, mulata, negra o indígena, aunque hayamos logrado que el discurso de la diversidad sea asumido [...] también es cierto que hoy casi todas las mujeres somos prisioneras de la moda, o la publicidad, o los fundamentalismos o las drogas legales e ilegales y hasta de la misma “libertad sexual” y “avances” científicos y tecnológicos que nos insisten en que somos seres siempre enfermas, malolientes, demasiado gordas y de la edad, color, pelo y personalidad equivocadas (Facio, 2006: 9).

La espiritualidad feminista, desde mi punto de vista, pretende ser crítica de los sistemas injustos imperantes para establecer nuevos paradigmas de *ultra conciencia* que permitan descubrir en las propias mujeres quiénes son y para qué están en este mundo, sus valores, capacidades, potencialidades y no fundamentar el valor de las mujeres en agentes externos a ellas. Por ello, lo que se necesita es una espiritualidad capaz de integrar el cuerpo, el amoroso razonamiento, la alegría, la risa, la danza, así como la fuerza y el dinamismo creativo capaz de luchar y contrarrestar los valores del neoliberalismo contrarios al amor, la justicia y la paz, porque los valores del capitalismo neoliberal se fundamentan en una globalización de la injusticia generadora de pobreza, desigualdad e inhumanización.

El neoliberalismo es la filosofía política del proceso de globalización. El neoliberalismo parte de una sociedad democrática y relativamente

justa para defender y promover en la práctica el poder absoluto de las grandes empresas globales, a costa de reducir los ámbitos de libertad de los ciudadanos privados y de las asociaciones, de la sociedad civil e incluso del estado. El neoliberalismo no tiende a ensanchar, sino a restringir el ámbito de libertad de los individuos y de sus asociaciones, defiende en la práctica al poder absoluto y argumenta falazmente a partir de los principios liberales [...] el neoliberalismo necesariamente lleva a sacralizar la avaricia, a convertir el egoísmo en virtud cardinal y a considerar la ley del más fuerte como la primera ley para el progreso humano [...] en definitiva, lleva a la destrucción del pacto social y de los sistemas de protección que los seres humanos nos hemos dado para sobrevivir en un mundo incierto y peligroso (De Sebastián, 2002: 86-87).

Este texto muestra cómo el modelo neoliberal va en contra de la creación de espacios de solidaridad, comunión y participación. De ahí que la espiritualidad feminista pugna por abrir los espacios de nuevas formas alternativas de comunión, tales como: el trabajo con personas migrantes; personas de la comunidad LGTBTTIQ; mujeres en situación de vulnerabilidad, y otros cuerpos diaspóricos. Es necesaria una espiritualidad feminista que recupere e integre la dignidad de quienes están siendo excluidos y excluidas del nuevo modelo social que genera personas “objeto”, personas “no personas” y personas “desechables”.

Se necesita una espiritualidad que no promueva en las mujeres, en los pobres, en los excluidos y excluidas una teología del dolor, del sufrimiento necesario para ser redimidos/as. Ni la obediencia a un Dios que quiere cumplir su voluntad sin contar con la de los seres humanos, específicamente sin la de las mujeres. La espiritualidad feminista en su carácter liberador de toda forma de opresión, es necesaria para establecer la posibilidad de nuevas formas de relación, de organización en la sociedad y en los espacios religiosos llamados iglesias y más allá de éstos, ya que no puede ceñirse a lo institucional patriarcal.

La teología y la espiritualidad han sido una forma de control ejercida por los hombres hacia las mujeres en las iglesias y en la so-

ciudad, obstaculizando el desarrollo del liderazgo de las mujeres. Ellas necesitan expresiones de espiritualidades capaces de deconstruir el pensamiento teológico patriarcal, que les permita construir teo/alogías que integren la sexualidad, el erotismo, los deseos, sin moralizarlos y convertirlos en temas tabú, tal como ha sido el caso en varias de las religiones.

La espiritualidad desde la perspectiva de las mujeres pretende ser una espiritualidad crítica y profética que analice las razones por las cuales han surgido un sinnúmero de tendencias de “espiritualidades” de corte fundamentalista en nuestro contexto histórico actual, que lejos de suscitar cuestionamientos o transformaciones a las realidades sociales, las suavizan y las hacen más tolerables para quienes las siguen:

En las últimas décadas, la espiritualidad se ha convertido en un tema clave, no sólo en teología, sino también en las formas comercializadas de grupos de autoayuda y los movimientos “Nueva era”. El Wall Street Journal afirma que la espiritualidad representa un negocio de mil millones de dólares. Por todas partes importantes empresas sintonizan con el poder de la espiritualidad cuando intentan transmitir los objetivos de la empresa y estimular a los suyos para que den lo mejor de sí mismos en el mercado mundial (Schüssler Fiorenza, 2000: 655).

La emergencia de la teoría de género como herramienta heurística de análisis crítico en la espiritualidad, es un elemento clave para coadyuvar en la visión crítico-profética feminista antisistémica, antirracista y antielitista. Específicamente en América Latina y el Caribe es relevante para deconstruir críticamente y analizar los efectos que ha producido en las mujeres pobres la influencia de una espiritualidad que las ha mantenido dando lo mejor de sí mismas, en la lógica del “ser para los demás”, “el amor oblativo” y “la buena cristiana”, pero sin valorarlas, controlando sus cuerpos, sus sexualidades, sin reconocer la autoridad, la autonomía sobre sí mismas, ni el poder de su liderazgo.

La espiritualidad no puede continuar entendiéndose como algo agregado o separado de cualquier situación o realidad. Tampoco puede ser concebida como una relación meramente individual con Dios o como un cultivo del yo íntimo. La espiritualidad debe verse como una fuerza integral que incluye la vida entera, como fuerza erótica de los cuerpos vulnerados, la cual se expresa en distintas formas de relación en la vida cotidiana. Por ello no hay una sola o única forma de espiritualidad, sino un abanico de posibilidades y muy diversas espiritualidades.

Así, hemos de emigrar al concepto de espiritualidades como fuerzas políticas de subversión epistémica de cuerpos en diáspora, para romper con el mismo esencialismo del binarismo de espíritu-materia del mundo griego y pasar a la conceptualidad de cuerpos eróticos en alianza con disidencias políticas antirracistas, antisexistas y anticolonialistas. Tal es el caso del ecofeminismo, sobre el que profundizaré más en el siguiente apartado.

LA MUJER Y LA ECOLOGÍA COMO DOS FUERZAS INTEGRADORAS EN LA ESPIRITUALIDAD FEMINISTA DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

En la espiritualidad feminista latinoamericana y caribeña no sólo las mujeres han cobrado fuerza y asumido un rol importante en las tareas emancipatorias y liberadoras, sino que también han urgido y apuntado hacia una reflexión de toma de conciencia crítica hacia el desastre ecológico que el sistema patriarcal está causando. Este cuestionamiento desde la perspectiva feminista, y más aún desde la línea ecofeminista, surge desde las mujeres pobres del tercer mundo que son las mayormente afectadas, junto con sus hijos e hijas, por los desastres ecológicos causados por la explotación desmedida de los países del norte.

Las feministas latinoamericanas se niegan a pensar que los seres humanos están condenados a explotarse mutuamente, a vivir obsesionados por la acumulación a costa de la miseria de los demás, y especialmente a costa de las niñas y los niños. Los seres humanos

no pueden tener como último fin su propio egoísmo. La propuesta ecofeminista ha postulado la necesidad de relaciones equitativas, interdependientes e interactuantes entre todos los seres vivos del planeta y su medio ambiente para superar el antropocentrismo y la supremacía de la especie, dando paso al final de lo que se ha dado por llamar el antropoceno.

La ecología “representa la relación, la interacción y el diálogo que todos los seres (vivos y no vivos) guardan entre sí y con todo lo demás que existe” (Boff, 2000: 21). Esto es a lo que se le puede llamar espiritualidad, es decir, a la capacidad que desarrollan las posibilidades de hacer realidad y establecer este tipo de relaciones. De ahí que la mujer y la ecología se van constituyendo como un nuevo paradigma de relaciones, y la razón más importante es que ambas han sido consideradas por el patriarcado como objeto de utilización y explotación para fines egoístas, además de estar catalogadas en el campo de estudio de las ciencias humanas como seres de segunda categoría y como realidades inferiores a la “cultura” que deben ser dominadas:

Para muchos antropólogos la naturaleza y las mujeres son aprehendidas como realidades inferiores a la cultura y ésta a su vez es asociada simbólica y culturalmente a los hombres [...] La aproximación de las mujeres a la naturaleza estaba sin duda ligada a las funciones fisiológicas de reproducción, lactancia, y cuidado de los niños. Esto las excluía consecuentemente de una participación más activa en el mundo de la cultura y de la política. Tal exclusión existe aunque mucho camino haya sido recorrido (Gebara, 2000b: 19).

En una palabra, podría definirse a la ecología y al feminismo como el arte que posibilita las relaciones de los seres conectados interdependientemente, no como sistemas cerrados jerárquicos y kyriarcales, sino como sistemas abiertos y holísticos, es decir, como un esfuerzo de integrar el todo en las partes y las partes en el todo. Un todo que desde la perspectiva cristiana y la teología feminista puede ser pensado como la divinidad inmanente y la trinidad-comunión de relaciones in-

terdependientes entre sí, con los seres humanos y con el universo entero que a su vez ha emanado de las relaciones intra y extratrinitarias.

La mujer y la ecología son los dos paradigmas que constituyen la base de la reflexión teo/alógica actual, ya que han sido excluidas como sujetos de esta reflexión. Sin embargo, ellas ahora se erigen como los nuevos sujetos históricos de la teología, porque tanto la situación de la mujer como de la ecología constituyen los cuestionamientos más fuertes al modelo científico-técnico de desarrollo de la modernidad, al modelo antropocéntrico vigente y depredador de la naturaleza.

La conciencia ecológica propuesta por la espiritualidad ecofeminista plantea un modelo de relación interdependiente, no opresiva para con la naturaleza en dos direcciones: por un lado, liberadora entre los seres humanos y la naturaleza (es decir, una relación de sujeto a sujeto y no de ser humano-sujeto a naturaleza-objeto) y, por otro lado, la lucha contra el modelo económico imperante, destructor del tejido de la vida en su conjunto.

La experiencia espiritual de las mujeres feministas en América Latina las conduce a ver la vida como el centro de la realidad histórica en riesgo y apuestan por ella, pero no por cualquier tipo de vida, ni como eslogan, sino contra las estructuras que la destruyen y la transformación de éstas. Las feministas ven como elemento fundamental en su lucha por la vida, la creación de espacios que hacen posible una existencia más justa, equitativa, digna y solidaria. La razón de esto es que el mayor riesgo y problema ambiental es la mundialización de la pobreza en la que se encuentran sumidos millones de latinoamericanos, de los cuales otros millones más que se encuentran en extrema pobreza, en su inmensa mayoría son mujeres. Todos, ellos y ellas, condenados a morir de hambre por falta de atención médica así como de los servicios más elementales.

La mujer y la ecología como dos fuerzas proféticas, denuncian y muestran la otra cara de la realidad que quiere ser encubierta y no ser vista por el sistema dominante, así como todas aquellas situaciones que conducen a la muerte y en muchos casos a una muerte violenta. El feminicidio y el ecocidio son dos fenómenos que muestran cómo

la imagen patriarcal de Dios, siempre presentada como dominadora de la naturaleza y usada para la opresión de las mujeres, ha servido como forma de exterminio.

Las ecofeministas postulan una reflexión teológica distinta, capaz de ver a la divinidad con otros ojos, desde otra óptica de la realidad, desde el panenteísmo, entendido éste como la expresión de la divinidad en todas las realidades del mundo. La forma de experimentar y pensar a Dios/a desde el ámbito de las mujeres y de la ecología trata de forjar una espiritualidad comprometida, creativa y disidente. De esta forma, se trata de desestabilizar la comprensión hegemónica patriarcal de la espiritualidad, de la teología y de la praxis cristiana:

[...] su meta, como ya hemos visto, es la realización plena de las mujeres como imagen de Dios. Para lograrla tratan de contribuir a una vivencia de la fe cristiana que afirme la vida y la dignidad de todo lo viviente. En ellas aparece una visión profundamente ecuménica y ecológica mucho antes de que estas cuestiones constituyeran un centro de reflexión de sus colegas varones (Ramón Carbonell, 2004: 95).

DEFINICIÓN Y EXPERIENCIA HISTÓRICA DE LA ESPIRITUALIDAD ECOFEMINISTA

He de decir en primer término que la espiritualidad ecofeminista surgió antes que la teo/alogía ecofeminista. Posteriormente, se desarrolló a la par de ésta como una expresión del espíritu-sophia de la divinidad. Con esto quiero decir que en América Latina las mujeres primero experimentaron, vivieron, sintieron y percibieron la presencia de la divinidad en sus realidades históricas concretas y desde la recuperación de las sabidurías ancestrales profundamente conectadas con la tierra, el cosmos y otra dimensión del espacio-tiempo antes de la llegada del colonizador; después las reflexionaron, y posteriormente las están escribiendo.

A diferencia de otras expresiones de espiritualidad, el ecofeminismo no separa la experiencia de lo sagrado del activismo social, ni del

compromiso político. Se expresa a través de los cuerpos vulnerados y de los territorios defendidos o ganados al sistema de explotación capitalista neoliberal.

La espiritualidad ecofeminista ve en las actuales estructuras jerárquico-patriarcales económicas, políticas, religiosas y socioculturales de “dominación y destrucción de la naturaleza, las mismas causas ideológicas que han conducido también a la subordinación de las mujeres” (Jara, 2006). La finalidad de la espiritualidad ecofeminista es “mostrar la alianza de la lucha hacia el cambio de relaciones entre hombres y mujeres con la transformación de nuestras relaciones con el ecosistema” (Gebara, 2000b:17).

Esta espiritualidad es una forma de situarse y de optar ante la vida y todas las realidades que la abarcan; integra la praxis del compromiso profético que denuncia una forma de espiritualidad que sirvió para subordinar a las mujeres desde un punto de vista religioso, pues sostenía distintas formas de valores espirituales para mujeres y para hombres, con consecuencias también distintas para ambos, pues se condenó a las mujeres a cumplir los roles de obediencia, sumisión, paciencia, en aras de un sentido de sufrimiento como condición para la salvación-redención.

La propuesta ecofeminista de la espiritualidad visibiliza como un peligro político a los grupos religiosos de corte fundamentalista que están emergiendo a lo largo del continente latinoamericano y caribeño, pues tienen como principales destinatarias a un sinnúmero de personas. Algunos de los objetivos de estos grupos son ir hacia atrás en el tema de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, así como invisibilizar los derechos de la comunidad LGTBTTIQ.

Estos grupos y la tendencia *new age* suscitan gran movimiento en las masas, promueven el sentimiento y la expresión, pero no tienen un compromiso ni la visión crítica al sistema imperante, más bien sirven como un antídoto efectivo para adormecer conciencias, desvirtúan la comprensión de la teoría crítica de género y tienden a satanizar todo lo que implique el reconocimiento de la diferencia. Ante esta realidad plural del surgimiento de espiritualidades y la gran

diversidad de expresiones religiosas en América Latina, la espiritualidad ecofeminista surge como:

[...] una postura política crítica, que tiene que ver con la lucha antirracista, antisexista y antielitista. Las mujeres, los niños, las poblaciones de origen africano e indígena son las primeras víctimas y, por lo tanto, los primeros en ser excluidos de los bienes producidos por la tierra. Son ellos también los que ocupan los lugares más amenazados del ecosistema. Son ellos los que viven más fuertemente en el cuerpo el peligro de la muerte que el desequilibrio ecológico les impone (Jara, 2006).

Se puede afirmar que la espiritualidad ecofeminista es una espiritualidad que intenta recuperar el valor y el sentido de la corporalidad como lugar de manifestación-encarnación de la divinidad. La espiritualidad ecofeminista ve al universo y al mundo como el cuerpo de Dios o Diosa. De esta forma rescata a la espiritualidad de una visión dualista de la vieja concepción griega: alma-cuerpo, mente-materia, arriba-abajo, trascendente-inmanente. Desde la perspectiva ecofeminista, Dios/a no está por encima de nosotros/as, ni por debajo de nosotros/as, o al lado de nosotros/as, sino que Dios/a está en nosotros/as (Nadeau, 2002: 57-64).

La espiritualidad ecofeminista critica y denuncia a la espiritualidad dualista de corte patriarcal, que junto con una visión moralista del mundo, generaron una valoración negativa del cuerpo, de las pasiones, de los afectos y de los sentidos, así como una negativa comprensión del mundo y de la erótica.

Pienso que esta crítica por parte de la espiritualidad ecofeminista también conduce a replantearse la comprensión del Dios trascendente-inmanente, pues en la espiritualidad dualista se asociaba a lo masculino con lo trascendente de Dios y a lo femenino con lo inmanente (Radford Ruether, 2000: 543-553). Es importante que la espiritualidad ecofeminista nos ayude a superar la tendencia patriarcal a asociar la trascendencia al Dios absoluto e impasible, omnipotente, guerrero, salvador y generador del pensamiento de teólogos y

teólogas del mundo occidental anglosajón, y a asociar la inmanencia exclusivamente con la divinidad histórica, débil, cercana, para pobres, para mujeres, relacionada con las luchas ecológicas y generadora del pensamiento del sur del mundo.

La espiritualidad ecofeminista desde la hermenéutica crítico-histórica de la sospecha, analiza las enseñanzas que la espiritualidad patriarcal sostuvo durante mucho tiempo como actitudes o valores evangélicos, considerados vitales para el cristianismo y especialmente destinados a las mujeres, pero desde una interpretación masculina y colonialista, tales como:

Amor al prójimo, entendido éste desde una espiritualidad patriarcal como la búsqueda del bien de los otros y otras. Se trata de anteponer las necesidades de los/las otros/as antes que las necesidades propias, pensar en las/los otros/as, ayudar a los/las otras, en una palabra, vivir para los/las demás. Esta forma de entender el amor, consciente o inconscientemente fue generando en las mujeres un sentido de donación y oblación sacrificial comprendida como el olvido de sí misma que iba en deterioro de su propia autoestima y valoración. Los hijos e hijas, los padres, el esposo, la familia siempre estarían antes que la mujer; éste era considerado un modelo de “buena esposa, buena madre, buena amiga, buena monja y buena mujer”. El concepto de bondad fue reducido a “ser y vivir para los demás” y si esos demás nunca lo reconocían era mucho mejor.

Callar y admirar (silencio y contemplación), gestos clásicos en algunas espiritualidades y relatos de mujeres consideradas modelos de “santidad”. Detrás de esta actitud había un mensaje de fondo: las mujeres no deben pensar o producir conocimiento, únicamente deben recibirlo, están hechas para obedecer y soportar cualquier tipo de injusticia. Desde el punto de vista patriarcal de la espiritualidad y de la sociedad, esto condujo a prédicas y consignas que poseían mensajes como: “no hagan ruido, no se organicen, no se metan en política, no sean alborotadoras, esperen milagros pues deben de confiar en la fuerza redentora que vendrá a hacerlo todo por ustedes”. Esto condujo a silencios cómplices de la marginación y dominación de la mujer

en aras de una vida espiritual con ideales de perfección. En muchos casos se hizo cómplice del abuso sexual.

La felicidad de las mujeres radicaba en hacer felices a los otros, no precisamente a las otras; la felicidad de las mujeres debía ser la felicidad de los otros, la donación de sí misma, la responsabilidad de dar cariño, cuidar y alimentar, pero no de recibir. Y menos si ese recibir le provocaba placer. El placer de las mujeres fue culpabilizado por la mentalidad patriarcal. La felicidad de la mujer estaba puesta en la felicidad ajena: “si mis hijos y mi marido son felices, yo también lo soy”, dicen algunas mujeres. La razón es que en la teología y en la espiritualidad casi nunca o muy pocas veces se trataba el tema de la felicidad, y si se trataba, siempre se veía unido al sufrimiento.

El sufrimiento redentor fue uno de los temas que durante mucho tiempo se escuchó en los predicadores de ejercicios espirituales, retiros, acompañamiento espiritual y en algunos libros de teología. Esto llevó a que las mujeres soportaran muchas veces situaciones de injusticia y violación a sus derechos más elementales como personas, así como situaciones de explotación y abuso de todo tipo. La visión del sufrimiento constituyó a la imagen del hombre como redentor y rescatador de las mujeres.

Una mariología virginal y matriarcal fue la imagen que sirvió para reforzar la espiritualidad de línea patriarcal. Los roles designados a las mujeres en el cristianismo eran el de virgen y madre desde una comprensión de la sexualidad que sólo se justificaba por la procreación de los hijos y todavía continúa siendo la línea directriz de algunos documentos eclesiales. María de Nazaret fue reconocida antes que por ser mujer, por ser madre y virgen, una especie de mujer asexualada. Sin embargo, la línea patriarcal muy pocas veces resalta la referencia que Jesús hizo de María como mujer en los relatos Joánicos (Jn. 19, 27). Este desconocimiento de María como mujer fue una forma de significar lo que para la Iglesia y la religión era el papel de la mujer en un ambiente patriarcal.

La metáfora esponsal de la espiritualidad fue utilizada sobre todo para aquellas mujeres que no se habían decidido por el matrimonio

cristiano y que habían abrazado la vida religiosa o sencillamente se habían quedado solteras. El ideal de los desposorios con Cristo enfatizaba una sobrevaloración de la virginidad como un estado superior en la escala jerárquica kyriarcal y reforzaba el desprecio de la sexualidad y del cuerpo como algo inferior. Pero desde otro punto de vista podría verse también esta tendencia esponsal de las religiosas como la única forma justificable de que las mujeres no estuvieran supeditadas directamente al control de un hombre, ya que ahora lo estaban bajo el control de Dios.

Contrario a esta forma de concebir la espiritualidad, el ecofeminismo teo/alógico propone vivir el amor sin temor, es decir,

[...] buscar la felicidad sin temor a ser felices, buscar las coherencias de nuestras acciones a partir de la verdad de nuestros cuerpos femeninos situados y fechados y no de una ley exterior a nosotras, ley que sirve primordialmente a los dominadores de este mundo (Jara, 2006).

Se trata de descubrir que el amor tiene dos polos que le constituyen como tal: por un lado, el amor a los/las otras, y, por otro lado, la capacidad de desarrollar el amor a una misma sin sentirse incómoda o culpable, sino capaz de recibir y acoger la gratuidad de la divinidad en el amor que se recibe. Se trata de “entrar en el proceso de desmantelamiento teológico del patriarcalismo y entrar en una lucha diferente a favor de la justicia en las relaciones humanas” (Gebara, 2000a: 42).

El desmantelamiento patriarcal de la teología y de la espiritualidad es un proceso abierto que les ha implicado a las mujeres un doloroso proceso de reconocimiento y de recuperación de su autoestima, valoración de sí mismas y una lucha por relaciones más justas y equitativas entre hombres y mujeres con los distintos sistemas de vida que les rodean.

El “amor a mí misma” como amor a la mujer que soy, como lucha por mi autonomía, como afirmación de mi capacidad de pensar, de vivir y de ser me costó un doloroso proceso de resistencia para continuar siendo

fiel a mí misma en una institución patriarcal que humilla a quien piensa y destruye a quien no se doblaba a sus verdades absolutas. Resistir para guardar la autonomía personal, para tener la osadía de pensar, para solidarizarse con las que son declaradas pecadoras públicas se convirtió en alimento de mi espiritualidad (Gebara, 2000a: 43).

En las palabras de Gebara se ven reflejadas también las de muchas otras mujeres que desde la perspectiva de la espiritualidad ecofeminista, han experimentado este proceso de liberación, de asumir sus propias responsabilidades como sujetas históricas de construcción de un nuevo paradigma de relaciones fraterno-sororales y holísticas. Esta será la pauta de reflexión que se desarrollará más ampliamente en el siguiente punto.

LA ESPIRITUALIDAD ECOFEMINISTA COMO COMPROMISO HISTÓRICO

La espiritualidad ecofeminista propone relaciones de estima y autoestima personal y social, capaces de generar espacios de encuentro y diálogo entre culturas, ideales y luchas específicas sociohistóricas que conduzcan a relaciones interdependientes y holísticas, cuya propuesta de acompañamiento y diálogo crítico implique el respeto a las diferencias, así como apertura a la construcción de culturas humanas alternativas. En esta propuesta se trata de crear y compartir la humanidad en una perspectiva holística donde lo importante es el modo como las partes se relacionan y constituyen un todo. En este todo está la divinidad como comunión de individualidades interdependientes e interrelacionadas que se ven reflejadas en lo que llamamos misterio trinitario.

La sociedad actual necesita una espiritualidad integradora que trate de constituir comunidades humanas que se caractericen por el respeto a la ecología, por tener una visión crítica del patriarcado y de las relaciones de dominio que de éste emanan, para que no sean repetidas en el ámbito comunitario en el que también se integra el aspec-

to lúdico y erótico de la humanidad. De esta forma se podría contrarrestar la tendencia al dualismo de una espiritualidad desencarnada.

El compromiso histórico y la praxis holística de la espiritualidad consistirán entonces en un encuentro de alteridades en comunión, es decir, si cada ser es diferente de los otros y esto lo hace otro/otra, luego cada ser ocupa un lugar y no puede ser ningún otro. Esto permite concluir que cada ser es único e irremplazable en la comunidad humana y en la comunidad cósmica. Es en la comunidad donde el encuentro de alteridades nos conduce a su vez a la afirmación de la propia identidad, es decir, en el encuentro con la "otredad" es donde se descubre y constituye el sujeto histórico. Las comunidades interdependientes con una visión crítica podrán denunciar los contextos opresivos y anunciar los contextos liberadores, a la vez que tendrán más opciones de intersubjetividad y de construir comunidades holísticas de mayor autoestima.

He de aclarar que no existe un ecofeminismo único o universal, pues caería en lo mismo que se pretende cuestionar: el universalismo, la heteronormatividad y el colonialismo. Hay diversas corrientes ecofeministas: constructivista, postestructuralista, esencialista o clásica, espiritualista, ecofeminismo antiesencialista (Donna Haraway), ecofeminismo *queer*, entre otras. Sin embargo, los postulados de cada una de ellas no son el núcleo del debate ni el objetivo de este capítulo. Para ello sugiero estudiar los textos de Haraway.

Una de las mayores urgencias que postula la espiritualidad ecofeminista es la de constituir un paradigma de interespiritualidad holística; esto significaría eliminar las barreras que han separado a las religiones, así como la integración y participación dinámica de los valores espirituales de cada religión. Se trata de no imponer una religión única, monoteísta y privilegiada, sino abrirse a la pluralidad religiosa, así como a la interculturalidad. En una palabra, el ecofeminismo puede ser el lugar desde donde se pueda recuperar la espiritualidad corporal y descubrir la acción de Dios/a en toda la creación y en cada criatura.

Finalmente, es importante aclarar que integrar holísticamente no significa que los/las otras/os se sumen o subordinen a mi modo de ser, pensar, creer y actuar, sino que se trata de un encuentro respetuoso y valorativo de las posibilidades siempre abiertas. Con ello quiero decir que queda a la espiritualidad y a la teo/alogía ecofeminista una serie de retos por enfrentar. Enseguida paso a tratar los más relevantes en mi opinión.

LOS RETOS DE LA ESPIRITUALIDAD ECOFEMINISTA

Resulta prioritario enfrentar algunos retos tales como: la pugna por el rescate de la experiencia y la reflexión de la corporalidad; la integración de la pasión erótica como fuerza dinamizadora de la espiritualidad y de la teología, y la responsabilidad de la ecojusticia como elemento ético constitutivo de toda su praxis, que conduce a un dinamismo espiritual creativo y festivo.

La realidad que debe enfrentar la espiritualidad ecofeminista es una realidad muy compleja, plural, multidisciplinar, en cambios constantes y con una marcada tendencia a globalizar todo a su paso. Es una realidad que algunas teólogas y teólogos han llamado de “política imperial”, de ahí que se hable de la necesidad de una “espiritualidad antiimperialista”

[...] que debe traducirse en una praxis liberadora e inclusiva de los pueblos, países e incluso continentes a quienes el imperio oprime y excluye. Se trata de una espiritualidad interreligiosa de la resistencia al imperio y al desorden mundial que genera; una espiritualidad que colabora en la construcción de otro mundo posible sin imperios (Tamayo Acosta, 2005).

La espiritualidad ecofeminista pretende dar una respuesta alternativa a esa necesidad urgente de crear un dinamismo y una actitud antiimperialista. El paradigma que propone es una visión de la justicia, el amor y la paz desde la construcción de comunidades holísticas, como ya se ha dicho anteriormente. Para ello se necesita crear la concien-

cia en las mujeres y en los hombres de que el mundo y todos los seres que habitamos este planeta y el cosmos somos el cuerpo de Dios/a (McFague, 2002: 50-56).

LA EXPERIENCIA DE LA CORPORALIDAD

En el contexto latinoamericano, cuando se habla del cuerpo de la mujer necesaria y tristemente también tenemos que hablar de violencia. La violencia institucionalizada de diversas maneras contra el cuerpo de la mujer no es una situación actual, sino que tiene sus raíces en el dualismo tradicional de alma-cuerpo y de la separación naturaleza-cultura.

Algunas de las preguntas que surgen con respecto al cuerpo de la mujer son: ¿por qué tanta violencia contra el cuerpo femenino?; ¿cuál es la razón del abuso masculino sobre los cuerpos de las mujeres?; ¿qué significado de poder tiene el cuerpo de la mujer que es utilizado, vendido, explotado y ultrajado?; ¿hay alguna otra forma de relacionarse con la divinidad que no sea desde el cuerpo?; ¿por qué el feminicidio va en incremento (10 mujeres son asesinadas cada día en México)?

La espiritualidad ecofeminista denuncia la forma más brutal de dominio sobre el cuerpo de la mujer: la violencia. La violencia contra las mujeres combina una serie de actos de impunidad, odio hacia quien es diferente y un exacerbado sentido de dominio; es como si las mujeres trajeran escrito en el cuerpo una historia de violencia hacia la que están destinadas irremediabilmente.

Los entramados discursivos y simbólicos de sociedades patriarcales o con principios de dominación masculina utilizan “a las mujeres” y a “lo femenino” como formas de excitar la genitalidad y el consumismo compulsivo. En cuanto a la genitalidad compulsiva, las mujeres son presentadas como cuerpos penetrados y, ahora, que pueden penetrar.

La penetración es escenificada como acto de sumisión y de superioridad fálica. Cuando éste (el falo) está ausente, se le fabrica o se le imagina. La genitalidad compulsiva de la pornografía llevada a las relaciones

cotidianas se traduce en acoso, humillación y violación. Todo esto ocurre en oficinas, iglesias y casas habitación. Para las mujeres la producción de la genitalidad compulsiva implica también el rechazo de sus deseos sexuales y la toma de decisiones sobre su vida reproductiva. La exposición permanente de mujeres penetradas con su consentimiento o sin éste anuncia un deseo: que las mujeres ya no decidan (Pimentel Chacón, 2006: 9-10).

La espiritualidad ecofeminista denuncia las realidades que vive el cuerpo de la mujer en la sociedad misógina, pues es violado y violentado de muy diversas formas: como un adorno y un objeto del placer para el hombre; la violación fuera y dentro del matrimonio por padres, hermanos y esposos; la violación como arma de guerra; la procreación forzada; el incesto; el maltrato y asesinato de las mujeres por sus propios compañeros sexuales y esposos; la compra-venta de los cuerpos de las mujeres y más aún de niñas, en su mayoría para ser objeto del placer sexual de los hombres, ya sea por razones de tráfico o de subsistencia económica. La violencia sexual que muchas mujeres sufren actualmente por parte de servidores públicos denosta los cuerpos de las mujeres.

Como un cuerpo objeto, no sujeto de la historia, ni de la historia humana, ni de la historia de salvación. "Objeto del deseo masculino". Que el cuerpo de la mujer ha sido y sigue siendo un objeto de consumo, un objeto de posesión de uso y abuso, es hoy tan obvio que no necesito muchas palabras para denunciarlo. Nuestro cuerpo de mujer es sobre todo un objeto sexual que se compra, se vende, se expone, se trafica, se usa y se tira. Un cuerpo objeto de placer y de conquista para el varón. Un cuerpo reclamo de la sociedad de consumo, un cuerpo convertido en botín de guerra, en lugar de venganza (Martínez Ocaña, 2006: 61).

Muchas mujeres continúan comportándose como "objeto" porque la cultura patriarcal donde se desarrollaron las ha convencido durante siglos de que son menos valiosas que los hombres. Hay un profundo

complejo de inferioridad en las mujeres con respecto del varón que la cultura se ha encargado de afirmar y el cual ha sido reforzado por la religión. En la religión el cuerpo de la mujer ha sido asociado a la flaqueza de la carne, a la tentación, a la sexualidad entendida como “bajas pasiones” y al pecado.

La violencia hacia la autoestima de las mujeres, especialmente en los países pobres como los de América Latina, es más notable ya que no sólo hay un sentido de inferioridad con respecto del hombre por su sexo, sino también por razones de cultura, raza, formación académica y situación económica de pobreza. Otra forma de violencia es la verbal y la laboral, en la que el cuerpo de la mujer es expuesto a largas, dobles y hasta triples jornadas de trabajo. En muchos lugares de Latinoamérica a las mujeres les toca ir a buscar el agua, la leña y los alimentos, además del cuidado de los hijos. Si las mujeres son profesionistas deben cubrir su jornada laboral, su jornada doméstica y la educación de los hijos.

Sin embargo, pienso que aunque todas las formas de violencia son condenables, la sociedad patriarcal ha llegado a los extremos, como son los asesinatos en serie y la violencia física hasta la muerte de las mujeres; tal es el caso concreto de lo que acontece en México. ¿Cuál es la razón de tanta violencia hacia las mujeres?

En mi opinión, las estructuras sociopolíticas y culturales del patriarcado están reaccionando con tal agresividad porque de fondo su poder es amenazado por la presencia de las mujeres y de todo aquello que es diferente. Hay una tendencia a dominar la diferencia, o en el peor de los casos a hacerla desaparecer, una tendencia a uniformar y a no incluir, propia de la sociedad globalizadora. “La violencia contra las mujeres no sólo es un acto de violencia particular, sino una organización social, una construcción cultural que tiende a rebajar un polo de la humanidad y a exaltar al otro” (Gebara, 2002: 110).

Desde esta realidad, la espiritualidad ecofeminista analiza críticamente y denuncia lo enfermo que hay en nuestras relaciones humanas y sociales, que a su vez enferman al conjunto de la humanidad y del planeta. La causa de la enfermedad de las relaciones humanas

y sociales está en la forma como el patriarcalismo ha construido las estructuras en las cuales se sustentan estructuras económico-políticas y sociales, corruptas y generadoras de injusticia, exclusión, empobrecimiento y explotación globalizada.

La espiritualidad ecofeminista afirma que el cuerpo es el lugar de encuentro con la divinidad y es la forma como da inicio la relationalidad.

El cuerpo siente y el cuerpo responde al sentimiento de diferentes maneras. El sentir el mundo desde nuestra corporalidad y sentirlo desde nuestros efectos positivos, negativos, llenos de dolor o de placer es el camino de la existencia humana. Es nuestro cuerpo de mujer el que siente la falta de poder público, la desvalorización de nuestro cuerpo y de nuestra reflexión, la falta de condiciones materiales de subsistencia que hacen de la pobreza femenina un escándalo en el mundo capitalista globalizado (Jara, 2006).

El cuerpo de la mujer desde la espiritualidad ecofeminista es el lugar teológico de la revelación de lo sagrado, el lugar de su encarnación y el lugar del encuentro con el/ella, pues no tenemos otra forma de vivir la espiritualidad si no es desde el cuerpo, con el cuerpo y en el cuerpo que somos. La espiritualidad ecofeminista pugna por una experiencia divina desde la perspectiva de un amor unificado, no dualista; interdependiente, no jerarquizado, que respete una visión evolutiva, ecológica y holística del mundo.

La espiritualidad ecofeminista no sólo integra al cuerpo de la mujer como lugar de manifestación divina, sino que ve al mundo como cuerpo de Dios/a y hace una llamada a mirar al mundo y al cosmos de otra manera, de una manera integradora y holística donde se establezcan relaciones humanas y sociales interdependientes, equitativas y justas. El cuerpo de la mujer y el cuerpo cósmico son expresión de la presencia de la divinidad que está en y con nosotras/os.

Este nuevo paradigma de una visión distinta del cuerpo de la mujer y del mundo desde la perspectiva de la espiritualidad ecofeminista,

constituye “un desafío y crítica a la tradición cristiana que ha denigrado lo corporal, lo físico, que ha reprimido y condenado la sexualidad, el placer sexual, nos ha oprimido a las mujeres presentándonos como tentadoras sexuales, y ha definido la salvación de forma espiritualista, negando así que las necesidades básicas, sociales y económicas de los seres encarnados tengan que ver con la salvación” (Martínez Ocaña, 2006: 77).

El paradigma de cuidar, amar, proteger y tomar las responsabilidades implica ser el cuerpo de la divinidad en el mundo histórico, como una actitud y compromiso entre los seres humanos y con toda la creación. Se trata de mantener una actitud —espiritualidad— mística cosmoteándrica de ecojusticia en nuestras relaciones interdependientes como seres humanos y con el resto de la creación.

ESPIRITUALIDAD FEMINISTA DE COMPROMISO POR LA ECOJUSTICIA

Así como el cuerpo de la mujer ha sido motivo de explotación injusta de muy diversas formas, también lo ha sido el cuerpo de la naturaleza a través del desmedido abuso, acaparamiento y explotación de los recursos sólo para unos cuantos, excluyendo a la inmensa mayoría de los pobladores del planeta y generando un empobrecimiento global y mundial. Dos tercios del planeta son empobrecidos a causa del injusto acaparamiento de los recursos naturales y de la explotación de los seres vivos. Aunque no pretendo hacer aquí un análisis exhaustivo, es importante decir que los problemas globales más graves que tocan el medio ambiente son: la lluvia ácida, el calentamiento de la atmósfera, la destrucción de la capa de ozono, el deshielo de los polos, la deforestación, la desertización, la devastación de la Amazonia y la superpoblación.

América Latina es una región donde la población indígena —la que vive justamente en conexión con la naturaleza— sufre un exterminio gradual; donde la población negra con sus tradiciones religiosas —acentuando la interrelación de todas las fuerzas humanas y de la naturaleza— es la más

empobrecida y marginada; donde crecen los racismos marcados por diferentes ideologías, especialmente la del blanqueamiento de la piel y de la cultura; donde los bosques, lagos y ríos son destruidos de forma terrible, al ser tratados como objetos de lucro por el capitalismo internacional; donde la población femenina es la más privada de derechos de ciudadanía; donde la cruz y la espada patriarcales fueron las vencedoras y los varones continúan siendo los más importantes mediadores de lo sagrado (Gebara, 2000b: 31).

Ante esta realidad de explotación global las ecofeministas, mujeres que defienden el territorio con sus propios cuerpos y aun a costa de la propia vida, cuestionan y manifiestan la necesidad de expresar la religión no sólo a partir de la institución religiosa, sino más allá de ella. Debido a ello, se postulan por establecer y crear relaciones más equitativas y justas que relacionen a las personas entre sí y a éstas con todo el ecosistema y con las fuerzas de la naturaleza. A esto es a lo que las ecofeministas llaman ecojusticia, es decir, a la unión de los derechos humanos con un desarrollo respetuoso y justo de las personas, del medio ambiente, de la defensa de los afluentes de agua, tierras, bosques, mares que las grandes transnacionales están acaparando y explotando exhaustivamente.

La violencia ejercida contra la vida de los seres humanos más empobrecidos y marginados, entre los que se encuentran las mujeres, los niños y las poblaciones indígenas, es a causa muchas veces de la riqueza ecológica de una región o de la abundancia en recursos naturales que pueden generar bienes económicos a las grandes economías de mercado o beneficiar el desarrollo. Sin embargo, esto no justifica de ninguna forma la violación a los derechos más fundamentales del ser humano como: tener una casa, comida, vestido, servicios de salud y comunicación, educación.

La espiritualidad ecofeminista propone formas de desarrollo sustentable que supongan humanización, derecho a la ciudadanía de este mundo, equidad, bienestar humano y ecológico, bien común, respeto a las diferencias culturales, sexuales y religiosas, y apertura

a las relaciones interdependientes. Para el ecofeminismo es necesario optimizar un desarrollo sustentable capaz de poner la ciencia y la tecnología al servicio de la vida digna de los seres que vivimos en este planeta, para hacerlo cada vez más habitable y heredable a las siguientes generaciones.

No podemos seguir apoyando más el poder como dominación y en la voracidad irresponsable de la naturaleza y de las personas. No podemos pretender estar encima y sobre todas las cosas del universo, sino junto y a favor de ellas. El desarrollo debe ser con la naturaleza y no contra la naturaleza. Lo que debe ser mundializado actualmente es no tanto el capital, el mercado, la ciencia y la técnica. Lo que debe, fundamentalmente, ser más mundializado es la solidaridad con todos los seres, a partir de los más afectados, la valoración ardiente de la vida, en todas sus formas, la participación como respuesta a la llamada de cada ser humano y a la dinámica misma del universo, la veneración de la naturaleza de la cual somos parte, y parte responsable (Boff, 2000: 46).

En este sentido, la espiritualidad ecofeminista es un proyecto de vida en el cual emerge una comunidad integradora, cuyo fin no sólo es vivir por vivir, sino la búsqueda solidaria de la mejor calidad y calidez de vida para todos los seres que habitamos el planeta, así como el establecimiento de una pluralidad de relaciones interdependientes y equitativas entre los seres humanos y el ecosistema. Esto significa una vida integrada e integradora en el espíritu-sophia de Dios/a que se revela y manifiesta en toda la creación, es decir en un dinamismo creativo y creador abierto.

Para lograr estos propósitos es necesario crear conciencia de la necesidad de educar a las nuevas generaciones desde nuevos paradigmas de relaciones, es decir, desde la perspectiva de las relaciones interdependientes, holísticas, de equidad y de esta forma romper el proceso de destrucción del planeta y de los seres que lo habitamos. El reto y el desafío es desprenderse de las convicciones patriarcales que nos heredaron el androcentrismo antropocéntrico y todas aquellas

formas inconscientes o conscientes de exclusión que se llevan grabadas como frutos de enseñanza y aprendizajes patriarcales de siglos.

LA ERÓTICA COMO FUERZA DINAMIZADORA DE LA ESPIRITUALIDAD

La erótica a la que aquí haré referencia desde el paradigma de la espiritualidad ecofeminista es la fuerza dinamizadora del espíritu de sabiduría creadora y creativa de Dios/a-espíritu-sophia (Schroer, 2000: 77). Esa fuerza dinamizadora nos hace entrar en procesos de constructivos y reconstructivos para crear nuevos paradigmas y nos sirve como elemento de interpretación de la realidad que se vive, de la tradición, de la cultura, de la Biblia, de la teo/alogía y de la espiritualidad. La erótica como pasión es impulso de dinamismo creativo sin el cual los seres humanos sencillamente no encontraríamos sentido y significado a nuestra existencia; sin ella nada de lo que hacemos nos daría satisfacción, plenitud y entusiasmo; sin ella sencillamente seríamos máquinas humanas (Isasi-Díaz, 2007: 185-189).

La erótica-pasión desde la perspectiva de la espiritualidad ecofeminista es el dinamismo creativo que nos conduce a vivir, pensar, amar y creer; involucra nuestra existencia en una causa, la del reinado de Dios/a-espíritu-sophia. Este dinamismo suscita la resistencia, el pensamiento dinámico y audaz: “la creación y la creatividad no surgen del vacío, sino que provienen de la intuición apasionada tanto como del lento aprendizaje, la persistencia resistencia, y el proceso en espiral propio del conocimiento progresivo” (Navarro, 2002: 65). En esta lógica, el conocimiento epistemológico desde la perspectiva feminista y ecofeminista no excluye la intuición, la erótica y la sensorialidad como algo ajeno al conocimiento; al contrario, estos elementos hacen y constituyen al conocimiento más humano, es decir, lo encarnan, para no hacer del conocimiento una monstruosidad o generador de monstruosidades de las que desde la visión patriarcal ya somos testigos y hemos sufrido sus consecuencias.

Hoy multitud de mujeres han incorporado (nunca mejor dicho) el conocimiento sensorial, sensual y cognitivo a sus búsquedas religiosas [...] La sabiduría espiritual de las mujeres se ha hecho muy diferenciada en el conocer, interpretar, hablar y actuar. Con todo ello se está creando, paso a paso, una solidaridad de género cada vez más diversificada y compacta, que incluye a las capas más marginadas de la realidad social de nuestro mundo. El cuerpo ya no es ajeno a la experiencia religiosa, como tampoco la sensorialidad, la sensualidad y sexualidad, la dimensión cognitiva y el aprendizaje racional, porque la experiencia espiritual aprehende a la persona entera y no solo algunas de sus dimensiones. Tampoco es ajeno al compromiso por la justicia y la liberación, las dimensiones políticas y económicas, así como a las relaciones afectivas (Navarro, 2002: 65).

Para la espiritualidad como para la teo/alogía, la integración de estos elementos todavía continúa siendo un reto, pues permanece un cierto temor a integrar el placer, la felicidad, la sexualidad, la erótica y la pasión como características constitutivas del ser humano y desde las cuales se genere un dinamismo creativo y, más aún, que éste sea asumido como proveniente de Dios/a-espíritu-sophia y no como fuerzas extrañas provenientes del “mal” a las que hay que dominar o posiblemente integrar, pero como categorías de segunda clase. Todavía hay quienes piensan que la teo/alogía debe ser escrita y reflexionada sin pasión para no arriesgar la “objetividad”, sin pensar que con ello se mata el dinamismo espiritual corpóreo de la teo/alogía y se convierte ésta en un mero discurso, muchas veces muerto en vida.

El miedo es el principal obstáculo en los procesos de crecimiento, porque lo que da miedo tiende a ser dominado y excluido. Hay un miedo al poder de las mujeres, a sus dinamos creativos en la reflexión teológica, a nombrar a Dios como Diosa, a abordar el conocimiento epistemológico desde otras categorías. Hay miedo a la sexualidad de las mujeres, a las formas de celebrar y festejar en la liturgia, donde sean incluidos elementos que evoquen la sensualidad, el placer y el deseo, y donde las mujeres sean las que presidan. Hay un miedo

profundo al desarrollo de los liderazgos de las mujeres y al poder que éstas puedan ejercer.

La espiritualidad ecofeminista intenta ser una forma de vivir que supere estos miedos de los que se viene hablando, que sea capaz de reconocer en cada ser humano la obra creadora y dinámica de Dios/a-espíritu-sophia, una obra en la que necesitamos colaborar responsablemente todos y todas, donde busquemos mejores formas de comunión, de liderazgos y bien común. Esta sabiduría de Dios/a es la que nos conducirá al encuentro de los mejores caminos alternativos y holísticos para hacer realidad la utopía propuesta, el sueño de Dios/a para todos los seres del planeta.

Uno de los propósitos de la espiritualidad ecofeminista es madurar de tal suerte que las mujeres puedan construir sus propios significados y que éstos respondan desde otra visión y perspectiva a las realidades que como mujeres latinoamericanas y caribeñas les corresponde enfrentar. El dinamismo espiritual de las mujeres necesita discernir los caminos a través de los cuales pueden emerger nuevos paradigmas capaces de dinamizar la experiencia espiritual e iluminar la reflexión teológica.

Personalmente pienso que el discernimiento en la forma como se comprende desde la espiritualidad ecofeminista, es agudizar la intuición, despertar la sensibilidad dormida, dejarse motivar por la pasión, las certezas y las no certezas, correr los riesgos que implica la búsqueda de la justicia y la equidad y mantener viva la actitud de resistencia profética y de esperanza escatológica. El reto es aprender otras formas de pactar y crear diversas redes de solidaridad.

Se trata de un nuevo actor, con otras luchas, con otras formas de hacer y decir la lucha, el cual aporta nuevos sentidos a las acciones. La simbólica de la vida y de la muerte, de la lucha y de la resistencia parece ser el campo donde se libra la prueba más difícil, la prueba de los imaginarios, de los horizontes, de los deseos y las esperanzas que alientan nuestro poder de mujeres (Mansilla, s/f).

El discernimiento en la espiritualidad ecofeminista implica un proceso de libertad y de liberación del miedo en las mujeres, una liberación del miedo y de todas las formas de dependencia y dominio que las conduzca a decidir y a tomar las mejores decisiones y opciones por sí mismas, para sí mismas y para los demás seres con quienes conviven en este planeta. Se trata de despertar la capacidad creativa y creadora de nuevas formas de resistencia profética, de nuevas formas de comunión holística, y el impulso de una espiritualidad teológica y de una teo/alogía espiritual abierta hacia nuevos horizontes capaces de mantenerse en constante diálogo y mantener viva la utopía-topía del misterio-comunión que nos envuelve y al que llamamos Dios/a.

La erótica es un atributo de la divinidad porque es la fuerza que emana para resistir contra la injusticia y la fuerza que se opone a las relaciones necrofílicas, es decir, al exterminio de los cuerpos por ser considerados desechables.

A menudo se le ha dado un nombre equivocado a lo erótico y se lo ha usado contra la mujer. Por esta razón, muchas veces nos hemos alejado de la exploración y consideración de lo erótico como fuente de poder y conocimiento, confundiénolo con su opuesto, la pornografía. Pero la pornografía es la negación directa de lo erótico, porque representa la supresión de los verdaderos sentimientos. La pornografía enfatiza la sensación sin sentimientos (Lorde, s/f).

Audré Lorde propone pensar la erótica como una fuerza vital, y agregaría que la erótica es una fuerza-fuente que nos permite resistir-oponernos a la violencia. De la erótica emana la capacidad de transgresión de los sistemas opresivos y violentos, la vitalidad para transformar los espacios de injusticia en espacios equitativos y sororales. También es la capacidad de analizar críticamente los discursos que anulan los deseos y la pasión que emana de nuestros cuerpos anhelantes de otras formas de vida digna. La erótica tiene una dimensión profun-

damente política que permite reconocer el acto pornográfico como venta de cuerpos, sexualidades y los exhibe para ser vulnerados.

Byung Chul Han describe la erótica como la fuerza interior que nos hace salir de nosotros mismos para encontrarnos con el otro (prójimo), mientras que el narcisismo, propio del modelo capitalista neoliberal, nos encierra en un modelo de lo igual (infierno) que nos deprime y hace que nos derrumbemos en nosotros mismos porque nos incapacita para el amor a los diferentes (Chul Han, 2014: 9-189). La erótica nos permite reconocer a los diferentes, a las otredades y hace que sea posible superar el miedo a lo “extraño” o “raro”; mientras que el narcisismo capitalista genera fobias y depresión como imposibilidad del amor, la erótica saca de sí misma la capacidad y fuerza del amor a lo diferente, extraño, raro o ajeno, a quienes la religión llama prójimo.

CONCLUSIÓN

La espiritualidad no puede continuar pensándose como una parte de la vida que integra al ser humano, sino como una actitud responsable ante la vida, la forma como decidimos posicionarnos ante la realidad, nuestra respuesta política ante la historia. La espiritualidad ecofeminista, caracterizada por una teo/alogía cosmoteándrica y panenteísta, se abre hacia horizontes nuevos con una nueva mirada hacia la mujer y la creación. Nos plantea una deconstrucción profética de todas las formas de dominio y explotación, y una reconstrucción de la educación, de la cultura, del conocimiento y de las relaciones a partir de la erótica, entendida ésta como la capacidad de superar el narcisismo depresivo y salir de sí mismo hacia el prójimo o prójima y no confundirle con pornografía.

No se trata solamente de las relaciones humanas que deben mejorar, se trata de romper con un sistema de relaciones que están provocando la muerte violenta de millones de seres y la consecuente destrucción de nuestro hogar común. Quien es capaz de romper, también es capaz de construir, por lo que la espiritualidad ecofeminista es una

forma de construir nuevos paradigmas de relaciones interdependientes, holísticas y cosmoteándricas, es decir, capaces de abrir los ojos y de descubrir en la creación la presencia de la divinidad.

Las propuestas ecofeministas son políticamente subversivas y su fuerza radica en la superación del colonialismo, el racismo, el sexismo y el elitismo; de esta manera rompen con la acusación de ser esencialistas, pues no se está defendiendo una única manera de ser humano, sino que se está cuestionando justo la supremacía de especie y colocando la idea de relacionalidad entre sujetos, entre la humanidad y los seres considerados no humanos.

El ecofeminismo *queer* pone en tela de juicio quién puede ser llamado ser humano y quien no, quién puede ser considerado sujeto y quién no, para dar paso a la superación del esencialismo de género, ya que es en la espiritualidad donde se desvanecen los esencialismos y binarismos sexo-genéricos para dar paso a la diversidad plural y rica de los erotismos como fuerza sexual políticamente subversiva de toda forma de encasillamiento de los cuerpos-territorio.

Finalmente, pienso que el mayor logro de la espiritualidad ecofeminista es no permitir que ésta continúe siendo relegada como una disciplina de segunda categoría o supeditada a la teo/alogía, sino alcanzar la interdisciplinariedad entre ellas, así como mantener una apertura dialógico-crítica entre sí y con las demás ciencias. Sin embargo, un reto que queda pendiente por resolver es ¿cómo enfrentar los movimientos religiosos de corte fundamentalista que están surgiendo a lo largo de todo el continente con fines de infiltración política y concentración del poder en los estados-nación?

BIBLIOGRAFÍA

- Betto, Frei (2000). "Espiritualidad en un mundo globalizado". *Alternativas, Revista de Análisis y Reflexión Teológica* 14: 13-18.
- Boff, Leonardo (2000). *La dignidad de la tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*. Madrid: Trotta.
- Butler, Judith (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Bogotá: Paidós.
- Chul Han, Byung (2014). *La agonía del eros*. Barcelona: Herder.
- De Sebastián, Luis (2002). "Neoliberalismo". En *10 palabras clave sobre globalización*, coordinado por Juan José Tamayo Acosta, 86-87. Madrid: Verbo Divino.
- Facio, Alda (2006). "Lo espiritual es político". *Comisión Permanente de la Mujer APSE*. San José de Costa Rica: APSE.
- Gebara, Ivone (1995). *Teología a ritmo de mujer*. México: Dabar.
- Gebara, Ivone (2000a). "Espiritualidad feminista: riesgo y resistencia". En *El poder de la sabiduría: espiritualidades feministas de lucha*. *Revista Internacional de Teología, Concilium* 288, coordinado por Elisabeth Schüssler y Pilar Aquino, 39-50. Madrid: Verbo Divino.
- Gebara, Ivone (2000b). *Intuiciones ecofeministas: ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Madrid: Trotta.
- Gebara, Ivone (2002). *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*. Madrid: Trotta.
- Isasi-Díaz, Ada María (2007). "Justice and Love Shall Kiss". En *A Just and True Love. Feminism at the Frontiers of Theological Ethics: Essays in Honor of Margaret A. Farley*, coordinado por Maura A. Ryan y Brian F. Linnane, 185-189. Indiana: University of Notre Dame.
- Jara, Paola (2006). "Una mirada al ecofeminismo: nuevas relaciones humanas y respeto por la naturaleza". [En línea]. Disponible en: <<https://feministastramando.wordpress.com/2012/10/23/una-mirada-al-ecofeminismo-nuevas-relaciones-humanas-y/>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Lorde, Audré (s/f). "Lo erótico como poder". [En línea]. Disponible en: <http://lesbianas_estadea.tripod.com/lo_erotico_como_poder.htm> [Consulta: el 21 de junio de 2019].
- Mansilla, Sandra Nancy (s/f). "Hermenéutica feminista". [En línea]. Disponible en: <http://www.geocities.ws/rebilac_coordcont/hf.html> [Consulta: 21 de junio de 2019].

- Martínez Ocaña, Emma (2006). "El cuerpo y el encuentro con Dios". En *He visto al que me ve*, coordinado por María Estévez López, Carmen Soto Varela, Emma Martínez Ocaña, Ana Berástegui, Marta López Alonso, Mariola López Villanueva e Isabel Romero Tabares. Madrid: Verbo Divino, Athelia.
- McFague, Sallie (2002). "The World as God's Body". En *The Body and Religion. Concilium 2*, coordinado por Regina Ammicht-Quinn y Elsa Tamez, 50-56. Londres: Hymns Ancient and Modern Ltd.
- Nadeau, Jean-Guy (2002). "Dichotomy or Union of Soul and Body? The Origins of the Ambivalence of Christianity to the Body". En *The Body and Religion. Concilium 2*, coordinado por Regina Ammicht-Quinn y Elsa Tamez, 57-64. Londres: Hymns Ancient and Modern Ltd.
- Navarro, Mercedes (2002). "Nosotras sabemos, nosotras podemos. Sabiduría y creación en la experiencia espiritual de las mujeres". En *El poder de la sabiduría: espiritualidades feministas de lucha. Revista Internacional de Teología, Concilium 288*, coordinado por Elisabeth Schüssler y Pilar Aquino, 65-77. Madrid: Verbo Divino.
- Pimentel Chacón, Jonathan (2006). "Epistemología y teología en Ivone Gebara: discusión introductoria". *Vida y Pensamiento. Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana 27, 1* (primer semestre): 81-125.
- Radford Ruether, Rose Mary (2000). "El Dios de las posibilidades: reconsideración de la inmanencia y la trascendencia". *Revista Internacional de Teología, Concilium 287*: 543-553.
- Ramón Carbonell, Lucía (2004). "Proceso". En *10 palabras clave en teología feminista*, coordinado por Mercedes Navarro y Pilar de Miguel, 57-122. Navarra: Verbo Divino.
- Schroer, Silvia (2000). "La justicia de Sofía: tradiciones sapienciales bíblicas y discurso feminista". En *El poder de la sabiduría: espiritualidades feministas de lucha. Revista Internacional de Teología, Concilium 288*, coordinado por Elisabeth Schüssler y Pilar Aquino, 77-89. Madrid: Verbo Divino.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (2000). "En camino por la senda de la sabiduría". En *El poder de la sabiduría: espiritualidades feministas de lucha. Revista Internacional de Teología, Concilium 288*, editado por Elisabeth Schüssler y Pilar Aquino, 7-15. Madrid: Verbo Divino.
- Tamayo Acosta, Juan José (2005). "Lugar de la teología para otro mundo posible". Conferencia pronunciada en el I Foro Mundial de Teología y Liberación, Pontificia Universidad Católica de Río Grande del Sur, Porto Alegre, 21-25 de enero.



“Unidas en un gran conjuro”: espiritualidad y feminismos en la Argentina contemporánea

Karina Felitti

ITINERARIOS DE UNA INVESTIGACIÓN

A fines de 2013, en el marco de una investigación sobre los significados de poder y libertad atribuidos al ciclo menstrual, entrevisté a una joven estudiante universitaria que difundía una copa de silicona para la gestión ecológica del sangrado, que había comenzado a fabricarse en la Argentina ese mismo año. Durante el encuentro en su casa, situada en Boedo —un barrio porteño de clase media, de tradición popular y tanguera—, dialogamos sobre sus experiencias menstruales, sus expectativas como promotora de la copa y sus opiniones sobre el feminismo.

En la entrevista, ella me habló del poder sagrado de la sangre menstrual, de la importancia de ponerse en sintonía con el universo, celebrar a la Madre Tierra y visibilizar la relación entre el ciclo hormonal femenino y la Luna. Respecto al feminismo, manifestaba no sentirse convocada por el discurso de la “lucha”, de la “marcha” —que asociaba con lo militar— y entendía que esa militancia consolidaba un enfrentamiento entre mujeres y varones, cuando lo necesario para la transformación social era apostar por la complementariedad.

Al despedirme me comentó que esa noche en su casa se celebraría un círculo de mujeres y me invitó a participar. Sin comprender bien

en qué consistía la propuesta regresé algunas horas más tarde a ese departamento y encontré a otras ocho mujeres de diferentes edades sentadas sobre el piso en posición de loto, exhibiendo una flexibilidad corporal que atribuí al entrenamiento en yoga.¹ Algunas vestían faldas largas, pantalones amplios y accesorios de tipo hinduista o de poblaciones nativas americanas, con poco o nada de maquillaje.

El principal propósito de la reunión era encontrarse con otras mujeres bajo la energía de la Luna para conversar y reflexionar sobre temas personales, íntimos y especialmente sexuales, realizar ejercicios de relajación corporal y respiración, cantar, meditar, celebrar los legados de las ancestras y los dones de la Naturaleza, compartir alimentos saludables —frutas, frutos secos, budines o galletas veganos o de harinas integrales llevados por las participantes— y canalizar, en beneficio propio y del grupo, las energías convocadas a partir de rituales y objetos a los que se les atribuía alguna cualidad trascendente, generalmente colocados en medio de la ronda, a modo de altar o centro de poder.

Esa tarde pude ver que la gestión menstrual en clave espiritual y ecológica de algunas mujeres pertenecientes a los sectores medios de la Ciudad de Buenos Aires, era parte de un repertorio de definiciones, consumos, performances y rituales de base espiritual mucho más amplio. A partir de ese momento, mi investigación buscó comprender por qué motivos esas chicas universitarias y otras mujeres que transitaban la década de los treinta, habían decidido pasar un viernes en la noche reunidas en ese círculo, con otras mujeres a quienes podían conocer o no, para contarse experiencias corporales y emocionales significativas, abrazarse, llorar, reír, sanar, transformarse y apostar a que ese “movimiento” repercutiera en toda la sociedad.

Así fue como organicé mi participación mensual en ese círculo de mujeres, que a su vez me llevó a otros y también a actividades que abordaban una cuestión específica que iban ofreciendo las mismas

¹ En este texto cuando escribo “mujeres” hago referencia a mujeres cisgénero.

organizadoras u otras mujeres que las promocionaban en Facebook, por ejemplo: talleres de menstruación, de acompañamiento en la menarquía y su etapa previa, de respiración ovárica, talleres de sexualidad sagrada, de “mujer loba”, de “diosas”, círculos de fertilidad consciente, círculos de duelo gestacional, círculos de maternidad y crianza, y jornadas completas en las que se ofrecían varias de estas actividades en un mismo día y lugar.

En mis primeras observaciones en estos espacios sentí cierta desazón al escuchar a varias jóvenes descartar la píldora anticonceptiva como método de prevención de embarazos, recibir aplausos al contar esta decisión y proponer como alternativa la abstinencia sexual durante los días fértiles —tal como propone el Vaticano—, que aseguraban podían identificar según la composición del flujo pero también de acuerdo con la posición de la Luna.

¿Por qué estas chicas no estaban exigiendo al Estado mayor acceso a los anticonceptivos para no abortar y aborto legal para no morir, como expresa el lema de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal Seguro y Gratuito de la Argentina? ¿Qué lugar tenían las reflexiones sobre la identidad de género en espacios en los que —al menos en apariencia— el útero y el ciclo menstrual definían el ser mujer y eran la llave para el empoderamiento? ¿Cómo podían abordarse las experiencias amorosas, eróticas y sexuales no heteronormadas cuando el mundo terrenal y energético se pensaba desde el binarismo?

En paralelo a ese recorrido itinerante por diferentes espacios de espiritualidad orientados a mujeres, continué participando en eventos y movilizaciones feministas como activista y progresivamente como etnógrafa, a medida que fui advirtiendo la incorporación de referencias materiales y simbólicas de un orden de espiritualidad y la celebración de procesos sexuales y reproductivos de las mujeres en conexión con determinadas ideas sobre lo “natural”.

Además de la existencia de círculos de mujeres feministas, de la mayor importancia dada a temas como la menstruación, el parto, la lactancia y la crianza dentro del movimiento, fue la reivindicación de la figura de la bruja uno de los aspectos más llamativos. “Somos las

nietas de las brujas que no pudieron quemar”, fue una de las frases más repetidas en las camisetas de muchas chicas jóvenes movilizadas desde 2015 en la primera convocatoria de Ni Una Menos.

Asimismo, la Marea Verde que se formó al calor de los debates sobre el aborto en 2018, desempeñó un papel clave en el proceso que llevó a su legalización en la madrugada del 30 de diciembre de 2020, así como en la popularización de discursos feministas en la opinión pública, de militantes y académicas feministas en la gestión estatal y la circulación internacional de estrategias y símbolos.

El campo de observación que delimité como feminista estuvo formado por: las movilizaciones del 8M; el Paro Internacional de Mujeres de 2018 y 2019; las vigiliadas durante el debate parlamentario sobre el proyecto de interrupción voluntaria del embarazo en junio y agosto de 2018 —todas ellas realizadas en la Ciudad de Buenos Aires—; cuatro Encuentros Nacionales de Mujeres² (30°, Mar del Plata, provincia de Buenos Aires, 2015; 31°, Rosario, provincia de Santa Fe, 2016; 32°, Resistencia, provincia de Chaco, 2017; 34°, La Plata, Provincia de Buenos Aires, 2019 —este último difundido como 34° Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Trans, Travestis y No Binaries³—), y tres Encuentros Regionales de Mujeres, Travestis, Lesbianas y Trans (20°, Morón, provincia de Buenos Aires, 2017; 21°, La Matanza, provincia de Buenos Aires, 2018; 22°, José C. Paz, provincia de Buenos Aires, 2019).

² Los ENM se iniciaron en 1986, en el contexto de recuperación de la democracia en la Argentina (1983), la III Conferencia Mundial sobre la Mujer realizada en Nairobi (1985) y con los antecedentes históricos de la movilización y participación política de las mujeres desde mediados del siglo xx. Durante tres días se discuten en talleres, que tienen una organización de horizontalidad, temas de salud, cultura, trabajo, sexualidad, familia, religión, derechos humanos, violencia contra las mujeres, anticoncepción, aborto y nuevos temas que van incorporándose. Para muchas mujeres se trata de un evento bisagra en sus vidas, ya sea por las discusiones de las que participan o por el hecho de poder viajar a donde se realice y ausentarse de sus tareas habituales por unos días (Masson, 2007; Tarducci, 2005).

³ En 2020 se realizó de modo virtual y llevó el nombre de Encuentro Plurinacional de Mujeres y Disidencias.

En los encuentros registré las discusiones en los talleres de religión, espiritualidad, terapias alternativas y Estado laico. Observé el despliegue de las marchas y las dinámicas de las ferias (disposición y tipos de productos ofrecidos). Conversé con vendedoras y asistentes. Fotografié las pintadas, carteles y consignas que llevaban las mujeres sobre papel, tela y sus propios cuerpos, y los productos ofrecidos (camisetas, imanes, libros, comida, etcétera).⁴

El presente capítulo pone en diálogo este conjunto de fuentes para indagar en la circulación de ideas y prácticas feministas y espirituales entre mujeres de sectores medios urbanos de Buenos Aires, pero también en los procesos de formación de identidades feministas y espirituales en confluencia. Para ello releva la presencia e invocación de elementos espirituales en reuniones y movilizaciones del activismo feminista, así como la adhesión a premisas teóricas y prácticas políticas de los feminismos por parte de organizadoras y participantes de círculos de mujeres y talleres de espiritualidad que abordan cuestiones de sexualidad y reproducción.

En términos metodológicos, más que una observación participante realicé una participación observante (Citro, 2018), que en el caso de los espacios de espiritualidad generó un entrenamiento práctico corporal y aprendizajes. Lo que sucedió allí interpeló mi vida cotidiana: comencé a utilizar la copa menstrual; a observar la Luna para ubicarme en mi ciclo; consulté a una especialista en medicina ayurvédica por problemas gástricos; tomé clases de pilates incorporando ejercicios de respiración ovárica; comencé a reflexionar sobre mis relaciones eróticas/sexuales de manera holista, en términos de intercambios de fluidos, energías y emociones. Lo sensible y su vinculación con lo religioso, con lo espiritual, colaboró con mi propio cuestionamiento

⁴ Como indiqué con anterioridad, los ENM reúnen a mujeres de diferentes lugares del país. La decisión de incluir estos datos nacionales junto con los recogidos en la Ciudad de Buenos Aires y su área metropolitana, responde a la importancia que han ido ganando en cuanto a poder de convocatoria —70 000 participantes en 2017 y 200 000 en 2019—, visibilidad en los medios de comunicación masiva y capacidad de definir agendas y estrategias políticas.

a modelos dualistas y me invitó a preguntarme por los alcances de la secularización desde mi propio cuerpo y emociones.

A su vez, mi formación intervino el campo cuando ante el requerimiento de las facilitadoras repuse información sobre la menstruación y el parto en perspectiva histórica; facilité lecturas y difundí sus actividades al incluirlas en mis artículos y conferencias, en un marco de interpretación que les reconocía puntos en común con paradigmas seculares de reivindicación de derechos humanos (derechos de las mujeres, las infancias, sexuales y reproductivos).

Mi biografía profesional también se vio interpelada al vincularme con temas por los que ya había transitado al comienzo de mi carrera académica, pero esta vez desde otro enfoque. En mi tesis doctoral estudié la circulación geopolítica de la píldora anticonceptiva en la Argentina de los años sesenta y comienzos de los setenta; los debates en asociaciones médicas; el rechazo de las jerarquías de la Iglesia católica; la impugnación de la izquierda intelectual y de las organizaciones políticas volcadas a la lucha armada; la ambivalencia del Estado; la celebración del feminismo, y la adhesión a esta novedad farmacológica por parte de una importante cantidad de mujeres (Felitti, 2012).

La separación de la reproducción y el sexo (heterosexual) se asociaba a la revolución sexual en curso y permitía cuestionar la asociación entre el ser mujer y ser madre. La feminista argentina María Elena Oddone, fundadora de dos agrupaciones feministas de esta Segunda Ola en la Argentina, señalaba en sus memorias que: “La maternidad ha frenado el progreso de la especie humana, manteniendo a la mitad de la población en la esclavitud y la ignorancia con consecuencias letales” (Oddone, 2001: 116). Su fotografía en el acto del 8 de marzo de 1984 sosteniendo una pancarta que decía “No a la maternidad, sí al placer”, resulta un buen ejemplo de su postura en este debate (Felitti, 2010).

En los espacios que comencé a recorrer, en cambio, la maternidad se presentaba como una fuente de poder y el parto se asociaba al orgasmo; se recomendaba vivirlo de modo natural, respetado, humani-

zado (Fornes, 2018; Lázzaro, 2018; Calaffel Sala, 2018) y acompañado de otras mujeres como parteras y doulas (Felitti y Abdalá, 2018).

En el marco de la ginecología natural, la píldora anticonceptiva era rechazada porque desconectaba a las mujeres de sus ciclos menstruales y se recomendaba reemplazarla por métodos naturales. También se sugerían plantas para provocar un aborto y ejercicios de respiración para favorecer la expulsión, y se abordaba el duelo en casos de abortos decididos con propuestas que reconocían a los no nacidos como parte de la historia personal y familiar de las mujeres que los gestaban (Felitti e Irrazábal, 2018). Con respecto a la menstruación, no sólo se la sacaba del lugar del secreto, sino que se insistía en la incorporación de alternativas ecológicas de gestión del sangrado como una vía de conexión con el propio cuerpo y en pos del resguardo del planeta Tierra (Felitti, 2016 y 2017).

Durante las etnografías estuve atenta a los procesos emocionales y afectivos que emergían de las biografías sexuales y reproductivas de las mujeres participantes, tanto en los círculos y talleres espirituales como en las movilizaciones y encuentros feministas. Leerlas en sus redes sociales o escucharlas en vivo relatar sus partos orgásmicos; reivindicar el ciclo lunar como método anticonceptivo; despedirse de sus “bebés” en una situación de aborto voluntario; recrear una “carpa roja” en un departamento de la Ciudad de Buenos Aires; recolectar sangre menstrual para hacer arte; bailar como brujas alrededor de un caldero, y aullar como lobas, interpeló mis herramientas de análisis, mis prejuicios y mi propia subjetividad. Del mismo modo lo hicieron aquellas mujeres que en espacios feministas se preguntaban, muchas veces con angustia, si era posible ser espiritual y feminista al mismo tiempo.

Además de las etnografías que fui realizando, leí los libros más citados en los círculos de mujeres y talleres —San Martín, 2015; Pinkola Estés, 2013; Gray, 2013; Rodrigáñez Bustos, 2010— y un conjunto de textos dirigidos a niñas púberes sobre menarquía (Ramírez Vásquez, 2016; Mallagray, 2018; Del Río, 2015; De Aboitiz, 2014; Romero y Marín, 2014), para poder ser parte de la conversación de estos ámbitos en los

que algunas de estas obras eran referencias frecuentes, y comprender el uso de estos textos como fuente de autoridad.

También relevé blogs, sitios de internet, grupos de Facebook y desde 2019 direccioné la observación hacia las cuentas de Instagram de las organizadoras de talleres y círculos, (re)activadas durante el 2020, el primer año de la pandemia del Covid-19, en el contexto de reflexiones sobre el medio ambiente, las influencias planetarias sobre el comportamiento social y propuestas de terapéutica espiritual para volver a los periodos de aislamiento y otras medidas de política sanitaria que afectaban la vida privada y las subjetividades, tránsitos de aprendizaje.

En mis observaciones analicé el rol del mercado de productos que acompaña esta oferta de servicios —publicaciones impresas en forma de libros o fanzines, comidas, juguetes y libros para las infancias, aceites y cremas corporales, toallas de tela y copas menstruales, agendas y calendarios lunares, camisetas, bolsas y calcomanías con frases e imágenes—. Además, realicé entrevistas a facilitadoras de círculos y talleres, y sostuve conversaciones informales con muchas de las asistentes.

El texto retoma las líneas de argumentación hasta aquí presentadas y se organiza en varias secciones. En la siguiente —visibles y poderosas— introduzco un conjunto de estudios que dan cuenta de la forma de analizar la espiritualidad en general y particularmente en relación con la política sexual y las configuraciones de género, junto con las definiciones del dinero y del empoderamiento que este conjunto diverso de mujeres manifiesta. En las partes que siguen analizo los datos que surgen de las etnografías en espacios espirituales y feministas, que sólo a priori y por fines operativos mantengo separados. Señalo algunas confluencias en las dinámicas de organización y en torno a las propuestas de conocimiento corporal y autogestión en materia de salud sexual y (no) reproductiva, poniendo énfasis en los modos de considerar y gestionar el ciclo menstrual. Por último, presento algunas conclusiones y sugerencias de investigación a futuro.

VISIBILIDAD Y PODER: DISPUTAS ACADÉMICAS, POLÍTICAS Y MORALES

Como se ha señalado en varias oportunidades (Frigerio, 2018; Carozzi y Ceriani Cernadas, 2007), los estudios cuantitativos y sus diseños de investigación centrados en un modelo cristiano de pensar la religión, suelen invisibilizar las prácticas espirituales y sus adhesiones, y cuando éstas aparecen se consideran como síntoma de la crisis de esas mismas instituciones eclesiales y un asunto privado, emocional e irracional. Asimismo, las lecturas de estas prácticas desde paradigmas normativos que quieren ver en ellas “resistencia” o “dominación”, hacen que se conozca poco sobre sus modos de funcionamiento, los valores que se ponen en juego, las trayectorias de sus participantes y las formas de vivir la “transformación personal” desde los términos de las personas que circulan por tales ámbitos (Viotti, 2017).

Algo similar ocurre en el campo de los estudios de la salud que, incluso reconociendo la importancia de las prácticas complementarias y/o alternativas, no siempre logran sortear miradas dualistas sobre los fenómenos que analizan (Viotti, 2018a y 2018b). A su vez, la historia de la salud y de la enfermedad ha avanzado poco en el conocimiento sobre sanadoras/es y curanderas/os, aun cuando existe evidencia de que el modelo médico hegemónico ha tenido que lidiar con una importante competencia desde el momento de su imposición estatal en América Latina (Armus, 2002); por su parte, los estudios antropológicos y sociológicos problematizan las definiciones sobre lo que se considera terapéutico, valorando la opinión de los/as usuarios/as (Krmptotic, 2008).

Para los estudios feministas el cruce con lo religioso, lo espiritual y místico resulta un tema conflictivo, sobre todo si se trata de comprender las dinámicas sociales que producen y no sólo denunciar las interferencias de lo religioso y espiritual sobre los derechos de las mujeres, sexuales y reproductivos. Salvo algunas excepciones (Felitti y Prieto, 2018; Pecheny, Jones y Ariza, 2016; Vaggione y Jones, 2015; Vaggione, 2005), pocos trabajos se enfocan en las disidencias en el interior de las iglesias y en la adscripción a posiciones

religiosas y/o espirituales que son compatibles con el feminismo, la diversidad sexual y sus militancias.

La renuencia académica hacia estos temas se exagera si el perfil de las mujeres a estudiar corresponde al de clase media urbana blanca y no son las mujeres pobres, indígenas, de color, representantes del “feminismo popular” y con mayor legitimidad de origen para reivindicar sabidurías tradicionales y conexiones con la naturaleza las protagonistas de las investigaciones. De ahí que plantear la confluencia de identidades feministas y espirituales en el segmento poblacional de clase media urbana genere preguntas —efectivamente planteadas en algunas presentaciones de mis trabajos— del tipo: ¿dónde están las lideresas indígenas feministas y los movimientos espirituales de campesinas?; ¿por qué estudiar propuestas que se materializan en espacios de yoga de barrios de clase media como Palermo y Almagro en lugar de ir a los “orígenes”?; ¿no son estas mujeres usurpadoras de creencias con la habilidad de montar un negocio con cosmovisiones que no son las propias?; ¿de qué formas podrían colaborar estas prácticas “alejadas de la realidad” con la transformación social y la revolución feminista en marcha?

Esta última pregunta la hizo una militante feminista de izquierda durante una conversación informal que mantuvimos durante la movilización del 8M de 2019 en la Ciudad de Buenos Aires. Me había acercado a ella porque en el parlante del puesto que tenía su organización sonaba la canción “A la luz de la risa de las mujeres” de Rosa Zaragoza, una compositora y cantante catalana, quien se define en su sitio de internet como “la creadora de la banda sonora que expresa el sentir del movimiento de humanización del nacimiento y crianza en todo el mundo”. Para mi sorpresa, había sido esta misma joven quien eligió ese tema musical que forma parte de las *playlist* “Círculo de mujeres” de las plataformas digitales YouTube y Spotify, que habían sonado muchas veces en los círculos de mujeres a los que asistí, para bailarlo o cantarlo. El tema musical dice en una de sus estrofas:

Canto a las mujeres que como las lobas
bailan y aúllan a la luna
Juntas y salvajes van por las montañas
Van en libertad y son hermanas

Recogiendo todos los logros
de nuestras antepasadas
Continuando con conciencia
y usando nuevas palabras

Para esta joven marxista la relación entre esa canción y la espiritualidad femenina no era evidente, ni en términos sociales ni en su propia biografía, no al menos hasta mi pregunta. Cabe aclarar que no desconozco las confluencias históricas entre espiritualidad y feminismos y los antecedentes de investigación sobre ellos (Zwissler, 2018; Simonis, 2012). Como lo expresó bell hooks (2017 [2000]: 135): “el feminismo ha sido y sigue siendo un movimiento de resistencia que reconoce el valor de la práctica espiritual”. Aunque no exento de prejuicios, como también detalla esta autora: “un número importante de las mujeres que habían llegado al feminismo radical desde la política socialista tradicional eran ateas. Veían los esfuerzos por volver a una visión sagrada de la feminidad como algo apolítico y sentimental”. De ahí la necesidad de aclarar diferencias y justificar la espiritualidad como algo positivo para los feminismos. Como afirma Gago (2018):

El feminismo, a diferencia de otras políticas que se consideran de izquierda, no despoja a los cuerpos de su indeterminación, de su no-saber, de su ensoñamiento encarnado, de su potencia oscura. Y por eso trabaja en el plano plástico, frágil y a la vez movilizante de la espiritualidad. El feminismo no cree que haya un opio de los pueblos: cree, por el contrario, que la espiritualidad es una fuerza de sublevación.

En su texto, Gago referenciaba obras como *El Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva* de Silvia Federici y *Brujas*,

parteras y enfermeras. Una historia de las mujeres curanderas, de Bárbara Ehrenreich y Deirdre English, libros que también habían leído algunas de las facilitadoras y participantes de los círculos y talleres de espiritualidad femenina a los que asistí y que suelen estar a la venta tanto en eventos holísticos orientados a un público femenino, como en encuentros y movilizaciones feministas.

La oferta de bienes y servicios espirituales es un hecho visible dentro y fuera del sistema de salud (Bordes y Saizar, 2018); el sistema educativo, con sus espacios para el yoga, la respiración y la meditación (Papalini, 2017); en las subjetividades y prácticas empresariales (Funes, 2016), y en las cárceles. Es evidente la importancia ganada por los libros y las revistas de autoayuda en el mercado editorial y la organización de exposiciones y ferias —desde las motorizadas por empresas hasta la que convoca un grupo de vecinos/as en una plaza pública— que comercializan productos para el desarrollo de una vida sana y saludable para el cuerpo y el alma. Muchas veces esta oferta sobrepasa los mercados esotéricos y llega a comercios donde la clase media puede comprar sahumeros, atrap sueños, velas, libros sobre ángeles y diosas, cartas de tarot, tal como estudiaron De la Torre y Gutiérrez Zúñiga (2005) en México, y así recrear un estilo de vida basado en un tipo de consumo alternativo que es principalmente sostenido por mujeres, como también documentó Crowley (2011) para el caso de Estados Unidos.

Es interesante señalar que la mercantilización de las consignas es una situación que también toca al feminismo. Camisetas, bolsos, imanes, pines, calcomanías con frases que alientan el empoderamiento de las mujeres, además de libros, obras de teatro, series, documentales y películas de cine con temática de género, constituyen una oferta en aumento que responde a la popularización de los feminismos y a la inclusión de sus agendas en la política pública, en especial a partir del impacto sociocultural de la Marea Verde.

Asimismo, algunas académicas, periodistas, escritoras, cantantes, actrices han devenido “celebridades feministas” y ofrecen charlas, venden sus libros y promocionan esmaltado de uñas, ropa, lencería,

zapatos, restaurantes y alimentos desde sus redes sociales, haciendo hincapié en que se trata de marcas desarrolladas por otras feministas que siguen las reglas del comercio justo y, en algunos casos, del movimiento vegano.

Si dejamos de lado las visiones puristas que separan la esfera monetaria de la afectiva y del compromiso político por la justicia social, podemos advertir que en estas prácticas surgen otras moralidades y significados otorgados al dinero que van más allá de su uso instrumental (Zellizer, 2011 [1994]), en un escenario de capitalismo emocional que asocia la felicidad al consumo (Illouz, 2007) y valora el emprendedurismo —como alternativa o única salida a la etapa posindustrial—, en el que convergen las mujeres de los círculos de espiritualidad y aquellas que participan en movilizaciones feministas, quienes son en muchos casos las mismas personas. Funes (2018), a partir de un estudio etnográfico en sectores medios porteños afines a la cultura de la Nueva Era, encuentra que en situaciones específicas el dinero es comprendido como un objeto material que puede ser atraído mágicamente por los individuos en tanto logren conectarse con su intimidad sagrada.

Esta idea está presente en la organización entre mujeres espirituales de “telares/flores/mandalas de la abundancia” —un sistema piramidal que requiere la inversión inicial de una importante suma de dinero y lograr que otras personas aporten la misma cantidad para obtenerla multiplicada—, sobre los que existen más denuncias y críticas que estudios empíricos sobre su funcionamiento, ya que el objetivo del telar no es solamente obtener el “regalo” en efectivo sino adquirir cualidades, valores, experiencias de tipo emocional durante el proceso. Del mismo modo, resulta tema de controversia el precio que se le pone a talleres y formaciones sobre terapia menstrual y a los círculos de mujeres. Lo que se desarrolla en estos cruces es una disputa por el “capital moral” cuya posesión es medida, comparada y evaluada en virtudes morales (Wilkis, 2015).

Lo que me interesa resaltar es que una característica que comparten las artesanas y/o microemprendedoras de las ferias feminis-

tas y las revendedoras de copas menstruales, ungüentos, cremas, tinturas naturales que están en las ferias holistas —como ya dije, en muchos casos las mismas personas—, es que promueven un empoderamiento de las mujeres a fuerza de la visibilidad de sus pensamientos y creencias, y del reconocimiento material, monetario, de sus producciones.

En el caso de las agrupaciones que combinan espiritualidad y feminismo, su creciente presencia en las movilizaciones callejeras es un dato que registra mi etnografía y también la prensa que las ha vuelto más visibles. En una nota de cobertura sobre el 8M de 2019 (León, 2019), la fotografía tomada por Joaquín Salguero muestra a algunas integrantes de la Colectiva Doulas Feministas que bailan con sus miradas y manos hacia el cielo, portan los pañuelos verdes de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal Seguro y Gratuito, y visten ropas de color violeta y blanco, con el nombre de su agrupación escrito en letras verdes. En la imagen, una de mis entrevistadas, facilitadora y compañera de varios círculos a los que asistí, lleva un megáfono con el que invitaba a cantar el tema infantil “Yo con todas”, que sigue “yo con vos, yo con vos...”, y cuya coreografía consistía en chocar las palmas con las mujeres que estaban alrededor, con la intención de materializar en un gesto la sororidad que forma parte del repertorio del feminismo contemporáneo.

En 2017, en ocasión de la misma fecha, la portada del diario *La Nación* del 9 de marzo había mostrado la imagen de otra de mis entrevistadas, doula, bailarina, educadora en sexualidad, facilitadora de talleres, quien sobresalía entre la multitud con sus manos hacia el cielo, con sonrisa amplia, una vincha violeta en el cabello y vestida de verde. Sorprendida por estar en la portada del diario, explicó en Facebook que estaba participando de una acción de la agrupación Mujeres de Artes Tomar, que consistía en mostrar “nuestro gozo de estar juntas, vivas, de cuidarnos [...] vibramos como la Tierra que somos, respiramos, cantamos, gritamos, danzamos”, sin desconocer que uno de los motivos principales de la movilización y del paro internacional de mujeres era denunciar la violencia sexista.

Como muestran otros estudios sobre espiritualidades femeninas, uno de los ejes de trabajo de estos grupos reside en la relación entre género y poder (Fedele y Knibbe, 2013). La definición de empoderamiento que construyen apunta a lo introspectivo en tanto se promueve el conocimiento y disfrute del propio cuerpo a partir de la celebración de procesos sexuales y reproductivos como la menstruación, el embarazo, el parto y la menopausia, junto con las relaciones sexuales gozosas y placenteras (Fahs, 2016; Fedele, 2014 y 2016; Guillo Arakistain, 2014; Ramírez Morales, 2016a y 2016b).

Esta agenda la comparten con el movimiento feminista que reclama su “soberanía corporal”, entiende al cuerpo como “territorio” y replica la frase “mi cuerpo es mío”, aunque diferencien sus fuentes de autoridad y caminos de realización. El proceso de autonomización y construcción subjetiva a partir de la materialidad del cuerpo reúne a las feministas seculares y a las espirituales feministas, como veremos a continuación.

EMPEZAR POR UNA MISMA: AUTOGESTIÓN Y CONOCIMIENTO CORPORAL

El feminismo de la segunda ola en Argentina se construyó en la circulación fluida de ideas, personas y estrategias (Felitti, 2015). Una de las reapropiaciones locales fueron los grupos de concientización (*consciousness-raising groups*) surgidos entre las feministas de Nueva York y Chicago, quienes recuperaron una vieja tradición de la izquierda que visualizaba el potencial emancipador de la experiencia personal. Los grupos se formaban con poco más que una decena de mujeres y se planteaba un tema de discusión, por ejemplo, dependencia económica, violencia doméstica, menstruación, sexualidad, maternidades y abortos. Todas las participantes tenían el derecho de hablar, sin que ninguna tuviera el monopolio de la palabra, y se dejaba muy en claro que no se trataba de una acción terapéutica sino política (Sarachild, 1978).

Las feministas argentinas tomaron este modelo y lo adaptaron a las circunstancias locales. Como explicó una militante de aquellos años:

[...] la traducción literal, “elevación de conciencia”, resultaba demasiado vaga. “Concientizar”, de neto corte izquierdista, implicaba un movimiento de afuera hacia adentro, de dictar lo que la otra debía encontrar en su propio interior. “Concienciar”, en cambio, se adecuaba perfectamente al método casi mayéutico que se proponía. Lograba describir ajustadamente el proceso de sacar de sí, de dar nacimiento a la propia identidad (Calvera, 1990: 37).

Los círculos de mujeres retoman este funcionamiento en términos de organización —mujeres reunidas en alguna vivienda particular durante dos o tres horas, en ronda, que toman la palabra de manera voluntaria, sucesiva, sin interrupciones, con dinámicas de horizontalidad— y también se advierten diferencias. Los grupos de los años setenta eran más estables y esto propiciaba un conocimiento más profundo entre las asistentes; no mediaba nunca un intercambio monetario y constituían el único espacio para hablar de temas como los abortos, la violencia, la menstruación y el sexo. Eran años de autoritarismo político y el feminismo era cuestionado desde posiciones conservadoras que rechazaban sus ideas de libertad sexual y desde sectores de izquierda que lo entendían como una distracción de los objetivos de la revolución política en curso.

Los círculos de mujeres, en cambio, pueden ser esporádicos y tener diferentes composiciones; a veces se solicita dinero —“valor de intercambio”— para solventar el gasto de alquiler del espacio que los aloja cuando no es una vivienda y/o en reconocimiento de la tarea de quien los organiza (armado de la convocatoria, difusión, planificación, preparación personal previa, materiales). Otra diferencia sustantiva es que hoy dichos círculos se ubican en un escenario de mayor visibilidad del movimiento feminista, especialmente a partir de la primera convocatoria de Ni Una Menos en 2015 y de la Marea Verde, situación que amplía las opciones a la hora de elegir dónde compartir experiencias personales y organizarse entre mujeres. La convocatoria por redes sociales y no sólo por conocidas boca a boca es también otro

signo de la época, lo mismo que la posibilidad de compartir historias personales en esas mismas plataformas digitales.

Las participantes de los círculos, en su mayoría mujeres jóvenes, no hacen referencia a los grupos de concientización feministas de los años setenta como antecedentes de sus reuniones, sino a los círculos de mujeres de épocas milenarias. El libro de Jean Shinoda Bolen, *El millonésimo círculo. Cómo transformarnos a nosotras mismas y al mundo*, es la referencia ineludible que colabora con esta construcción épica. Cuando Bolen, doctora en medicina, analista junguiana y escritora, se refiere al millonésimo círculo como una oportunidad para que el sistema patriarcal cambie, en tanto sus armadoras, las mujeres, son depositarias de la sabiduría necesaria para ello, la política aparece explícitamente. Su descripción del círculo es una guía que muchas facilitadoras utilizan para armar los suyos: sin jerarquías para aprender y escuchar de cada integrante, poniendo el énfasis en la sabiduría de la experiencia.

Una de las particularidades de los círculos de mujeres en relación con los grupos de concientización feministas, es la importancia que cobra el centro espiritual —por algunas llamado altar— en la organización de la reunión y su carácter de ritual sagrado. El centro posee un carácter abierto que tiene como fin alojar las intenciones de las integrantes. En medio de la ronda se tiende un manto de tela para que cada participante coloque un elemento que asocia a su poder personal y/o que representa su intención ese día.

Esto da por resultado una reunión ecléctica de piedras, velas, plumas, frutas, plantas, estatuillas, instrumentos musicales, tejidos, también el pañuelo verde de la Campaña y en algunas ocasiones puntuales, fotografías de lideresas y militantes sociales asesinados y hasta una estampa de María Magdalena embarazada de Jesucristo. Es decir, se trata de elementos rituales, ceremoniales, tradicionales —velas, flores—, que forman parte de una cultura material asociada a otras devociones religiosas (Algranti, 2018) y también otros que las desbordan.

Como ya indiqué en la introducción, me interesa destacar las confluencias respecto al tratamiento de procesos (no) reproductivos de las mujeres que estos círculos proponen y los contenidos del movimiento feminista de la salud de las mujeres de los años setenta y los activismos seculares contemporáneos en esta área.

En términos históricos, la referencia ineludible para las Américas son las acciones de las feministas de California en los años setenta, quienes hicieron diarios fotográficos de las variaciones del cérvix; diseñaron manuales de salud con contenido político; examinaron la menstruación con microscopio; construyeron un dispositivo para practicar abortos; formaron grupos de inseminación artificial, bajo el imperativo de apoderarse de los significados de la reproducción a partir de otra biopolítica (Murphy, 2012). El libro *Nuestros cuerpos, nuestras vidas* (*Our Bodies, Ourselves*) producido por el Boston Women's Health Book Collective, es otro ejemplo apropiado para dar cuenta de la circulación internacional del conocimiento feminista y sus prácticas políticas, como muestran sus reediciones y traducciones en diferentes idiomas (Davis, 2007).

Una de las tecnologías asociadas a este movimiento fue el espéculo, cuya historia se vincula en los Estados Unidos a la experimentación de diferentes modelos con mujeres en condición de subalternidad como esclavas o trabajadoras sexuales. El movimiento de la salud pudo reapropiarse de este elemento, sacarlo del dominio médico y ponerlo en manos de las mujeres.

En 2017, en la plaza principal de la ciudad de Resistencia, provincia del Chaco, durante el 32° Encuentro Nacional de Mujeres, conversé con una mujer de más de 40 años, madre de cuatro hijos, que ofrecía información sobre los derechos del parto en volantes que repartía gratuitamente. A su vez, vendía diferentes productos: libros de edición artesanal sobre partos, agendas lunares y una bolsita de tela que contenía un espéculo, un espejo y un folleto con instrucciones de uso para una adecuada autoexploración vaginal. Su oferta ponía en diálogo la necesidad de difundir leyes, estrategias para garantizar su cumplimiento (un plan de parto) y canales de denuncia, con

un elemento que el feminismo de la salud había caracterizado como herramienta de empoderamiento hace ya más de 40 años.

Otra mujer más joven, en la misma plaza, ofrecía libros de edición artesanal (fotocopias o escaneados de ediciones originales con dibujos propios o de compañeras artistas) y fanzines, sin un precio fijo, a voluntad, esperando cubrir los gastos de las copias y con la diferencia financiar su estancia en el encuentro. Dos de ellos combinaban información sobre herbolaria con referencias a la brujería: uno era *Aquelarre... el encuentro de las brujas. Autoconocimiento/autodefensa. Cartilla feminista*, y el otro *Hot pants. Ginecología con plantas. Guía para la salud natural*.

Como muchas otras mujeres que asistían o facilitaban talleres de fertilidad consciente/sagrada, esta joven había comenzado a estudiar los beneficios de las plantas para dar respuesta a sus propias afecciones, luego de tener infecciones vaginales recurrentes y no encontrar soluciones en la medicina alopática ni en los productos farmacéuticos. En uno de sus intentos había probado el uso de ajo y como le había dado resultado, siguió investigando e incorporando otros “remedios naturales”. En el bolso que servía para transportar los libros sobresalía una escoba que ella llamó “mi escoba de bruja”.

MENSTRUACIÓN CONSCIENTE Y ACTIVISMO MENSTRUAL

Para quienes nos especializamos en estudios de género y sexualidad es evidente que no hay una “naturaleza” femenina dominada por el útero y las hormonas (Laqueur, 1994; Martin, 1991). Aun así, los “cuerpos importan” más allá de las construcciones sociales y culturales sobre ellos, y muchas mujeres buscan explicaciones y soluciones a sus vivencias cotidianas y a sus problemas de salud, físicos y emocionales. Thiébaud (2018), autora de un libro sobre la menstruación que ha sido traducido ya a varios idiomas, cuenta que como su familia francesa tenía ideas socialistas y liberales en cuanto a la gestión del cuerpo, de niña no estuvo habilitada para quejarse de sus dolores menstruales. Para su madre y sus tías no era progresista ni feminista

decir que “la regla” dolía. Tampoco la literatura de Simone de Beauvoir la ayudó con esto porque la filósofa también hablaba con desprecio de la menstruación.

En los círculos de mujeres y en los talleres de menstruación consciente/sagrada el tratamiento de esos dolores y de todas las emociones vinculadas al ciclo es diferente. Es frecuente que las asistentes hablen de sus malestares menstruales, de sus diagnósticos de endometriosis y del cambio que comenzaron a experimentar al “reconciliarse” con su ciclo. Relatan historias de superación personal que consisten en dejar de sentir vergüenza, rechazar la descalificación o el encasillamiento como sujetos dolientes y desarrollar una serie de estrategias para encontrar la solución en ellas mismas, con otras y en lo que definen como Naturaleza.

En las reuniones suele hablarse de la sincronicidad menstrual como un hecho. La idea de que las mujeres que pasan mucho tiempo juntas menstrúan al mismo tiempo ha sido desestimada por la ciencia y al mismo tiempo reclamada por las propias mujeres. Como sostiene Fahs (2016), esta creencia les permite sentir que tienen una relación única, especial, sagrada con la Naturaleza, con la Luna; una relación que no pueden establecer los cuerpos masculinos y que esa particularidad las empodera. En una viñeta de la artista feminista argentina La Cope, esta sincronicidad se hace explícitamente política al armar una “marea roja” que arrasa a una Iglesia católica identificada como obstáculo al avance de derechos propuesto por la Marea Verde.

Entre otros temas de conversación, muchas jóvenes cuentan que dejaron de usar productos industriales para fabricar ellas mismas sus toallas de tela o comprárselas a otras mujeres, mientras que otras comentan que utilizan la copa menstrual. Estas decisiones son enunciadas como logros y cambios revolucionarios en sus vidas. Al explicar por qué, dicen que estos medios les permitieron conocer —tocar, ver, oler, cuantificar— su sangre menstrual y conectarse con la Naturaleza en tanto la Tierra es receptora de sus siembras —cuando vierten la sangre en macetas o el pasto a modo de abono— y la Luna marca el ritmo de sus periodos. En algunos pocos casos, la

sangre menstrual se utiliza también para mascarillas faciales o pintura para hacer arte.

En el prefacio al libro de Chris Bobel (2010) sobre el activismo menstrual contemporáneo, Lorber (2010) explica cuán sorprendente fue para ella conocer sobre dicho activismo, ya que, en su juventud como feminista de la Segunda Ola, enfocada en el desarrollo de su carrera profesional, adoptó la píldora anticonceptiva y el tampón por lo funcionales que resultaban para sus planes. La crítica a la píldora que se hace en los talleres de fertilidad consciente no representa algo nuevo ya que, desde el mismo momento de su lanzamiento al mercado, el movimiento de la salud de las mujeres advirtió sobre sus efectos colaterales y al exigir más información, lograron cambiar la forma en que se comercializaba la píldora (Watkins, 1998). En el caso de los productos industriales para gestionar el sangrado, Vostral (2008) puso el acento en la construcción del disimulo —*passing*— que ellos prometen, marco teórico que Tarzibachi (2017) usó en su investigación sobre la comercialización de estos productos en Argentina.

En los talleres de menstruación consciente y en muchos círculos, se hace una crítica a la medicalización y la uniformización de las experiencias menstruales; a las publicidades de la industria del “cuidado femenino”, y a la composición de sus productos, por sus efectos en la salud de las mujeres y en el medio ambiente. En este sentido, coinciden en la denuncia de las tecnologías de enmascaramiento, pero también van más allá porque en los espacios de reflexión espirituales no se habla del éxito de su operación sino de sus fallas. La conversación sobre el tema permite compartir que las toallas industriales no resisten sangrados abundantes; que huelen mal; que siguen siendo visibles; que los medicamentos no calman el dolor o generan otros malestares; que el sistema médico minimiza dolencias, desoye síntomas y se ocupa poco de este tema.

A su vez, cuando hablan del tabú de la menstruación toman su doble acepción: lo que define algo prohibido, oculto, pero también algo sagrado, divino, poderoso. Las recomendaciones de remedios caseros basados en la herbolaria, sobre cambios en la dieta, masajes

—incluso la masturbación— para aliviar el dolor en el útero, abrevan en una idea de autogestión que propone a las mujeres ser sus propias sanadoras. Desde la conexión con todos sus portales sexuales, se las convoca a ser “guardianas” de sus cuerpos, que no son nunca pensados fuera del lazo social ni de la Naturaleza.

Justamente la centralidad que toman los procesos corporales, biológicos, en estos espacios es lo que ha generado más controversias con los activismos feministas seculares y las manifestaciones de espiritualidad femenina. La menstruación ha sido usada para la esencialización reproductiva de las mujeres: la menarquía se piensa como el pasaje a ser mujer y ser mujer se define en la posibilidad de un embarazo. Al mismo tiempo no han sido visibles las experiencias de mujeres trans y cisgénero que no menstrúan y de varones trans que sí lo hacen pero que no se identifican como mujeres (Bobel, 2010). Sin embargo, el enfoque sobre el proceso ha ido transformándose y acompañando la discusión pública cada vez más inclusiva sobre el tema.

Se visibiliza una preocupación por superar una matriz dicotómica que piensa las energías en términos masculinos y femeninos; el uso de lenguaje inclusivo, y las referencias a “cuerpos menstruantes”, expresión que genera resistencia en algunas que encuentran desfavorable separar el cuerpo de la persona y en otras que quieren seguir dirigiéndose solamente a mujeres cisgénero o “a personas con útero”. Cabe preguntarse si la insistencia en la materialidad del cuerpo no se trata, en los términos de Spivak (1993), de asumir el riesgo de adoptar una posición esencialista estratégica con respecto a categorías de identidad (como mujer, trabajador, nación o subalterno) y así movilizar la conciencia colectiva para alcanzar un conjunto de fines políticos, como hicieron muchas feministas con la maternidad en aras de obtener derechos civiles y políticos.

Los cuentos infantiles sobre la menstruación que priorizan en el relato elementos espirituales y afectivos en lugar de la explicación biomédica, consideran clave el acceso al conocimiento desde la lectura y especialmente desde la propia observación, para fortalecer la confianza, la seguridad y la autoestima (Felitti y Rohatsch, 2018).

Victoria de Aboitiz (2014), en el cuento *Las lunas*, invita a las niñas a explorarse y reconocerse con un espejo y con el tacto. En *Mi primer libro rojo* (Del Río, 2015), la mamá de la niña protagonista le dice: “Es importante que anotes en tu cuaderno la fecha en la que llega tu sangre cada mes. Vos tenés que empezar a conocer tu ciclo”. En los talleres de menstruación y de acompañamiento de la menarquía se trabaja en esta línea también, con dinámicas que proponen la autoobservación y considerar síntomas físicos y emocionales. Una de las niñas asistentes al taller de menarquía en el que participé, señaló:

Al principio anotaba, pero después me fui dando cuenta que no me servía. Tampoco me gustan las aplicaciones porque ¿cómo una aplicación puede estar adentro de tu cuerpo?, ¿cómo una cosa tecnológica va a estar en contacto con tu cerebro, con tus hormonas, con tu útero? No tiene sentido. Hay una chica que lo usa y por ahí dice “la gatita dice que me va a venir mañana” y nunca termina pasando. Yo siempre le digo “esto no es verdad”, no puedo creerlo. Traté de hacerlo como manualmente, yo sola, darme cuenta sola [de que me está por venir]. Sin anotar.

Por su parte, los talleres sobre fertilidad consciente ofrecen una resignificación al estigma y al tabú asociado a la ausencia involuntaria de embarazos. En ellos se crea un espacio para la socialización de experiencias personales y de pareja, así como una aproximación holística que rechaza los dualismos estructurantes de la medicina occidental (cuerpo/mente; dentro/fuera; natural/social; interior/exterior). La propuesta es, como pude observar en un taller, “llegar a la mejor versión emocional, mental para que las células que se van a unir sean las mejores células”. Para ello se arman rutinas de ejercicios, de dieta —“la fuerza psicológica del bebé depende de la naturaleza del alimento que toman los padres antes del encuentro sexual” —, un “plan”, ya que hay un rechazo a que la solución venga (sólo) desde el exterior, por ejemplo, recurriendo a la medicina alopática reproductiva.

En este espacio debe insistirse en lo positivo de la menstruación, que suele verse como “fracaso” o una contradicción con el proyecto y la intención de embarazarse. Esto confirma la presencia de un feminismo de la diferencia en clave corporal y a la vez una reapropiación del cuerpo en un marco místico y generizado, que retoma elementos del lenguaje inclusivo y se refiere a “la cuerpa” y “la útera” como “un músculo que tiene su propio palpito o latido”.

CONCLUSIONES

Durante las semanas previas a la realización del 8M de 2019, en su página de Facebook la Colectiva Doulas Feministas convocaba a una performance que terminaría con las mujeres “unidas en un gran conjuero”. Esta agrupación reúne a doulas formadas en diferentes tradiciones, que se desempeñan en distintos ámbitos y que tienen en común su identificación como feministas. Sus modos de abordar la violencia obstétrica, la violencia de género y de discutir los alcances de su rol en relación con las interrupciones del embarazo —ser o no doulas de amplio espectro, es decir, si las acompañan o no (recordemos que hasta fin de 2020 el aborto voluntario no era legal)—, se combinan con un repertorio de rituales que están ausentes en otros ámbitos de reunión y discusión feminista. Por ejemplo, antes de compartir un almuerzo en medio de una jornada de formación —en los términos de las integrantes de la Colectiva de “compartir saberes”— juntaron las manos y cerraron los ojos para agradecer los alimentos disponibles y pedir abundancia para las personas que los facilitaron y prepararon.

Hay aquí una evidencia que parece más clara que la que emerge de la militancia feminista secularizada que se llama bruja. Sin embargo, los datos y análisis presentados en este capítulo permiten corroborar la circulación de discursos y prácticas espirituales por espacios —organizaciones, movilizaciones, encuentros— que se definen como feministas, algunas veces sin que esto sea llevado a la reflexión o simplemente advertido. A su vez, comprueba la incorporación de consignas y prácticas feministas en círculos de mujeres

y talleres de sexualidad en sus múltiples entradas, algunas de ellas claras y visibles, como la presencia del pañuelo verde de la Campaña Nacional por el Aborto Libre, Seguro y Gratuito en los altares o centros de poder, o el caso de prácticas autogestivas de salud sexual que, como vimos, tienen una historia en los feminismos de al menos medio siglo.

La falta de atención y cierta sospecha ante estas circulaciones pueden entenderse en relación con la persistencia de estereotipos y prejuicios respecto a lo que significa la espiritualidad y lo que implica ser feminista. Si bien se percibe una mayor apertura que al inicio de mi trabajo de campo a fines de 2013, cuando el feminismo era rechazado por practicantes espirituales por asociarse a la lucha, a la guerra, y la espiritualidad era vista como un opio que venía esta vez en forma de sahumero, todavía persisten algunos malentendidos y desacuerdos.

Dora Barrancos, referente ineludible de la academia y la política feminista, al analizar la participación en las movilizaciones de Ni Una Menos de mujeres que no habían tenido una militancia previa en temas de género, afirmaba: “Para mí, el feminismo es una categoría, pero no necesitamos la categorización de las mujeres. Necesitamos su actitud, una nueva condición de sí. Ahí, entonces se va a dar un movimiento” (Gelos, 2018). Efectivamente, muchas mujeres que danzan con la Luna y encuentran su potencia en “la útera”, también han participado de las movilizaciones y activismos que llevaron a la legalización del aborto y la construcción de la Marea Verde.

Si unas son herederas de las brujas que no pudieron quemar sin saber en profundidad sobre la historia europea y la suerte de las curanderas y chamanas locales durante la Inquisición, las espirituales tampoco conocen mucho sobre el movimiento de la salud de las mujeres de los años setenta. Lo que ambas entienden y valoran es que el conocimiento brinda autonomía, refuerza el poder personal y habilita para decidir si se ingiere la píldora anticonceptiva o se analizará el flujo, si se usarán plantas o misoprostol para un aborto, toallas de tela, la copa menstrual o un tampón para contener el sangrado, y el espéculo y espejitos para observarse y observar a otras.

En el *revival* de la espiritualidad femenina —renacimiento en el sentido que le dan sus difusoras cuando hablan de círculos milenarios, de matriarcados, que actúan como mito de origen—, hoy tramada fuertemente a partir de las redes sociales, el feminismo se hace presente y va actuando con mayor sinergia, dando cuenta de que lo personal es político y de que lo espiritual también puede serlo. Esta combinación está muy presente en los Encuentros Nacionales de Mujeres, en algunos talleres y sobre todo en las calles: libros y fanzines sobre brujas y sanadoras, ginecología natural, camisetas, calcos, agendas y cuadernos que retoman estos tópicos, celebraciones rituales y performances que conectan demandas políticas con “intenciones”.

Se requieren más estudios sobre las particularidades de estos procesos, en especial sobre lo que implica, por ejemplo, volver responsables de la crisis ecológica a las mujeres que usan toallas industriales y tampones, y también el lugar preponderante que van teniendo en el mercado de la espiritualidad y el feminista. Asimismo, resulta necesario saber más sobre los activismos de la salud de las mujeres en Argentina, y los modos en que se piensa la salud feminista hoy en día. Estas aproximaciones reclaman lo interdisciplinario y el reconocimiento del pluralismo religioso, la diversidad de feminismos, de mujeres y de experiencias vitales que quieren ser contadas, analizadas y reconocidas.

BIBLIOGRAFÍA

- Algranti, Joaquín (2018). "Producir lo extraordinario: objetos, rituales y carisma en la vida religiosa urbana". *Religião e Sociedade* 38, 1 (enero-abril): 159-180.
- Armus, Diego (ed.) (2002). *Entre médicos y curanderos. Cultura, historia y enfermedad en la América Latina moderna*. Buenos Aires: Norma.
- Bobel, Chris (comp.) (2010). *New Blood. Third Wave Feminism and the Politics of Menstruation*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Bolen, Jean Shinoda (2004). *El millonésimo círculo. Cómo transformarnos a nosotras mismas y al mundo. Guía esencial para los círculos de mujeres*. Barcelona: Kairós.
- Bordes, Mariana, y Mercedes Saizar (2018). "'De esto mejor ni hablar': omisiones y reformulaciones de lo sagrado por parte de terapeutas alternativos que trabajan en contextos hospitalarios". *Sociedad y religión* 28, 50 (octubre): 161-182.
- Calvera, Leonor (1990). *Mujeres y feminismo en la Argentina*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.
- Calaffel Sala, Nuria (2018). "Aproximación a las maternidades (eco)feministas. El ejemplo cordobés (Argentina)". *ReVIISE-Revista de Ciencias Sociales y Humanas* 11 (abril-septiembre): 253-265.
- Carozzi, María Julia, y César Ceriani Cernadas (2007). *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*. Buenos Aires: Biblos.
- Citro, Silvia (2018). "Desplazamientos y transmutaciones en el Chaco argentino: entre la antropología, el arte y el ritual". En *De lo visual a lo afectivo. Prácticas artísticas y científicas en torno a visualidades, desplazamientos y artefactos*, coordinado por Mariana Giordano, 21-49. Buenos Aires: Biblos.
- Crowley, Karlyn (2011). *Feminism's New Age. Gender, Appropriation, and the Afterlife of Essentialism*. Albany: Suny Press.
- Davis, Kathy (2007). *The Making of Our Bodies, Ourselves. How Feminism Travels across Borders*. Londres: Duke University Press.
- De Aboitiz, Victoria (2014). *Las lunas*. Las Chacras: Edición a cargo de la autora.
- De la Torre, Renée, y Cristina Gutiérrez Zúñiga (2005). "La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas". *Desacatos* 18: 53-70.
- Del Río, Violeta (2015). *Mi primer libro rojo*. Buenos Aires: Edición a cargo de la autora.
- Fahs, Breanne (2016). *Out for Blood: Essays on Menstruation and Resistance*. Albany, N.Y.: State University New York Press

- Fedele, Anna (2014). "Reversing Eve's Curse. Mary Magdalene Pilgrims and the Creative Ritualization of Menstruation". *Journal of Ritual Studies* 28, 2 (junio): 23-26.
- Fedele, Anna (2016). "Holistic Mothers' or 'Bad Mothers'?" Challenging Bio-medical Models of the Body in Portugal". *International Association for the Study of Religion and Gender* 6, 1 (febrero): 95-111.
- Fedele, Anna, y Kim Knibbe (2013). "Gender and Power in Contemporary Spirituality". En *Gender and Power in Contemporary Spirituality: Ethnographic Approaches*, compilado por Anna Fedele y Kim Knibbe. Londres y Nueva York: Routledge.
- Felitti, Karina (2010). "Sexualidad y reproducción en la agenda feminista de la segunda ola en la Argentina (1970-1986)". *Estudios Sociológicos* 28, 84 (septiembre-diciembre): 791-812.
- Felitti, Karina (2012). *La revolución de la píldora. Sexualidad y política en la Argentina de los sesenta*. Buenos Aires: Edhasa.
- Felitti, Karina (2015). "Traduciendo prácticas, tejiendo redes, cruzando fronteras. Itinerarios del feminismo argentino de los '70s". *Cadernos Pagu* 44 (enero-junio): 229-260.
- Felitti, Karina (2016). "El ciclo menstrual en el siglo XXI. Entre el mercado, la ecología y el poder femenino". *Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latinoamericana* 22 (abril): 175-206.
- Felitti, Karina (2017). "La copa menstrual argentina: ecología, salud, espiritualidad y empresa". *RevIISE-Revista de Ciencias Sociales y Humanas* 10, 10 (octubre-marzo): 37-50.
- Felitti, Karina, y Leila Abdalá (2018). "El parto humanizado en la Argentina: activismos, espiritualidades y derechos". En *Partería en América Latina. Diferentes territorios, las mismas batallas*, coordinado por Hanna Laako y Georgina Sánchez Ramírez, 95-121. México: Ecosur.
- Felitti, Karina, y Gabriela Irrazábal (2018). "Los no nacidos y las mujeres que los gestaban: significaciones, prácticas políticas y rituales en Buenos Aires". *Revista de Estudios Sociales* 64 (abril): 125-137.
- Felitti, Karina, y Sol Prieto (2018). "Configuraciones de la laicidad en los debates por la legalización del aborto en la Argentina: discursos parlamentarios y feministas (2015-2018)". *Salud Colectiva* 14, 3: 405-423.
- Felitti, Karina, y Magdalena Rohatsch (2018). "Pedagogías de la menarquía: espiritualidad, género y poder". *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur* 28, 50 (2018): 135-160
- Fornes, Valeria (2018). "Dos dedos en V. Entre resistencias y revictimizaciones: Una etnografía feminista de la violencia obstétrica". Tesis de maestría en Estudios de Familia. Argentina: Universidad Nacional de San Martín (UNSAM).

- Funes, María Eugenia (2016). "La integración entre la espiritualidad Nueva Era y el nuevo management en Argentina: afinidades y tensiones". *Ciencias Sociales y Religión* 18, 24 (enero-julio): 191-208.
- Funes, María Eugenia (2018) "La concepción mágica del dinero en la espiritualidad Nueva Era de Buenos Aires". *Revista Cultura y Religión* 12, 2 (julio-diciembre): 4-22.
- Frigerio, Alejandro (2018). "¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica". *Cultura y Representaciones Sociales* 12, 24 (marzo): 51-95.
- Gago, Verónica (2018). "La espiritualidad como fuerza de sublevación" [en línea]. *Emergentes*. Disponible en: <<https://emergentes.com.ar/la-espiritualidad-como-fuerza-de-sublevaci%C3%B3n-46c73de9c6b5>> [Consulta: 21 de junio 2019].
- Gelos, Natalia (2018). "Las condiciones laborales de las mujeres han empeorado". *Socompa*. 11 de enero, última edición. Disponible en: <<http://socompa.info/social/las-condiciones-laborales-de-las-mujeres-han-empeorado/>> [Consulta: 21 de junio 2019].
- Gray, Miranda (2013). *Luna roja. Emplea los dones creativos, sexuales y espirituales del ciclo*. Buenos Aires: Gaia/Grupal.
- Guillo Arakistain, Miren (2014). "Mujeres jóvenes y menstruación: contracultura y resignificación del ciclo menstrual en el País Vasco". En *Jóvenes, desigualdades y salud: vulnerabilidad y políticas públicas*, coordinado por Oriol Romani y Lina Casadó, 143-165. Tarragona: Publicacions URV.
- Hooks, Bell (2017[2000]). *El feminismo es para todo el mundo*. Madrid: Traficante de sueños.
- Illouz, Eva (2007). *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Buenos Aires: Katz.
- Krmpotic, Claudia (comp.) (2008). *Cuidados, terapias y creencias en la atención de la salud*. Buenos Aires: Espacio.
- Laqueur, Thomas (1994). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Crítica.
- Lázzaro, Ana Inés (2018). "Entre la heteronomía instituida y la construcción de autonomía. Una aproximación a los grupos de promoción del parto respetado en Córdoba". Tesis de doctorado en Estudios Sociales en América Latina. Argentina: Universidad Nacional de Córdoba.
- León, Magdalena (2019). "La internacional feminista". *Página 12*, 24 de marzo, última edición. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/182772-la-internacional-feminista?fbclid=IwAR2E3RwQNtgv48F42pzUGI6kdSwI_vcE8I1tGtVl66t5xaG9C-gBNQd1kxc> [Consulta: 21 de junio 2019].

- Lorber, Judith (2010). "Foreword". En *New Blood. Third Wave Feminism and the Politics of Menstruation*, compilado por Chris Bobel. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Mallagray, Florencia (2018). *Amuletos de tierra y luna: un cuento sobre la naturaleza cíclica*. San Salvador de Jujuy: Edición a cargo de la autora.
- Martin, Emily (1991). "The Egg and the Sperm: How Science Has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male-Female Roles". *Signs* 16, 3 (primavera): 485-501.
- Masson, Laura (2007). *Feministas en todas partes: una etnografía de espacios y narrativas feministas en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- Murphy, Michelle (2012). *Seizing the Means of Reproduction: Entanglements of Feminism, Health, and Technoscience*. Durham: Duke University Press.
- Oddone, María Elena (2001). *La pasión por la libertad. Memorias de una feminista*. Buenos Aires: Colihue-Mimbipá.
- Papalini, Vanina (2017). "New age, salud y educación. Confluencia y divergencia de posiciones". *Debates do NER* 17, 31 (enero-junio): 227-256.
- Pecheny, Mario; Daniel Jones, y Lucía Ariza (2016). "Sexual Politics and Religious Actors in Argentina". *Religion and Gender* 2, vol. 6: 205-225.
- Pinkola Estés, Clarissa (2013). *Mujeres que corren con los lobos*. Buenos Aires: Ediciones B.
- Ramírez Morales, María del Rosario (2016a). "Círculos de mujeres: el cuerpo femenino como espacio de significación espiritual". En *Meridiano cero. Globalización, prácticas culturales y nuevas territorializaciones simbólicas*, coordinado por Nattie Golubov y Rodrigo Parrini, 145-166. México: CISAN-UNAM.
- Ramírez Morales, María del Rosario (2016b). "Del tabú a la sacralidad: la menstruación en la era del sagrado femenino". *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião* 18, 24 (enero-julio): 134-152.
- Ramírez Vásquez, Carolina (2016). *El vestido de Blancanieves se ha teñido de rojo*. Colección Princesas Menstruales. Medellín: edición a cargo de la autora.
- Rodrigáñez Bustos, Casilda (2010). *Pariremos con placer. Apuntes sobre la recuperación del útero espástico y la energía sexual femenina*. Buenos Aires: Madreselva.
- Romero, Cristina, y Francis Marín (2014). *El libro rojo de las niñas*. Tenerife: OB STARE.
- San Martín, Pabla (2015). *Manual introductorio a la Ginecología natural*. Valle del Aconcagua, Chile: Ginecosofía Ediciones.
- Sarachild, Kathie (1978). "Consciousness-Raising: A Radical Weapon". En *Feminist Revolution*, compilado por Redstockings, 144-150. Nueva York: Random House.

- Simonis, Angie (2012). "La diosa feminista. El movimiento de espiritualidad de las mujeres durante la Segunda Ola". *Feminismo/s* 20 (2012): 25-42.
- Spivak, Gayatri (1993). "In a Word: Interview". En *Outside in the Thinking Machine*, coordinado por Gayatri Spivak, 1-23. Londres: Routledge.
- Tarducci, Mónica (2005). "La Iglesia católica y los encuentros nacionales de mujeres". *Revista Estudios Feministas* 13, 2 (mayo-agosto):397-402.
- Tarziabachi, Eugenia (2017). *Cosas de mujeres. Menstruación, género y poder*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Thiébaud, Élise (2018). *Mi sangre. Pequeña historia de la regla, de aquellas que la tienen, de aquellos que las hacen*. Buenos Aires: Hekht Libros.
- Vaggione, Juan Marco (2005). "Los roles políticos de la religión. Género y sexualidad más allá del secularismo". En *En nombre de la vida*, coordinado por Marta Vasallo, 137-167. Córdoba: Católicas por el Derecho a Decidir.
- Vaggione, Juan Marco, y Daniel Jones (2015). "Religiones y políticas sexuales: iglesias católica y evangélicas frente al 'matrimonio homosexual' en Argentina". En *Diversidad, sexualidades y creencias: cuerpo y derechos en el mundo contemporáneo*, coordinado por Daniel Gutiérrez Martínez y Karina Felitti, 219-269. Buenos Aires: Prometeo.
- Viotti, Nicolás (2018a). "La espiritualidad en América Latina". En *Religiones en cuestión: campos, fronteras y perspectivas*, coordinado por Juan Cruz Esquivel y Verónica Giménez Béliveau, 233-236. Buenos Aires: CICCUS.
- Viotti, Nicolás (2018b). "Más allá de la terapia y la religión: una aproximación relacional a la construcción espiritual del bienestar". *Salud colectiva* 14, 2 (2018): 241-256.
- Viotti, Nicolás (2017). "Por una perspectiva relacional de los afectos en los estudios sobre religión". En *Pensar los afectos. Aproximaciones desde las ciencias sociales y las humanidades*, compilado por Ana Abramowski y Santiago Canevaro, 287-305. Los Polvorines: Ediciones UNGS.
- Vostral, Sharra (2008). *Under Wraps: A History of Menstrual Hygiene Technology*. Maryland: Lexington Books.
- Watkins, Elizabeth Siegel (1998). *On the Pill: A Social History of Oral Contraceptives, 1950-1970*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Wilkis, Ariel (2015). "Sociología moral del dinero en el mundo popular". *Estudios Sociológicos*, xxxiii, 99 (septiembre-diciembre): 553-578.
- Zelizer, Viviana A. (2011[1994]). *El significado social del dinero*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Zwissler, Laurel (2018). "I am That Very Witch': On The Witch, Feminism, and Not Surviving Patriarchy". *Journal of Religion and Film* 22, 3, article 6: 1-33.



SEGUNDA PARTE

**DIVERSIDAD SEXUAL E “IDEOLOGÍA DE GÉNERO”
EN AMÉRICA LATINA**



Genealogía de la conformación de la nueva derecha cristiana estadounidense en las décadas de 1970-1980

Jorge Armando Romo Bonilla

INTRODUCCIÓN

A lo largo de la década de 1970, la derecha cristiana estadounidense logró articular un conjunto de movimientos sociales y discursos cuya finalidad fue confrontar los estatutos jurídicos que desde la década anterior habían promovido los derechos de la mujer y las parejas homosexuales, así como una progresiva secularización en diversas esferas sociales, notablemente la educación. Temas aparentemente distantes como la enseñanza de la teoría de la evolución en las escuelas públicas, el matrimonio entre personas del mismo sexo y el aborto, se establecieron como parte de la amenaza secular a las creencias y la normatividad moral de distintos grupos religiosos, especialmente los evangélicos, que una década después conformaron la llamada nueva derecha cristiana. En este sentido, la organización social y política de este movimiento representó una respuesta o reacción a las causas liberales, con un interés claramente prohibicionista.

El impacto de este movimiento conservador en América Latina, tras su movilización transnacional como respuesta a las revoluciones centroamericanas y la firma de los tratados Torrijos-Carter en torno al Canal de Panamá, aún requiere análisis detallados. Sin embargo, la

literatura secundaria en torno a sus orígenes en los Estados Unidos es sumamente amplia, y si bien distintos autores han puesto el énfasis en diferentes aspectos, existe un relativo consenso en cuanto a los principales actores (activistas y organizaciones sociales y políticas) y momentos que definieron y siguen definiendo este movimiento.

El interés de este capítulo es rastrear los orígenes de la nueva derecha cristiana (por medio de la amplia literatura secundaria disponible) a partir de la derrota presidencial del candidato republicano Barry Goldwater frente al candidato demócrata Lyndon B. Johnson en las elecciones presidenciales de 1964. Dicha campaña agrupó por primera vez a un grupo de líderes, comunicadores e ideólogos conservadores que trabajaron activamente a favor de Goldwater, lo que les permitió adquirir experiencia suficiente para construir una red de influencias dentro del Partido Republicano, hasta entonces una asociación ligada a las élites del Este de los Estados Unidos.

El grupo consiguió llevar a cabo una serie de proyectos, como la creación de instituciones —*think tanks*, o laboratorios de ideas— que se describieron originalmente como apartidistas (Meagher, 2009), circunstancia que condujo a la conformación de una nueva derecha política que comenzaría a movilizarse a principios de la década siguiente. De acuerdo con la socióloga Sara Diamond (1995:128), esa nueva derecha surge a principios de los años sesenta, y tiene entre sus protagonistas a Paul Weyrich, un periodista y asesor político, y a Richard Viguerie, un experto en publicidad y pionero de la propaganda política individualizada; ambos participaron en agrupaciones políticas y conservadoras desde muy jóvenes.¹

¹ Paul Weyrich (1942-2008) fue un activista político reconocido como uno de los actores clave en la conformación de la nueva derecha. En 1961 se integró al Partido Republicano; en 1964 se involucró en la campaña presidencial de Goldwater, y en 1965 fue secretario de prensa del senador republicano Gordon L. Allot en Colorado (Weyrich, 2008). La experiencia adquirida le permitió articular proyectos propios que, como se verá a continuación, apoyaron en buena medida la formación de la nueva derecha cristiana. Richard Viguerie (1933) ha sido un activista conservador y escritor político. Nacido en el estado de Texas, en 1952 se integró al Partido Republicano como voluntario en las campañas presidenciales de Dwight D. Eisenhower en el estado (Thimmesch,

A partir de la década de los setenta emplearon el término *New Right* para hacer referencia a su movimiento a través de la creación de *think tanks* y el entretrejimiento de redes de contactos. Diamond también sugiere que no se trataba de una nueva derecha que involucrara un cambio radical de una visión política, ya que el movimiento mantenía muchos de los presupuestos ideológicos de la derecha estadounidense durante la Guerra Fría y la campaña de Goldwater. Sin embargo, como se describirá a continuación, la capacidad de organización fue el punto principal que caracterizó a toda esta nueva movilización.

De acuerdo con Himmelstein (1983: 13), la nueva derecha cristiana ha estado integrada por activistas, asociaciones y distritos electorales que manifestaban una primera oposición al tratado del Canal de Panamá, a la *Equal Rights Amendment*, a programas sociales a favor de grupos marginados y a las regulaciones gubernamentales de empresas. En cambio, defendía abiertamente causas como la *Human Life Amendment* (el conjunto de propuestas para enmendar la Constitución de los Estados Unidos a favor de la vida y contra el aborto), *The Family Protection Act* (el acta que buscaba abolir las políticas gubernamentales que interferían con las libertades de las familias estadounidenses), y dar un carácter legal a los rezos en escuelas públicas e incluso estipular la enseñanza del creacionismo en las escuelas.

En buena medida, la movilización se estructuró a partir de los cambios históricos que ocurrieron en el contexto de la década de los sesenta, época en la que se articuló parte de las ideologías y los discursos que sus actores defenderían durante la década posterior. ¿Pero cuáles fueron en detalle las circunstancias y los acontecimientos que permitieron su conformación?

Como se ha mencionado, la mayoría de los estrategas que conformaron la nueva derecha participaron activamente en la campaña de Goldwater. El activista Morton Blackwell fue delegado por Luisiana y,

1975: 63). También apoyó la campaña presidencial de Goldwater donde conoció y apoyó a Weyrich en el proyecto político para armar una nueva derecha.

posteriormente, director ejecutivo del Colegio Republicano, una organización estadounidense que ha agrupado desde hace más de un siglo a estudiantes universitarios, en donde se enseña el arte de la política. Richard Viguerie —empresario que poseía una compañía de correos y creó diversas instituciones de beneficencia gracias a su habilidad para recaudar fondos a partir del uso y envío computarizado de listas de miles de correos— apoyó, a su vez, al escritor conservador William F. Buckley Jr. a conseguir recursos para la *Young Americans for Freedom* (YAF), grupo conservador surgido en 1960 que estaba a cargo de Buckley, para que participara activamente en la política. Pese a que Viguerie continuó con la obtención de recursos para candidatos conservadores al congreso estadounidense, su paso por la YAF fue crucial para entablar los contactos que le permitieron forjar estrategias para estructurar a la nueva derecha (Meagher, 2009).

A principios de la década de los setenta, Lee Edwards, miembro y socio de la YAF, presentó a Blackwell y Viguerie. Este último pidió a Blackwell que lo apoyara para construir un nuevo movimiento conservador. Asimismo, presentó a Viguerie y Terry Dolan, otro miembro muy activo entre los jóvenes republicanos, y a Paul Weyrich, quien se convirtió en el estratega principal en la movilización de la nueva derecha. Durante esta época, Blackwell laboró como empleado de varios senadores republicanos, mientras que Weyrich trabajó durante un tiempo desarrollando medidores conservadores para instituciones liberales (*ibid*).

El papel de Weyrich como pensador conservador y estratega con firmes principios y habilidades de organización, así como su cercanía con Joseph Coors —heredero de la fortuna de la cervecería del mismo nombre—, le permitieron trabajar eficientemente en diversos proyectos del Partido Republicano (Weber, 2008). Contaba con experiencia después de su trabajo en la campaña de Goldwater a la edad de 22 años, por lo que su carrera como ideólogo en la política estadounidense se había iniciado. En 1967 llegó a Washington D. C. para descubrir que sólo existían instituciones conservadoras en una época recordada como “la política de la frustración”, es decir, un momento en el que la polí-

tica de derecha radical estadounidense se enfrentaba a numerosos fracasos. Con 24 años de edad, trabajó como secretario de prensa del senador de Colorado Gordon Allot, quien formaba parte de la minoría entre la minoría de los republicanos de Nelson Aldrich Rockefeller dentro del Capitolio, quien, a su vez, luego de la destitución de Richard Nixon a causa del escándalo del Watergate, se convirtió en el vicepresidente de los Estados Unidos durante el periodo presidencial de Gerald Ford (Grann, 1997).

En 1969 Weyrich declaró que tuvo una epifanía. Luego de encontrarse y escuchar en un evento a una coalición liberal conformada por doce ayudantes del Congreso que decidieron crear un laboratorio de ideas, decidió que era necesario formar un laboratorio propio para explorar y movilizar ideas conservadoras. Con la ayuda del burkeano George F. Will y de Trent Lott, miembro conservador de la Universidad de Mississippi, Weyrich fundó un primer grupo: el Conservative Lunch Club of Capitol Hill. Durante 1973 buscó crear grupos con mayor presencia e influencia como la House Republican Study Committee y un grupo especial en el Senado, el Steering Committee (*ibid*).

Un punto de importancia para señalar es que en esos años se creó la Brookings Institution, un laboratorio de ideas liberal dedicado a actividades de investigación, comunicación y educación acerca de temáticas como la economía, las ciencias sociales y las relaciones internacionales, mismo que permitió fundar estructuras de poder (Cummings, 1966: 1). En 1970, Patrick Buchanan, escritor de los discursos del presidente Nixon, envió un memorando a este último solicitando la creación de una contraparte conservadora del Instituto Brookings. Tres años después, en 1973, y tras varios intentos fallidos, Weyrich, con el apoyo de Viguerie, respondió al llamado creando la Heritage Foundation, un laboratorio de ideas muy influyente y cuya fundación es considerada como la cristalización de la nueva derecha (Meagher, 2009). La conexión entre estas nuevas organizaciones y su movilización en la política, fuera de los temas económicos de la derecha estadounidense, es el tema del siguiente apartado.

MOVILIZANDO EL ESPECTRO POLÍTICO: PAUL WEYRICH Y LOS LABORATORIOS DE IDEAS

Los cambios políticos, la habilidad de los ideólogos y estrategas, así como la obtención de fondos para la creación de nuevas organizaciones, facilitaron la movilización de las actividades políticas que permitieron la cristalización de la nueva derecha y su apoyo en cuanto a la definición y conformación de la derecha cristiana (Diamond, 1995: 131). En 1971, cuando Weyrich era secretario de prensa del senador Gordon Allot, formó una alianza con Joseph Coors, magnate radicado en el estado de Colorado, para organizar reuniones y planear nuevos proyectos (Diamond, 1989: 54).

El 15 de enero de ese año, en Washington D. C. se creó una primera institución de investigación política que fue nombrada como Analysis and Research, Inc. (Bellant, 1991: 1). Si bien Coors donó a la misma 200 000 dólares durante dos años, el proyecto no tuvo el poder de convocatoria necesario y terminó desintegrándose. Sin embargo, Weyrich observó que era necesario contar con una institución más sólida que hiciera hincapié en la propaganda y el entrenamiento político. En los años sucesivos se obtuvieron fondos por alrededor de un millón de dólares para la creación de comisiones como el NCPAC (The National Conservative Political Action Committee) y el CSFC (Committee for the Survival Free Congress) (Diamond, 1995: 133). La capacidad de organización y las redes de contactos conservadores que Weyrich fue armando se convirtieron en la base para la creación de las coaliciones necesarias, luego de la campaña presidencial de Goldwater. Éstas le permitieron iniciar toda una movilización que derivó en la creación de la Heritage Foundation.

La creación de la organización ocurrió en 1973, gracias a la consolidación de las alianzas entre Paul Weyrich y Edwin Feulner, apoyados del mismo modo por el industrial Joseph Coors con un donativo inicial de 250 000 dólares mensuales, hasta que Weyrich dejase la presidencia de la organización en 1974 (Bellant, 1991: 2). La fundación, de carácter educativo, fue beneficiaria de las leyes de exención de impuestos y

marcó un giro en cuanto a cómo los laboratorios de ideas influyeron en la política a través de sus investigaciones acerca de cómo generar y promover ideas y valores conservadores para la sociedad estadounidense de la época (Meagher, 2009).

El nuevo grupo comenzó a tener reuniones regulares para establecer una agenda de trabajo y desarrollar nuevas formas de promover ideas conservadoras, así como crear nuevas causas para fortalecer a la derecha estadounidense. Pese a que gran parte de la agenda del grupo estuvo centrada en diversos aspectos de la economía, la búsqueda por mantener los valores morales tradicionales también se convirtió en parte de los objetivos. Asimismo, un aspecto central de la agenda se vio reflejada al movilizar ideas acerca de la forma en que los Estados Unidos debían establecer una política exterior: principalmente, la nueva derecha tenía como objetivo ejercer presión para mantener una política agresiva hacia la Unión Soviética, sus clientes y naciones simpatizantes (Meagher, 2009).

Sin embargo, estos ideólogos mantuvieron en todo momento una fuerte disposición al éxito gracias al ímpetu que percibieron en diferentes líderes de movimientos sociales y causas que permearon en la política norteamericana durante la década de los sesenta. El ascenso de este grupo dio vida a muchos activistas conservadores que habían trabajado con limitaciones en décadas anteriores (Diamond, 1989: 74).

Mientras que Weyrich fungía como cabeza principal de la organización, Paul Viguerie y Morton Blackwell tuvieron un papel central como estrategas. Una de las primeras acciones fue restaurar la National Conservative Political Action Conference, que había permanecido suspendida después de la derrota de Goldwater. Las nuevas sesiones representaron un rencuentro más formal de los conservadores para generar nuevas estrategias y para continuar entretejiendo conexiones políticas con diversos grupos. Una vez que surgió la propuesta para construir una coalición nacional, Howard Philips, administrador oficial de la presidencia de Richard Nixon, tuvo un papel relevante ya que fungió como contacto entre los conservadores de Washington y el resto del país. Un punto para señalar es que el movimiento tuvo un

carácter secular, es decir, los objetivos se presentaron en términos no religiosos, si bien algunos de sus miembros como la conservadora antifeminista Phylis Schlafly, así como Viguerie, Weyrich y Philips, profesaban creencias religiosas (Diamond, 1989).

En julio de 1974, Weyrich fundó un nuevo laboratorio de ideas, el Committee for the Survival of a Free Congress, en Washington D. C., cuya función se centró en la promoción y movilización del conservadurismo cultural mediante la publicación de artículos en periódicos de circulación nacional, la organización de foros en Capitol Hill, así como la formación de enlaces con otros grupos de derecha (Bellant, 1991:15). Aunque incorporados como entidades separadas, ambos laboratorios fueron aristas del mismo proyecto electoral: crear comités de acción política que buscaron colocar a candidatos de derecha en el Congreso y el Senado mediante la selección y el entrenamiento (Diamond, 1989: 54).

Como parte de las estrategias, también se pusieron en marcha campañas para debilitar, amedrentar y desprestigiar a los políticos conservadores que representaran un obstáculo para los proyectos de la nueva derecha. Por ejemplo, una de las estrategias consistió en el envío de cartas amenazantes, hacer acusaciones en cuanto a prácticas inmorales y señalar supuestas simpatías con el comunismo, en columnas periodísticas de gran circulación. Un ejemplo de estas estrategias ocurrió cuando Weyrich acusó al activista, abogado y político republicano Orin Hatch, quien alguna vez intentó lanzarse como candidato presidencial con el apoyo del propio Weyrich, de tener problemas psicológicos graves. En este sentido, Howard Phillips señaló que la principal tarea de las organizaciones fue “organizar descontentos” (Diamond, 1989: 56).

En 1975, Richard Viguerie consiguió movilizar a ciudadanos conservadores gracias a la creación de la revista *Conservative Digest*. La publicación ofreció artículos en los que invitaba a la ciudadanía a fortalecer los valores conservadores y mantener una postura anti-comunista muy rígida. De la misma forma, la revista dedicó artículos elogiosos a políticos republicanos como el exgobernador del estado de

California, Ronald Reagan (Diamond, 1995:130). Gracias a la revista se crearon puentes entre la antigua y la nueva derecha, y se consiguió la confianza y el interés de conservadores populistas en el sur del país y republicanos que formaban parte del *establishment*. Dada la creación de redes de contactos, se obtuvieron millones de dólares. Viguerie consiguió cuantiosos recursos con las estrategias planteadas, por lo que dispuso con frecuencia de medios para continuar apoyando a la nueva derecha (Diamond, 1995: 58).

Las estrategias empleadas por Weyrich y aliados movilizaron el espectro político conservador a través de publicaciones y la creación de organizaciones. A lo largo de la década de los setenta se obtuvieron varios éxitos en cuanto al posicionamiento de actores republicanos en importantes escaños políticos. Como se verá a continuación, este contexto favoreció a su vez la definición y conformación de una nueva derecha cristiana.

LA NUEVA DERECHA CRISTIANA ENTRA EN ESCENA

Hasta la década de 1970, la amplia y heterogénea comunidad evangélica estadounidense no había participado activamente en procesos políticos. Si bien dichos grupos estaban al tanto de los eventos que ocurrían en el país, los sacerdotes invitaban a los feligreses durante las homilias a mantenerse al margen de éstos. Pese a que las familias evangélicas evitaban el voto, o si ejercían ese derecho, en las congregaciones evitaban hacer comentarios al respecto. Sin embargo, las discusiones familiares sobre la política de la época eran frecuentes (Diamond, 2000: 34).

En 1972 Weyrich observó el descontento de los grupos evangélicos y lo aprovechó como motor para que el movimiento se conformara, por lo que inició una serie de acercamientos para obtener contactos y apoyo de grupos religiosos, luego de observar numerosas inconformidades frente a las acciones gubernamentales en apoyo a causas liberales. Interesado en que se cumplieran las disposiciones del Acta de los Derechos Civiles firmada en 1964, observó con preocupación

que el gobierno y otras agencias como la Equal Employment Opportunity Commission, buscaban penalizar a las escuelas cristianas segregacionistas. Consciente del malestar cristiano, entre 1972 y 1973 Weyrich visitó y presionó a numerosos sacerdotes evangélicos del sureste de los Estados Unidos para participar e involucrarse en la política (Meagher, 2009).

La formación de una alianza entre activistas conservadores y cristianos evangélicos que requerían estímulos para movilizarse, representó un paso importante para conseguir aliados en el nuevo proyecto de derecha que Weyrich formalizó y, al mismo tiempo, dicha alianza permitió que surgieran nuevas organizaciones cristianas (Diamond, 2000). En este sentido, Paul Weyrich no sólo movilizó a diversos grupos políticos, sino que invitó a grupos evangélicos a unirse a la nueva derecha y participar activamente en la política norteamericana. Los contactos ya se habían iniciado parcialmente desde 1964 durante la campaña de Goldwater, cuando Weyrich buscó darles vitalidad a los votantes evangélicos prometiendo rezos en escuelas públicas y campañas en contra del aborto (Wertheimer, 2006).

Desde 1973, una de las estrategias de la nueva derecha cristiana para empoderar a los grupos evangélicos fue la movilización de ideas cristianas. Varios periódicos y revistas simpatizantes o editados *ex professo* publicaron artículos en los que se buscaba criticar y detener las iniciativas a favor de los derechos de parejas homosexuales, así como marcar un alto a la enmienda de la Constitución estadounidense, la Equal Rights Amendment (ERA, por sus siglas en inglés), aprobada por el Congreso en 1972 para establecer la igualdad de los derechos de la mujer, pero que requería ser ratificada por dos tercios de las legislaturas estatales.

En el mismo año, cuando se discutía en la Suprema Corte la legalización del aborto, los estrategas de la nueva derecha y sus aliados decidieron emplear el caso con fines electorales. Por una parte, el senador James Buckley, hermano de William F. Buckley, propuso la Human Life Amendment to the Constitution, una enmienda antiabortista que buscaba establecer y defender los derechos de los neonatos y levan-

tar discusiones y desacuerdos a nivel político y social. Por otra parte, Paul Weyrich apoyó a líderes antiaborto como Paul y Judie Brown en la creación del American Life Lobby, un grupo de cabildeo estratégico para que la opinión pública rechazara ideas liberales y votara por candidatos republicanos en futuras elecciones (Diamond, 1995:135-136).

Los grupos religiosos se movilizaron con mayor intensidad frente a cambios sociales y legales referentes a la moralidad, el género y las relaciones familiares. En primera instancia, la Suprema Corte tomó la decisión de legalizar el aborto luego de que en 1973 se llevara a cabo el polémico caso Roe contra Wade. Frente a lo que se vislumbró como una afrenta en contra de los valores tradicionales y la vida, y como una interpretación errónea de los límites del Estado en la vida privada, fue creado el National Right to Life Committee, comisión provida que buscaba ejercer influencia en el Poder Judicial estadounidense, mientras que durante la conferencia nacional de obispos católicos se solicitó enfáticamente a los feligreses que crearan cabildeos en contra de las medidas a favor del aborto.

Pese a los intentos para anular la enmienda, ésta continuó con el apoyo de jueces, políticos y miembros de la sociedad civil, por lo que trataron de diseñar estrategias para frenarla: se buscó restringir su influencia en los estados de la Unión Americana; se plantearon eventos de desobediencia civil; se planteó la necesidad de ejercer la violencia para impedir que los estados legislaran a favor de estas causas, e incluso se buscó ejercer presión para que los hospitales no llevaran a cabo la interrupción del embarazo (Diamond, 2000: 63).

Durante el mismo año, los esfuerzos para atacar y desprestigiar la enmienda de la ERA se intensificaron. Luego de que 35 estados de la Unión Americana la ratificaran para 1977 (se necesitaban 38 para una ratificación a nivel nacional), Phyllis Schlafly, quien en ese momento era una importante activista católica y promotora de proyectos en contra de la igualdad de derechos de mujeres y homosexuales, creó la Stop ERA Organization, misma que sería renombrada como Eagle Forum, una red nacional que se opuso a la ratificación de la ERA a nivel estatal y nacional. Con ayuda del senador Sam Ervin, Schlafly consi-

guió enviar por correo a legisladores de estados clave varios paquetes de artículos y libros con fuertes críticas a la enmienda.

Convencidos de los riesgos de la ERA, varios líderes de la iglesia mormona ejercieron una fuerte presión social y política que fue crucial para que varios estados del sureste de los Estados Unidos como Nevada, Virginia, Georgia y Florida no la ratificaran. Gracias a su imagen e influencia, Schlafly creó alarma entre la sociedad estadounidense al afirmar que la ERA representaba una afrenta para el modelo de la familia tradicional, una amenaza que generaría bodas homosexuales y amenazaría la vida al invitar a las mujeres a practicarse abortos (Diamond, 2000: 63). La crítica a la ERA también incluía la amenaza de que las mujeres tuvieran que cumplir obligatoriamente el servicio militar, y que perdieran prioridad en la custodia de los hijos tras un divorcio, así como derechos laborales. Estas amenazas lograron movilizar a una parte del movimiento sindicalista femenino y a otros votantes.

Pero no fue hasta 1978 cuando la movilización y organización de la nueva derecha se materializó con la creación de la National Christian Action Coalition, una de sus primeras organizaciones oficiales. Gracias a la capacidad de organización política, al apoyo y la asesoría de Paul Weyrich y Howard Phillips, Jerry Falwell, pastor bautista y exitoso de la tv evangelista que durante años había conseguido transmitir su visión del evangelismo a millones de personas, se sumó a la participación política empleando los medios materiales a su alcance: revistas, periódicos, programas televisivos y radiofónicos (Wilcox, 2003).

Justo una de sus organizaciones más influyentes y prominentes fue creada en mayo de 1979 bajo el nombre de Moral Majority (Le Beau, 2008). Durante ese mes, Weyrich, Phillips y Falwell se reunieron en el hotel Holiday Inn de Lynchburg, Virginia, con un grupo de republicanos conservadores para conformar un nuevo comité. Bajo la afirmación de que existían estudios que indicaban que había al menos 170 millones de estadounidenses "morales", en la reunión se manifestó que era importante movilizar y convencer a los ciudadanos de la importancia de los valores tradicionales estadounidenses y, asimismo,

que era importante unificar a la mayoría moral. Para Weyrich, este fue el título perfecto para la nueva organización y dada la trayectoria de Falwell, éste debía convertirse en su dirigente (Haberman, 2005).

Así, la Moral Majority tuvo su soporte en la Compañía Bíblica Bautista (CBB, por sus siglas en inglés), organización descentralizada y fundada por el propio Falwell, misma que formó parte de un proyecto que consistía en que las congregaciones religiosas crearan de forma individual sus propias iglesias. Pese a que a lo largo de su historia la organización tuvo una relevancia política considerable, varios de sus miembros prefirieron centrar sus objetivos lejos de la política y más cerca de la creación de escuelas religiosas e iglesias. A su vez, debido a que la organización exigía el combate al movimiento feminista, muchas organizaciones católicas entraron en conflicto con ésta al grado que fue perdiendo aliados con el paso de los años (Wilcox y Jelen, 2002:396).

La organización buscó una movilización a gran escala de los votantes evangélicos para combatir las “plagas de América”, forma en la que Falwell se refería a temáticas que fueron señaladas como aquellas que amenazaban los valores tradicionales. Si bien Weyrich propuso la colocación de políticos conservadores en lugares estratégicos del Senado, el proyecto de Falwell fue mucho más ambicioso: uno de los objetivos de su organización fue aumentar la influencia en la televisión de evangelistas, políticos y hombres de negocios. Asimismo, se buscó apoyar a Ronald Reagan en las elecciones presidenciales de 1980 aprovechando su popularidad entre los evangélicos, todo ello con el propósito de contar con un mandatario en la Casa Blanca que tuviera suficiente fuerza para impulsar los proyectos de la nueva derecha cristiana (Oginitz, 1980).

Uno de los personajes que estableció comunicación con la Moral Majority fue el ingeniero cristiano Henry M. Morris, quien había movilizado al movimiento creacionista durante la década de los sesenta en compañía del teólogo John C. Withcomb. En 1961 habían publicado *The Genesis Flood*, trabajo que buscaba otorgar un estatuto científico al

creacionismo al sugerir que existían evidencias geológicas que daban soporte empírico y científico al relato bíblico del Diluvio Universal.

En 1963, dado el éxito del libro, Morris fundó la Creation Research Society, una de las primeras sociedades que buscaron modificar la educación básica para que se incluyera al creacionismo en los libros de texto de ciencias naturales como una teoría científica. La ampliación de los objetivos apuntó a la creación, en 1972, del Institute for Creation Research (ICR, por sus siglas en inglés) (Numbers, 2006: 239-258; 313-318). Al igual que la derecha religiosa, Morris sostenía una agenda cristiana que buscaba posicionar al creacionismo promoviendo críticas y desacuerdos en diferentes medios en contra de materias como la educación sexual, el aborto, el movimiento feminista y la homosexualidad.

A finales de la década de los setenta se llevó a cabo un importante encuentro entre Jerry Falwell y Henry Morris. Ambos se conocieron en un campamento de verano cristiano al que asistieron los hijos del segundo. Posteriormente, gracias a unas conferencias impartidas en la Thomas Road Baptist Church, los dos actores se hicieron amigos y establecieron un lazo de colaboración importante. Pese a que Morris había perdido paulatinamente el apoyo del ministerio bautista del sur estadounidense, el Southern Baptist, gracias al encuentro con Falwell, el predicador fundamentalista más reconocido en ese momento, consiguió que la derecha cristiana se interesara en promover el movimiento creacionista a través de acercamientos con grupos evangélicos y líderes políticos (Numbers, 2006: 212).

Falwell aportó recomendaciones y prólogos a varios libros escritos y publicados por el Institute for Creation Research, organización fundada por Morris y dedicada a producir material e impartir conferencias en todo el país. Asimismo, ofreció numerosos espacios en la Moral Majority para el movimiento creacionista. Con el apoyo de Morris, la Moral Majority definió algunos de sus objetivos e incluyó al creacionismo como parte de la estrategia para recuperar los antiguos valores (Kitcher, 1982:1-2). Con el apoyo de Falwell, el creacionismo

tuvo el empuje político necesario para participar en la política estadounidense y en el sector educativo (Numbers, 2006: 291).

En resumen, durante la década de los setenta, la nueva derecha cristiana incidió en la historia política y religiosa estadounidense. Posicionó una agenda conservadora y cristiana y estableció lazos de comunicación y colaboración con otras movilizaciones como el movimiento creacionista. No obstante, como se verá a continuación, uno de sus objetivos principales era tratar de posicionar sus creencias a través de un escaño político influyente, por lo que el apoyo de Ronald Reagan como candidato presidencial alineado con la derecha religiosa se convirtió en una de las prioridades del movimiento.

Durante el verano de 1980, Falwell había obtenido una gran popularidad gracias a sus apariciones en programas de radio y televisión, mismos que eran escuchados y vistos por millones de personas. Uno de los programas de televisión de corte religioso más visto de Falwell fue *The Old-Time Gospel Hour*, el cual era transmitido los domingos en las mañanas. De acuerdo con su conductor, el espacio era mucho más visto que *The Tonight Show Starring Johnny Carson*. Derivado de este espacio, surgió una ola de otros programas similares que no sólo cambiaría la forma en que se difundiría y practicaría la vida religiosa en los Estados Unidos, sino que fungiría como un poderoso medio de comunicación empleado para dar a conocer las principales causas de la derecha cristiana, entre ellas el impulso a candidatos como el propio Reagan (Fitzgerald, 1981).

A menos de tres meses de las elecciones presidenciales de 1980, la *Moral Majority*, con el apoyo de la *Christian Voice*, un grupo cristiano que reclamaba la defensa de la fe y los valores bíblicos, así como de otras organizaciones religiosas, movilizó a políticos y líderes conservadores para conseguir el apoyo a Reagan. Si bien no lo consideraban como el candidato conservador por excelencia, y pese a que no se mostró muy de acuerdo con algunas tácticas de la organización religiosa, representó una mejor opción que la de Jimmy Carter. Este último ya no contaba con el apoyo de la derecha cristiana debido a que era considerado como el presidente que había abandonado y decepcionado a

los grupos evangélicos al apoyar y defender la legalización del aborto y no haber tomado medidas frente a los movimientos de liberación, especialmente en Centroamérica (Levy, 2010).

La organización incluso lanzó una especie de guerra electoral en la que se invirtieron millones de dólares para abrir oficinas en Washington, D. C. Se calcula que consiguió alrededor de 83 000 direcciones a las cuales se enviaron correos y propaganda. Asimismo, se creó The Religious Roundtable, conferencia encargada de invitar a más de 15 000 pastores para que a su vez convencieran a sus congregaciones para darle el voto a Reagan. Numerosos activistas evangélicos se encargaron de crear un padrón de votantes en el que, a través de llamadas telefónicas, se buscaba convencerlos de la calidad moral del candidato republicano. Del mismo modo, se conformaron comités de acción moral en iglesias para discutir e invitar a los feligreses a votar por Reagan. Estas estrategias para captar votos fueron prácticamente tomadas de las tácticas que los activistas por los derechos civiles utilizaron en la década de los sesenta (Banwart, 2013).

El 3 de octubre de 1980, a un mes de las elecciones presidenciales, Reagan asistió a la convención de los National Religious Broadcasters en Lynchburg, Virginia, ciudad que se convirtió a finales de los setenta en el punto de reunión de la nueva derecha cristiana. Jerry Falwell, encargado de la reunión, manifestó su apoyo a Reagan al afirmar que su candidatura era una gran oportunidad para que se materializaran los objetivos de la Moral Majority en la política estadounidense y para que el Partido Republicano se apropiara de sus luchas. Además, hay que señalar que la postura de la derecha religiosa era más radical que la de muchos políticos republicanos (Fitzgerald, 1981).

El 4 de noviembre de 1980 se llevaron a cabo las elecciones presidenciales. Ronald Reagan obtuvo 43 903 203 votos que equivalían a 50.75% de los sufragios, frente a 35 480 115 votos equivalentes a 41.01% de los sufragios emitidos por los demócratas. Asimismo, Reagan se llevó 489 votos electorales contra 49 de Carter, resultado que lo llevó a ser declarado nuevo presidente de los Estados Unidos (US Election Atlas, 1980). Al conocer el resultado, Jerry Falwell y sus

allegados anunciaron que solicitarían al recién electo presidente cumplir con sus demandas como recompensa por el apoyo que ellos habían ofrecido, e insistirían en que gracias a la Moral Majority se habían obtenido millones de votos para su victoria presidencial (Buursma, 1980):

Hemos dado el primer paso [...] y es un inicio esperanzador, aunque advertiría a la Moral Majority que no deberían esperar nada de la administración de Reagan. Tendrán que luchar para conseguir [sus objetivos], y el senado aún no está en manos de los conservadores. Tenemos un buen inicio, pero tomará otra elección de esta magnitud conseguir el control.

Pese a que numerosos líderes políticos y religiosos que conformaron la nueva derecha cristiana creyeron que Reagan materializaría todas sus demandas, éste no sólo las ignoró, sino que durante su periodo presidencial mantuvo una distancia con la Moral Majority; asimismo, su apoyo a causas de origen religioso fue escaso. Las prohibiciones al aborto y la pornografía no se concretaron; los rezos en escuelas públicas no se generalizaron, y las exenciones de impuestos a escuelas religiosas segregacionistas como la Bob Jones University, no se cristalizaron. Incluso Reagan presionó al Congreso para que se tomaran medidas más severas en contra de este tipo de escuelas (Marley, 2006).

Sin embargo, en 1981 la Moral Majority y la derecha cristiana obtuvieron algunos éxitos legislativos a nivel nacional gracias a que la Cámara de Representantes contaba con un grupo de conservadores con causas e intereses en común. Se consiguió que varias televisoras redujeran el contenido de violencia y sexo en sus programaciones; asimismo, consiguieron que el Senado aprobara rezos voluntarios en escuelas que así lo desearan. A nivel local consiguieron detener algunas reformas a favor de los derechos de la comunidad homosexual; lograron que se pusiera en marcha un organismo de control y censura en libros de texto; abrieron la posibilidad de legalizar en algunos estados la enseñanza del creacionismo, e implementaron un freno parcial a la industria de la pornografía (Guth, 1983: 39).

La llegada de Reagan a la presidencia de los Estados Unidos estuvo impregnada parcialmente por la agenda política de la nueva derecha cristiana. Frente a un conservadurismo que se reconfiguraba constantemente gracias a la movilización constante de diversos actores, Reagan fue uno de los actores cuyas acciones conformaron un replanteamiento y reconceptualización de esta derecha. Si bien al inicio representó el éxito en la organización política de los evangélicos, éstos tuvieron que continuar sus actividades sin un representante presidencial que atendiera el total de sus demandas. No obstante, estos eventos conformaron al movimiento y agilizaron sus actividades y estrategias para proseguir sus objetivos durante la década de los ochenta.

A lo largo de esta narrativa histórica se han descrito las circunstancias y las conexiones sociopolíticas de sus actores, aunque también la literatura secundaria ha ofrecido aproximaciones explicativas a las creencias, compromisos e intereses que aglutinaron a los grupos evangélicos, por lo que en el próximo y último apartado se ofrecerá una breve discusión sobre el tema.

DISCUSIÓN: LA NUEVA DERECHA CRISTIANA COMO MOVILIZACIÓN POLÍTICA Y RELIGIOSA

A lo largo de la década de los setenta, la derecha cristiana articuló una serie de discursos en los que consideraron los estatutos jurídicos de la diversidad sexual y los derechos de la mujer como uno de los ejes centrales a combatir en su agenda. En una articulación de un pánico moral, la enseñanza de la evolución, el matrimonio igualitario y el aborto fueron establecidos como eventos que amenazaban las creencias y la normatividad moral de los evangélicos. En ese sentido, la organización social y política representó la respuesta a las causas liberales y mantuvo un interés prohibicionista. Pese a que el aborto mantuvo su carácter legal y los matrimonios homoparentales continuaron celebrándose, la derecha cristiana obtuvo algunos éxitos en cuanto al posicionamiento del antievolucionismo, los rezos en escue-

las y el combate a la pornografía. Al mismo tiempo, la participación de la nueva derecha en las elecciones configuró muchos de los procesos electorales y tuvo un papel en modelar los eventos históricos que definieron la carrera presidencial de Reagan.

La movilización política se centró en buena medida en invitar a activistas evangélicos a votar, involucrarse en actividades políticas, influir en las nominaciones y presentar candidatos. Con el avance de la década de los setenta y la entrada en los ochenta, los activistas evangélicos se involucraron en el Partido Republicano y dominaron la política en varios estados (Wilcox y Jelen, 2002: 383). Estos eventos establecieron una relación simbiótica entre grupos religiosos y políticos: una vez que la nueva derecha apoyó en la configuración y movilización de la derecha cristiana para ocupar cargos en el Senado, se utilizó la infraestructura republicana para desplazar instituciones religiosas y grupos evangélicos a través de otros grupos y políticos simpatizantes.

De acuerdo con Robert C. Liebman y Robert Wuthnow (1983: 9), los valores evangélicos eran un vestigio del pasado más que una “dimensión vital del presente”. Pese a que sus ideas eran contrarias a las causas liberales de los sesenta y setenta, los activistas y pastores decidieron liderar a la derecha cristiana a través de una movilización política, como estrategia para recuperar poder y prestigio dada la secularización imperante en la época. Luego de una serie de eventos que incluyeron el escándalo de Watergate o la apertura evangélica del gobierno del presidente Jimmy Carter, ocurrió una reestructuración social de las barreras que definían la política, la moral y la religión. Bajo estas circunstancias, las ideologías religiosas han sido “sistemas dinámicos responsables de los cambios en el ambiente cultural”.

Las religiones no sólo están compuestas de una simbolización entre las relaciones humanas y lo divino, sino también de las relaciones entre los mortales. Las actividades que ocurren en el mundo mortal, material y moral tienen implicaciones con lo divino. Para los grupos evangélicos, la moral está codificada e inspirada en los mandatos bíblicos. Para estos grupos, se encuentra encadenada a la religión

y apunta a la conciencia del individuo. En este sentido, se espera que los individuos se comporten y gobiernen a sí mismos para evitar el colapso de las tradiciones y las instituciones colectivas.

Pese a que existe la libertad individual para optar por el sistema de normas morales, existe un límite de tolerancia en cuanto a las acciones que dichas instituciones pueden ejecutar (Wuthnow, 1983:175). Cuando se dan estas circunstancias en las que ocurre un alejamiento de los mandatos morales y divinos, los evangélicos reaccionan, reclaman y ejercen un llamado a la acción. Este es el caso de la nueva derecha cristiana estadounidense, una movilización sociopolítica cuyo objetivo fue recuperar y reforzar sus valores morales tradicionales, que se vieron comprometidos frente a la legitimación social y jurídica de la educación sexual, el aborto, la diversidad sexual y la enseñanza de la evolución.

Hasta ahora me he referido a los grupos religiosos evangélicos. ¿Pero qué denominaciones amalgamaron a la derecha cristiana? La derecha cristiana y el conservadurismo religioso no han estado centrados exclusivamente en los grupos evangélicos, sino que han integrado a otras denominaciones que comparten códigos morales e ideológicos, mismos que generan puentes de diálogo y discusión en los que se intercambian y comparten perspectivas. Las aproximaciones al tema varían en función de la descripción y el análisis de las categorías religiosas señaladas, mismas que dan cuenta de una heterogeneidad en cuanto a la pluralidad religiosa que ha integrado el movimiento.

Un sector importante no estaba conformado por cristianos evangélicos, sino que parte de la configuración del espectro religioso se desarrolló gracias a la participación de grupos católicos. Asimismo, la derecha agrupó a miembros de sectores judíos, mormones, protestantes de origen alemán, holandés afroamericano y latino, amish e incluso a miembros de la vieja orden de los menonitas, quienes manifestaron interés y oposición a temáticas como el aborto o el matrimonio homoparental (Palmer, 1986:18). Pese a la identidad propia de otras denominaciones religiosas, la derecha cristiana asimiló ideas e individuos e hizo suyas algunas de sus creencias (Schweber, 2012).

De acuerdo con Pamela Johnston Conover (1983), la nueva derecha cristiana estuvo constituida por tres sectores: una derecha un tanto secular que estuvo más preocupada por la libertad económica del pueblo estadounidense; una derecha centrada en recuperar la libertad religiosa y los valores tradicionales y, finalmente, una derecha social que fue la que se apropió de algunos elementos católicos y se planteó una agenda en contra del aborto, el movimiento por los derechos civiles y el feminismo.

Siguiendo a Wacker (2000), la nueva derecha estuvo integrada por dos grupos principales que la configuraron y definieron constantemente durante la década de los setenta: 1) los grupos evangélicos con intereses políticos en común, y 2) otros grupos de origen no evangélico que mantuvieron un interés en los objetivos ideológicos y políticos de los primeros. Los cruces intergrupales conformaron ideas y visiones que trataron de ser inyectados en la política con cierto éxito, y algunas de esas ideas que buscaron generar cursos de acción en los escenarios políticos consistieron en los siguientes supuestos (Le Beau, 2008):

1. Existen normas morales absolutas, muchas de las cuales han sido asumidas por la cultura occidental. Por ejemplo, estos grupos asumen que existe un carácter fijo de los géneros masculino y femenino; que el capitalismo es el sistema económico de preferencia en Occidente, y que los seres vivos que aún no nacen mantienen un carácter sagrado.
2. Existe una relación directa e indiscernible entre la moral, la política, la metafísica y los asuntos del día a día. La naturaleza del universo afecta los aspectos mundanos y viceversa. Asimismo, no existe una clara distinción entre la esfera pública y la privada, por lo que se rechaza que asuntos como el aborto sean permitidos a partir de decisiones tomadas por los gobernantes como un derecho privado.
3. El gobierno no debe interferir con los procesos del mercado, sino que debe abrir los espacios para que éste se desarrolle. De

la misma forma, debe abrir caminos para que se imparta una guía moral en diversos espacios como el escolar, de tal manera que las personas, y especialmente los niños, estén informados y orientados en temas como la sexualidad, la honestidad y el patriotismo.

4. La derecha cristiana considera que las sociedades exitosas deben operar a partir de ideas y valores en común. Al respecto, el sistema judeocristiano conforma un sistema de creencias idóneo que funge como base moral y común que le permite a la sociedad estrechar lazos de colaboración y enfrentar con mayor eficacia amenazas políticas externas.
5. En cuanto a los objetivos políticos de la derecha, se buscaba principalmente que los protestantes participaran y se involucraran activamente en la política; asimismo, se buscaba atraerlos y posicionar a personas conservadoras en diferentes puestos públicos.

La literatura secundaria coincide al establecer que grupos pertenecientes a diferentes denominaciones religiosas, iniciaron actividades en la política para promover una serie de valores propios. Al mismo tiempo, su movilización y participación activa no ocurrió hasta que la nueva derecha tejió redes de contactos con grupos evangélicos llamando a la acción. Dado el contexto y las estrategias de la derecha para recuperar los escaños y las posiciones perdidas, la nueva derecha cristiana se conformó gracias a las invitaciones y las llamadas a la acción política para defender sus valores.

De acuerdo con la socióloga Louise J. Lorentzen (1980), muchos grupos evangélicos percibieron una pérdida de valores morales tradicionales y un incremento en el apoyo creciente de la sociedad estadounidense a causas liberales, puestas en acción y dirigidas a la legalización del aborto o la reivindicación del movimiento feminista. Frente a estas amenazas, los evangélicos emprendieron una movilización política propia.

Lorentzen retoma los *estilos de vida* analizados por Weber (1946:187-191, en Lorentzen, 1980) para discutir cómo es que los gru-

pos humanos están definidos por el *prestigio* como elemento fundamental del origen social. Asimismo, el *estatus* en un grupo humano se encuentra dado por el grado de prestigio dictado por la comunidad, en función de valores y cualidades compartidos por ésta. Estos aspectos conforman el estilo de vida y permiten que cada individuo que pertenece a un grupo o comunidad articule sus creencias y comportamientos. En este sentido, los miembros de las comunidades evangélicas, políticamente inactivos hasta entonces, percibieron y articularon sus discursos en función de sus valores compartidos, de tal manera que buscaron proteger y preservar su estilo de vida a partir de tácticas instrumentales como la movilización mediática y política.

La aproximación de Weber tiene alcance analítico en cuanto a la descripción de la estructura de un grupo social con valores compartidos. El contexto sociopolítico que se vivía en la época, así como el derecho de las mujeres a abortar, estudiar, tener un trabajo y decidir tener hijos, representaron una amenaza al estilo de vida y los valores compartidos por la derecha cristiana. Ya fueran evangélicos, católicos o de cualquier otra denominación cristiana, dichos derechos contrarios a los valores que dictaban y articulaban el prestigio en estos grupos, fueron percibidos como una amenaza que disparó la movilización y la acción como una forma de defensa de su estatus.

Por otra parte, para los politólogos Ted G. Jelen y Clyde Wilcox (2002), “los valores religiosos son fuente de cohesión y estabilidad en la medida en que sean ampliamente compartidos”. La derecha cristiana, al haber detectado el aborto o a las movilizaciones en pro de la diversidad sexual como amenazas liberales, se movilizó de tal forma que su participación en los medios y en la política representaron una búsqueda por restaurar los valores morales y religiosos, al grado de que éstos dejaran de ser objeto de debate. Para esta derecha religiosa, mantener la ortodoxia era el objetivo principal, ya que proveería no sólo de “un sentido de consenso”, sino también de “una estabilidad social nacional” (Jelen y Wilcox, 2002: 23).

Las dos aproximaciones anteriores coinciden en que la movilización de la derecha cristiana se debió a varias reacciones a una serie

de valores liberales que adquirirían legitimación social, jurídica e institucional, mismos que desarticulaban tradiciones conservadoras y amenazaban con trastocar una serie de estructuras ideológicas. La protesta principal se armó en función de la defensa de los valores compartidos a partir del diálogo y la interacción, en una búsqueda por intercambiar estrategias y saltar al ámbito social y político. Si en estos espacios se perpetraron las causas liberales, ese mismo espacio era el escenario en el que se debía actuar para la defensa de las visiones conservadoras y cristianas.

Dados los objetivos de los grupos políticos y religiosos, éstos no sólo han compartido y defendido valores en común, sino que han tenido poder sobre las personas y sus vidas (Corbett y Corbett, 1999:10). Tanto la política como la religión buscan alcanzar y mantener “una serie de valores personales, sociales o trascendentales para el ser humano” (Reichley, 2010: 9). No obstante, en los Estados Unidos la relación entre política y religión no ha estado dada del todo: la relación entre la nueva derecha cristiana y los políticos estadounidenses ha estado marcada por una negociación continua que persiste hasta la fecha (Chidester, 1988:11).

De acuerdo con Donald Heinz (1983:143), una comprensión de la movilización ideológica de la derecha religiosa debe ser apreciada a través de los símbolos que ésta construye para explicar su visión del mundo. Los símbolos son signos que los seres humanos construyen e incluso descubren para significar e interpretar el mundo; el símbolo revela y organiza el mundo social. Cuando éste trata de abordar las causas últimas de las cosas, emergen las visiones de lo sagrado, lo metafísico y lo religioso. A partir de los símbolos se construyen imaginarios que pueden entrar en contradicción entre sí, y si un imaginario secular expresa sus propios símbolos, el imaginario religioso considera que ha sido reprimido o que es necesario revitalizarse.

En este sentido, la secularización es vista como un proceso que borra el poder interpretativo de los símbolos religiosos y establece los suyos para armar un marco interpretativo propio sin importarle si se producen sensaciones de vacío y soledad en el universo. Estos

símbolos seculares amenazan a los símbolos religiosos, sus significados, sus aproximaciones de lo sacro y lo divino. El carácter secular de algunas causas liberales mencionadas representa un conjunto de símbolos amenazantes, por lo que los símbolos religiosos originales deben reconfigurarse y replantearse a través de la movilización sociopolítica.

Para Robert Wuthnow (1983:175), las religiones no sólo están compuestas de una simbolización de las relaciones con lo divino, también de las relaciones entre los mortales. Las actividades que ocurren en el mundo mortal, material y moral pueden tener fuertes implicaciones con lo divino. Para los grupos evangélicos, la moral está codificada e inspirada de forma divina en los mandatos bíblicos. En este sentido, se espera que los individuos se comporten y gobiernen a sí mismos para evitar el colapso de las tradiciones e instituciones colectivas. Pese a que existe la libertad individual para optar por elecciones morales, existe un límite de tolerancia para ellas. Es aquí, cuando existe un alejamiento de los mandatos morales y divinos a nivel social, que los evangélicos reaccionan, reclaman y hacen un llamado a la acción.

Tanto Heinz como Wuthnow sostienen que existe una carga simbólica que da cuenta del mundo, ya sea a nivel material o sagrado. Estos símbolos no sólo tienen un carácter hermenéutico al dar cuenta de la naturaleza de las cosas, sino que a su vez mantienen un estatus deontológico al prescribir y observar las normas correctas de pensamiento y conducta. La aparición de otros símbolos no religiosos, por su interpretación secular y científica del mundo, se revelan como un imaginario alternativo que atenta contra los símbolos religiosos. Resulta relevante para los autores cómo es que el carácter explicativo de los símbolos subdetermina el carácter moral de los agentes.

El movimiento de la derecha cristiana fue distinto a sus predecesores en tamaño y amplitud, así como en la forma de involucramiento y organización política. Movilizaciones evangélicas anteriores ya se habían manifestado en busca de prohibiciones, rezos en las escuelas y enseñanza del creacionismo, y habían obtenido algunos éxitos a niveles locales. En otros casos, algunas ciudades y condados habían

sido el escenario de campañas por parte de pastores para prohibir bares, tiendas pornográficas, cines para adultos y clínicas para abortar. Mientras tanto, algunos grupos fundamentalistas habían protestado por la inclusión de programas de educación sexual en las escuelas, apelando a que eran los padres quienes tenían el derecho a decidir sobre la educación de sus hijos. Incluso algunos evangélicos crearon alternativas a las escuelas públicas, defendieron su derecho a crear sus propias instituciones y a elegir a algunos profesores frente a otros que no sostuvieran una ideología común.

A diferencia de estas “antiguas” derechas, la nueva derecha abarcó un amplio abanico de causas sociales y morales a una escala mucho mayor, logrando que grupos evangélicos dispares y con fuertes diferencias estrecharan lazos de colaboración a favor de varias causas políticas. Lo secular era sinónimo de una negación de lo divino; lo secular era sinónimo de una negación de la palabra de Dios; un relativismo y declinación morales; una separación del Estado y la Iglesia, de una pérdida de control de la burocracia federal, la educación pública y los medios. Por ello, esta nueva derecha se embarcó en una guerra ideológica en contra del humanismo secular, aspecto en el que se proyectaron muchas de las ideas y objetivos del movimiento (Liebman, 1983: 229-230).

La creación de la nueva derecha se consolidó gracias al liderazgo de actores como Weyrich y Jerry Falwell, quienes dieron voz a poblaciones evangélicas disconformes y vieron en ello la oportunidad para generar un cambio coyuntural. Se identificaron aliados y enemigos y se plantearon estrategias de diversa índole. Pero de acuerdo con Liebman (1983: 238), los movimientos sociales van más allá de los líderes y las organizaciones. Para la articulación de un movimiento se requiere acción política sumada a centenares de eventos que moldeen las condiciones necesarias para entrar en acción: se requieren marchas, correos, encuentros y muchos otros eventos para que ocurra una movilización.

Los movimientos sociales no sólo son agregados de individuos con ocurrencias propias, sino que dependen del ambiente cultural en el

que están insertos. Las actividades son importantes más allá de las actitudes; no se trata de la unificación a partir de un propósito, sino de la simultaneidad de las acciones; no sólo se trata de las estrategias y las intenciones de los líderes y participantes, sino de las tensiones, el ambiente cultural, las oportunidades para la acción política y las interacciones sociales entre movimientos que compiten.

Un movimiento social es un indicador de las preocupaciones presentes en un momento determinado, más que un instrumento de cambio. Los movimientos sociales cuyas preocupaciones son de carácter político o religioso, pueden despegar si informan y proponen explicaciones a sus simpatizantes para resolver problemas. En esta línea, la nueva derecha tuvo sus propios contendientes que propusieron explicaciones propias y programas de acción para buscar cambios.

Así, la aproximación de Liebman se refiere a un movimiento que no sólo se organiza gracias a los sentires y pesares de un conjunto de grupos en particular, sino que requiere que exista una serie de condiciones socioculturales y políticas óptimas para que éste se exprese y movilice. La visión de Liebman apunta a las ideologías que se despliegan en función del contexto y las circunstancias, buscando objetivos definidos y estableciendo posturas enemigas a combatir.

ANOTACIONES FINALES

El surgimiento de la nueva derecha en los Estados Unidos como reacción a la derrota presidencial de Goldwater y al surgimiento de causas liberales durante la década de los sesenta, muestra las conexiones sociales que activistas como Weyrich, Viguerie o Blackwell construyeron para recuperar y rearmar el conservadurismo estadounidense. La fundación de laboratorios de ideas como la Heritage Foundation, permitió la generación de significaciones, estrategias y proyectos con el objetivo de volver a posicionar a políticos republicanos en cargos gubernativos y recuperar los escaños obtenidos por el Partido Demócrata a finales de la década de los sesenta.

La amplia literatura secundaria existente acerca de la conformación de la nueva derecha cristiana permite señalar que sus conexiones y llamados a la acción hacia grupos evangélicos del sur de los Estados Unidos, representaron una estrategia que buscó aglutinar a diversos sectores conservadores en la movilización política. La invitación de pastores a sus congregaciones para participar activamente en la política y abandonar una postura de inactividad o desinterés, representó una de las primeras etapas de articulación del movimiento. No obstante, ambas movilizaciones adquirieron identidades propias y un carácter paralelo en el que entablaron diálogos y negociaciones pese a sus diferencias en cuanto a sus compromisos políticos y religiosos.

Este hecho lleva a reflexionar sobre la movilización política de la nueva derecha cristiana, así como sobre las estrategias empleadas para la cristalización y el posicionamiento del movimiento. Desde el momento en que se fundó una organización como la Moral Majority, se generaron medios materiales especializados en trasladar un discurso político y evangélico ya fuera en prensa, radio o televisión, mismos que emplearon un discurso estratégico cuyo interés fue convencer al público, a empresarios y políticos de que existía una mayoría moral de millones de personas que contaban con un regreso de los valores tradicionales frente a las temáticas liberales que habían adquirido un estatuto social y jurídico durante la década de los setenta.

En este sentido, la organización fungió como un organismo de carácter colectivo y planeación para incidir en la política estadounidense a través de la promoción y el posicionamiento de actores políticos y el empleo de un discurso religioso. Pese a que Ronald Reagan era considerado el representante de las causas y valores del movimiento, su victoria presidencial no significó la materialización concreta de los intereses de la nueva derecha cristiana, por lo que sus artífices y actores tuvieron que emprender una serie de nuevas actividades para continuar con los intentos por posicionar su agenda política.

Buena parte de la agenda conservadora y el proyecto político de la nueva derecha cristiana apuntó a combatir causas liberales como los derechos de la mujer, especialmente el caso del aborto, así como el

matrimonio entre personas del mismo sexo y el posicionamiento jurídico y educativo del creacionismo como teoría científica equivalente a la evolución biológica. En esta línea, dos movilizaciones evangélicas, ya sea la derecha religiosa o el creacionismo, erigieron estas temáticas como amenazas a sus creencias y como un discurso político contrario que requería una serie de actividades sociales y políticas para suprimirlos.

En defensa de un cúmulo de símbolos religiosos, el imaginario secular representado por las causas antes mencionadas se convirtió en una amenaza ideológica y moral que disparó cursos de acción entre los políticos conservadores y los activistas evangélicos. Así, la nueva derecha cristiana, uno de los grupos políticamente más activos en la historia estadounidense, no puede comprenderse sin tomar en cuenta a sus actores y al imaginario religioso. Las historias sociales, políticas y religiosas de estas movilizaciones evangélicas deben ser reconstruidas a partir de las conexiones, actividades, estrategias y alianzas entre grupos evangélicos.

BIBLIOGRAFÍA

- Banwart, Doug (2013). "Jerry Falwell, the rise of the Moral Majority, and the 1980 election". *Western Illinois Historical Review* 5 (primavera): 133-157.
- Bellant, Russ (1991). *The Coors Connection*. Boston: South End.
- Buursma, Bruce (1980). "Moral Majority: Crusade has just begun". *Chicago Tribune*, 6 de noviembre, última edición.
- Chidester, David (1988). *Patterns of Power: Religion and Politics in American Culture*. Englewood: Prentice Hall.
- Corbett, Michael, y Julia Mitchell Corbett (1999). *Politics and Religion in the United States*. Nueva York: Garland.
- Conover, Pamela J. (1983). "The Mobilization of the New Right: A Test of Various Explanations". *Western Political Quarterly* 36, 4 (diciembre): 632-649.
- Cummings, Milton C. (1966). *The National Election of 1964*. Washington: The Brookings Institution.
- Diamond, Sara (1989). *Spiritual Warfare: The Politics of the Christian Right*. Boston: South End Press.
- Diamond, Sara (1995). *Roads to Dominion: Right-Wing Movements and Political Power in the United States*. Nueva York: Guilford Press.
- Diamond, Sara (2000). *Not by Politics Alone: The Enduring Influence of the Christian Right*. Nueva York: Guilford Press.
- Fitzgerald, Frances (1981). "A disciplined, Charging Army". *The New Yorker*, 18 de mayo, última edición.
- Grann, David (1997). "Robespierre of the Right". *The New Republic* [en línea], 26 de octubre, última edición. Disponible en: <<https://newrepublic.com/article/61338/robespierre-the-right>> [Consulta: 14 de mayo de 2019].
- Guth, James L. (1983). "The New Christian Right". En *The New Christian Right: Mobilization and Legitimation*, coordinado por Robert Liebman y Robert Wuthnow, 31-45. Nueva York: Aldine Publishing Company.
- Haberman, Aaron (2005). "Into the Wilderness: Ronald Reagan, Bob Jones University, and the political education of the Christian Right". *The Historian* 67, 2 (verano): 234-253.
- Heinz, Donald (1983). "The struggle to define America". En *The New Christian Right: Mobilization and Legitimation*, coordinado por Robert Liebman y Robert Wuthnow, 133-148. Nueva York: Aldine Publishing Company.
- Himmelstein, Jerome L. (1983). "The New Right". En *The New Christian Right: Mobilization and Legitimation*, coordinado por Robert Liebman y Robert Wuthnow, 13-30. Nueva York: Aldine Publishing Company.

- Jelen, Ted, y Clyde Wilcox (coords.) (2002). *Religion and Politics in Comparative Perspective: The One, The New, and The Many*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kitcher, Philip (1982). *Abusing Science: The Case Against Creationism*. Massachusetts: MIT Press.
- Le Beau, Bryan (2008). *The Political Mobilization of The New Christian Right* [en línea]. Disponible en: <<http://are.as.wvu.edu/lebeau1.htm>> [Consulta: 20 de junio de 2019].
- Levy, Ariel (2010). "Prodigal son". *The New Yorker* [en línea], 21 de junio, última edición. Disponible en: <<https://www.newyorker.com/magazine/2010/06/28/prodigal-son>> [Consulta: 14 de mayo de 2019].
- Liebman, Robert C. (1983). "The Making of the New Christian Right". En *The New Christian Right: Mobilization and Legitimation*, coordinado por Robert Liebman y Robert Wuthnow, 227-238. Nueva York: Aldine Publishing Company.
- Liebman, Robert C., y Robert Wuthnow (1983). "Introduction". En *The New Christian Right: Mobilization and Legitimation*, coordinado por Robert Liebman y Robert Wuthnow, 1-9. Nueva York: Aldine Publishing Company.
- Lorentzen, Louise J. (1980) "Evangelicals Life Concerns Expressed in Political Action". *Sociological Analysis* 41, 2 (verano): 144-154.
- Marley, David J. (2006). "Ronald Reagan and the splintering of the Christian Right". *Journal of Church and State* 48, 4 (otoño): 851-868.
- Meagher, Richard J. (2009). "Remembering the New Right". *Public Eye. Political Research Associates* 24, 2 (verano). Disponible en <<http://www.publiceye.org/magazine/v24n2/remembering-new-right.html>> [Consulta: 14 de mayo de 2019].
- Numbers, Ronald L. (2006). *The Creationists: From Scientific Creationism to Intelligent Design*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, Expanded.
- Oginitz, Eileen (1980). "Evangelicals seek political clout". *Chicago Tribune*, 3 de enero, última edición.
- Palmer, John L. (1986). *Perspectives on the Reagan Years*. Washington: The Urban Institute Press.
- Reichley, James A. (2010). *Religion in American Public Life*. Washington: Brookings Institution.
- Schweber, Howard H. (2012). "The Catholicization of the American Right". *The Huffington Post* [en línea], 24 de febrero, última edición. Disponible en: <https://www.huffpost.com/entry/the-catholicization-of-th_b_1298435> [Consulta: 14 de mayo de 2019].
- Thimmesch, Nick (1975). "The Grass-Roots Dollar Chase-Ready on the Right". *New York Magazine* 8, 23 (junio): 58-68.

- US Election Atlas (1980). *1980 Presidential General Election Results*. Estados Unidos de América: Atlas of U.S Elections. Disponible en: <<https://uselectionatlas.org/RESULTS/national.php?year=1980&f=0&off=0&elect=0>> [Consulta: 14 de mayo de 2019].
- Wacker, Grant (2000). *The Christian Right* [en línea]. Disponible en: <http://nationalhumanitiescenter.org/tserve/twenty/tkeyinfo/chr_rght.htm> [Consulta: 14 de mayo de 2019].
- Weber, Bruce (2008). "Paul Weyrich, 66, a Conservative Strategist, Dies". *The New York Times* [en línea], 18 de diciembre, última edición. Disponible en: <<https://www.nytimes.com/2008/12/19/us/politics/19weyrich.html>> [Consulta: 14 de mayo de 2019].
- Wertheimer, Linda (2006). "Evangelical: Religious Right Has Distorted the Faith". *NPR* [en línea], 23 de junio, última edición. Disponible en: <<https://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=5502785>> [Consulta: 14 de mayo de 2019].
- Weyrich, Paul (2008). "Fabricated Frenzy". *The Washington Times*, 13 de julio, última edición.
- Wilcox, Clyde (2003). "Laying up treasures in Washington and Heaven: The Christian Right in evangelical politics in the twentieth century and beyond". *Magazine of History* 17, 2 (enero): 23.
- Wilcox, Clyde, y Ted G. Jelen (2002). "Religion and politics in an open market: religious mobilization in the United States". En *Religion and Politics in Comparative Perspective: The One, The Few and The Many*, coordinado por Ted G. Jelen y Clyde Wilcox, 289-313. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wuthnow, Robert (1983). "Political Rebirth of American Evangelicals". En *The New Christian Right: Mobilization and Legitimation*, coordinado por Robert Liebman y Robert Wuthnow, 167-185. Nueva York: Aldine Publishing Company.

Actores y estrategias del activismo religioso conservador en América Latina

América Quetzalli Vera Balanzario

INTRODUCCIÓN

El presente capítulo pretende caracterizar algunos rasgos comunes del activismo religioso conservador en América Latina y analizar las estrategias que despliegan los grupos religiosos conservadores para mantener una visión normativa del género y de la familia que reproduce la matriz heterosexual —desde la cual se organizan las identidades sexuales y se distribuyen los cuerpos, otorgando un significado específico al sexo femenino y al sexo masculino—. Para este propósito se hace énfasis en la contramovilización que surge como respuesta a los triunfos de los movimientos feminista y Lésbico, Gay, Bisexual, Transexual, Transgénero, Travesti e Intersexual (LGBTTTI), a partir de los cuales se han negociado nuevas construcciones sociales de la sexualidad. Se toma el caso de la movilización de grupos religiosos conservadores frente a la institucionalización de los derechos sexuales en América Latina con la entrada de nuevos discursos sobre el género y la familia.

Es importante discutir y analizar las implicaciones reales que tiene el activismo religioso conservador en una sociedad mayoritariamente católica, como lo es la latinoamericana. En una región donde 60% de la población se declara católica y 19% protestante, ningún

gobernante se ha atrevido a desafiar el poder real de los cristianos en los últimos años.¹ En general, han buscado gobernar mediante consensos con estos grupos conservadores religiosos, que en un plano pragmático suponen millones de votos en las elecciones. Brasil es un ejemplo claro de esto: tanto Lula da Silva como Jair Bolsonaro se acercaron a las iglesias cristianas para contar con su apoyo y conseguir votos ya que, en este país, los habitantes que se declaran evangélicos representan 30% de los 190 millones que hay en total (La Fuente, 2018).

Cuando se realizó la investigación que sustenta este capítulo existían mayormente recuentos periodísticos y un estudio sobre este fenómeno en México, por lo que fue muy importante hacer un análisis documental de las notas periodísticas, a fin de sentar las bases del activismo religioso conservador como un contramovimiento y contribuir al entendimiento de este fenómeno en el siglo XXI.

Si bien los sectores religiosos, especialmente la Iglesia católica, siempre han estado movilizados y tienen mucha influencia en la dinámica política, en la actualidad se puede hablar de una contramovilización conservadora entendida como la reacción de las clases medias conservadoras para frenar o desacreditar el desafío colectivo en su contra —la institucionalización de derechos como el matrimonio igualitario, la educación sexual, la adopción homoparental, la interrupción legal del embarazo—, a fin de mantener e, incluso, reforzar la matriz heterosexual que rige la sexualidad y los modelos de familia.

Al interior de las sociedades latinoamericanas coexisten, aunque con problemas y tensiones, distintas visiones sobre la familia y la sexualidad: están quienes ven en la conquista de derechos que reconocen la diversidad sexual un progreso hacia una sociedad más incluyente y democrática; otros, en cambio, ven en dichas acciones

¹ Según la encuesta de Latinobarómetro 2017, 60% se declaró católico y 19% evangélico en una encuesta realizada a 2200 personas de 18 países (Honduras, Uruguay, El Salvador, Nicaragua, Guatemala, Chile, República Dominicana, Brasil, Panamá, Costa Rica, Argentina, Venezuela, Bolivia, Colombia, Perú, Ecuador, México y Paraguay).

un retroceso que degenera los valores de la sociedad tradicional heterosexual reproductiva y merma la democracia.

El capítulo está dividido en cuatro apartados. En primer lugar, se presentan las coordenadas teóricas de la investigación que se componen por la teoría de los movimientos sociales, específicamente se retoma a Tahí Mottl y su definición de contramovimiento; la organización social de la sexualidad definida por Jeffrey Weeks, y el concepto de activismo religioso conservador de Juan Vaggione. En segundo lugar, se hace un análisis de cómo los temas en torno al género, la sexualidad y la regulación del cuerpo en la arena pública son retomados por actores con militancia en el activismo religioso conservador. Posteriormente se analiza el tema del discurso de los derechos humanos y el surgimiento de los movimientos feminista y LGBTTTI, así como de sus contrapartes en el contexto de la región latinoamericana. Finalmente, se caracteriza al contramovimiento definiendo la visión común sobre “la ideología de género”, las estrategias desplegadas y los mecanismos de representación política.

COORDENADAS TEÓRICAS

La intervención política tanto de los movimientos feminista y LGBTTTI que pugnan por el reconocimiento de sus derechos, como la de los contramovimientos religiosos conservadores, se da en un contexto que está en continuo cambio. Las agendas políticas nacionales se construyen a través del discurso y la acción de los políticos, los líderes de opinión, los medios de comunicación, las interacciones personales y los esfuerzos organizados de quienes buscan influir en las políticas públicas, tanto a favor de los derechos sexuales —como el matrimonio igualitario y de la adopción homoparental— como en contra.

La prensa es un medio por el cual se busca cambiar la estructura del conflicto político influyendo el discurso público, remodelando hechos, perspectivas y los significados públicos que acompañan a símbolos clave como el matrimonio heterosexual reproductivo (Buechler, 2000: 59). A partir de un análisis documental de notas periodísticas

en diarios de circulación nacional y local, que se complementaron con entrevistas semiestructuradas a miembros del movimiento religioso conservador en México, el Frente Nacional por la Familia (FNF), se identificaron los discursos y las estrategias de estos grupos, cuyos miembros defienden la visión predominante de familia heterosexual reproductiva mediante el activismo electoral y legislativo.

Tres ejes guían este capítulo para identificar y analizar las características comunes que tienen los grupos religiosos conservadores, así como la forma en que influyen en los debates públicos de diferentes países con estrategias similares. El primer eje se refiere a las características de la ideología del contramovimiento religioso conservador en torno al orden social, la familia y las identidades de género. El segundo tiene que ver con las estrategias y tácticas que utilizan estos grupos para resistir al cambio y preservar el estatus quo. El tercero se refiere a los mecanismos de participación política usados para influir el debate público y la arena gubernamental en torno a la familia y las identidades de género.

Para poder definir a estos grupos religiosos conservadores como un contramovimiento es preciso recurrir a la *teoría de los movimientos sociales*, ya que ofrece conceptos útiles para estudiar las reacciones o contramovimientos en temas como derechos civiles, derecho al trabajo, defensa de los animales, democratización de la información en internet y aborto.

Los movimientos y los contramovimientos comparten algunas características. Desde la *perspectiva de los nuevos movimientos sociales* se profundiza sobre los procesos e impactos culturales desencadenados por la acción colectiva. Uno de los debates en torno a esta perspectiva es qué tan apropiado es llamarlos “nuevos” o si únicamente son continuidades de otros movimientos. Klaus Eder argumenta que los nuevos movimientos sociales son esencialmente modernos, porque sólo en la modernidad pueden formular su reto característico a la orientación cultural de la sociedad (Eder, 1985: 875).

Para construir las categorías analíticas que guían la investigación que aquí se presenta, se retomó el trabajo de Tahi Mottl y su definición de un contramovimiento donde participan distintos actores políticos, organizaciones civiles, líderes de la sociedad civil y miembros de la Iglesia católica, así como diversas iglesias cristianas que se resisten al cambio en las identidades de género y los modelos de familia predominantes (Mottl,1980).

Para caracterizar a los grupos religiosos conservadores también se retomaron los conceptos de *activismo religioso conservador* de Juan Vaggione y de *clases medias* de Soledad Loaeza, ya que estos movimientos también están formados por las clases medias, definidas como el estrato socioeconómico entre las clases altas y las clases bajas, basado en el prestigio asociado con la modernización de las estructuras productivas y administrativas que puede generar nuevos movimientos sociales, pero también puede generar cruzadas morales y grupos de presión política (Vaggione, 2010; Loaeza,1988).

La *contramovilización* puede definirse como la reacción de los grupos políticos y económicos en el poder para frenar o desacreditar el desafío colectivo en su contra, a fin de mantener e incluso reforzar la situación que generó el primer agravio (Montes de Oca, 2014: 401). La mayoría de los estudios enfatizan el concepto de *backlash* o contragolpe y, por consiguiente, lo estudian en relación con el surgimiento de movimientos pro-derechos sexuales o a favor del matrimonio igualitario. Los contragolpes políticos, resultado de una acción gubernamental que contraviene a la opinión pública, también han sido estudiados por autoras como Christine Bard y Susan Faludi.

Bard (2000), quien analiza las reacciones antifeministas a lo largo del siglo xx, postula que el antifeminismo está presente en la vida política y cultural, en todos los conflictos que han marcado la evolución impugnada de los roles y de las identidades sexuales. Mientras que Faludi (2006) identifica una línea histórica de contragolpes (*backlash*) en contra del feminismo en los años veinte, los cincuenta, los ochenta y en los años 2000 tras los ataques del 11 de septiembre de 2001.

Se han hecho análisis comparativos sobre la legislación de los matrimonios igualitarios, como el trabajo del historiador Michel J. Klarman, quien hace un estudio de los contragolpes en la lucha por el matrimonio igualitario en Hawaii, Vermont, Massachusetts, Maine y Iowa, y el estudio del politólogo Jordi Díez, quien realizó una comparación entre los movimientos LGBTTTI y el matrimonio igualitario en México, Argentina y Chile (Klarman, 2013; Díez, 2015).

El contramovimiento religioso conservador en América Latina está conformado por múltiples actores relacionados con la Iglesia católica y otras denominaciones cristianas que, por medio del activismo religioso conservador, buscan mantener la matriz heterosexual como el discurso dominante en la arena pública. Esta arena es descrita por Roberto Blancarte como un espacio secularizado que supone la diferenciación de las esferas religiosa y política, donde se enfrentan los dos grupos que defienden perspectivas y puntos de vista opuestos sobre la familia y las identidades de género (Blancarte, 2015).

El término *conservador* es altamente relacional, contextual y coyuntural. Como construcción histórica que se transforma con el tiempo, constituye lo que, según la época, se debe conservar y descansa en la idea de un orden natural jerárquico que precede y organiza lo social y lo sexual, asentándose en el discurso de las virtudes de la tradición y guiándose por premisas religiosas. Para los fines de este texto, el término *conservador* se entiende como la politización reactiva de lo religioso para captar algunas dimensiones de las formas de influencia política de sectores cristianos en América Latina ante el uso de conceptos como derechos humanos, diversidad sexual y género en las políticas de Estado (Maier, 2010: 207).

En la actualidad se han transformado los modelos de familia y la heterosexualidad ha perdido su carácter normativo debido a fenómenos como la incorporación masiva de las mujeres al trabajo; los movimientos feministas y de la diversidad sexual; el reconocimiento de nuevas estructuras familiares, y las transformaciones introducidas por la medicina y la tecnología en los métodos anticonceptivos (Castells, 1999: 163). Sin embargo, estas transformaciones no lograron

desplazar lo religioso de lo político; al contrario, la presencia pública de las religiones es una constante en las discusiones que se dan en la arena gubernamental —retomando los conceptos de John Kingdon²—, en toda América Latina.

Se retoma el enfoque de la construcción social de la sexualidad para analizar cómo se establecieron los discursos institucionales sobre los derechos sexuales. Estos derechos hacen referencia al derecho humano reconocido a expresar la propia sexualidad sin discriminación por motivos de orientación sexual. El derecho a la sexualidad reconoce el derecho a la libertad de orientación sexual de las personas y su diversidad, ya sea esta heterosexual, homosexual, lesbiana, bisexual, transexual, transgénero, travesti o intersexual, así como la protección de esos derechos sexuales.³

La *diversidad sexual* hace referencia al reconocimiento de la compleja realidad de los afectos, los placeres, así como los deseos eróticos, y puede verse como un término político que se construye en contra de la visión dominante que se presenta como legítima: la heterosexualidad reproductiva entre hombre masculino y mujer femenina, genitalizada, falocéntrica y orgásmica en el marco de la institución del matrimonio civil y religioso. A esta visión también la podemos llamar matriz heterosexual, retomando el concepto de Judith Butler (Núñez, 2016; Butler, 2007).

² Kingdon diferencia entre tres tipos de agenda: *agenda pública*, que abarca todos los temas que le preocupan a una sociedad; *agenda gubernamental*, que se refiere a los temas que están recibiendo atención en un determinado momento por parte del gobierno, y *agenda de decisión*, considerada para una toma de decisión (Kingdon, 1984: 92).

³ El derecho a la no discriminación es la base del derecho a la sexualidad, pero está estrechamente relacionado con el ejercicio y la protección de otros derechos humanos fundamentales. Se encuentran en parte reconocidos en las declaraciones de la ONU sobre los derechos reproductivos y la salud reproductiva. Estos últimos se basan en el reconocimiento del derecho básico de todas las parejas e individuos a decidir libre y responsablemente el número de hijos, el espaciamiento de los nacimientos y a disponer de la información y de los medios para ello, así como el derecho a alcanzar el nivel más elevado de salud sexual y reproductiva. También incluye el derecho a adoptar decisiones relativas a la reproducción sin sufrir discriminación, coacciones o violencia, de conformidad con lo establecido en los documentos de derechos humanos.

Jeffrey Weeks sostiene que lejos de ser el elemento más natural en la vida social, la sexualidad es el que más se resiste a la modelación cultural y uno de los más susceptibles a la organización. La sexualidad sólo existe a través de sus formas y su organización sociales. Es un producto de la negociación, la lucha y la acción humanas. Dentro de los amplios parámetros de las actitudes culturales generales, cada cultura clasifica distintas prácticas como apropiadas o inapropiadas, morales o inmorales, saludables o pervertidas. Este autor señala que hay cinco áreas que ordenan la organización social de la sexualidad, a saber: el parentesco y los sistemas familiares; la organización social y económica; la reglamentación social; las intervenciones políticas, y el desarrollo de culturas de resistencia (Weeks, 1998: 61-65; Weeks, 2016: 71).

GÉNERO Y DIVERSIDAD SEXUAL

Las fronteras entre lo público y lo privado se difuminan cuando los actores con militancia en temas de convicción moral⁴ transportan al campo de la política los debates en torno a la intimidad y la regulación del cuerpo, reclamando al Estado el reconocimiento de derechos. Si bien la sexualidad pertenece al dominio de la intimidad de las personas, las consecuencias de las prácticas sexuales impactan en la sociedad en general.

La arena pública supone la diferenciación de las esferas religiosa y política; pero también la de los ámbitos de la cultura, la educación y la ciencia, en la medida en que éstos se institucionalizan y quedan bajo el control o supervisión del Estado. La secularización puede ser entendida en tres sentidos. Primero, como un complejo proceso social de diferenciación, cuyas raíces están en la propia matriz judeocristiana: una separación racional de esferas de actividad humana respecto de la

⁴ Linda Skitka y Christopher Bauman utilizan este concepto para referirse a asuntos controvertidos en política cuyas posiciones son fuertemente emocionales, pretendidamente universales y arraigadas en principios innegociables, frecuentemente religiosos (Skitka y Bauman, 2008: 35).

esfera religiosa. En segundo lugar, puede ser entendida en un sentido más tradicional como el declive numérico de las prácticas, creencias y valores religiosos. Y, en tercer lugar, como un cambio religioso, es decir, como la continua transformación de instituciones, creencias y prácticas religiosas –no su eliminación o declive (Blancarte, 2015: 144).

Es en esta transformación donde se reflejan las discusiones sobre la configuración de la sexualidad y la familia desde diferentes visiones. En el presente capítulo se retoma la tercera definición de secularización para analizar cómo la sexualidad impacta en la esfera pública, siendo una de sus principales promotoras de las discusiones en el siglo XXI: la visión cristiana. El aspecto religioso de las discusiones no se ha desplazado de lo político: la presencia pública de las religiones es una constante en todo el mundo, y en particular en América Latina son los grupos cristianos quienes ponen el foco público en estas discusiones.

La visión cristiana de la paternidad y el parentesco, ligados a la ciudadanía, ha cobrado importancia en las últimas décadas debido a la influencia del Vaticano y otras iglesias cristianas en la región. Las categorías de familia y sexualidad se construyen socialmente y en ese proceso entran en juego relaciones de poder, de género y de clase. Implican relaciones que no están dadas de antemano, sino que se consensan constantemente en el plano de lo social. Al estudiar el activismo religioso conservador latinoamericano podemos analizar cómo se da la construcción social de la sexualidad en la actualidad, es decir, cómo se legitima socialmente y cómo se construye simbólicamente.

La sexualidad comprende manifestaciones, discursos, actores y relaciones de poder en donde distintas visiones –como la religiosa– se disputan la hegemonía y el orden social establecido como legítimo dentro de las mismas. La familia y la diversidad sexual son dos temas que entran en tensión dentro de la arena pública. Pensemos en el caso del Autobús Naranja, iniciativa de la organización CitizenGo que paseó por Guadalajara, Puebla, Ciudad de México, Bogotá, Nueva York, Madrid y Barcelona con leyendas como: “Los niños tienen pene, las niñas tienen vulva. Que no te engañen”, “Esto es biología, no ideolo-

gía”, “Boys are boys and always will be. Girls are girls and always will be. Respect all. (Los niños son niños y siempre lo serán. Las niñas son niñas y siempre lo serán. Respétalos.)”. En estas leyendas se puede notar la tensión que produce la transformación de cómo entendemos a la familia y la diversidad sexual más allá de la matriz heterosexual.

Ambas están sujetas a procesos interrelacionados que transforman el contexto y las interacciones: el estiramiento de relaciones sociales, políticas, culturales y económicas a través de las fronteras; la intensificación y el fortalecimiento de la interconexión y de los flujos, y el aceleramiento de interacciones globales. La etiqueta #Notemetasconmishijos del Autobús Naranja conglomerada las resistencias que surgen en las redes sociales y las reacciones que se producen en las calles de grandes ciudades donde los grupos religiosos conservadores usan un nuevo discurso apelando a los derechos y a la biología.

La historia de la sexualidad no es un simple relato del control por parte del pensamiento judeocristiano predominante en las democracias occidentales, también han existido oposición y resistencia frente a los códigos morales. Los procesos de globalización no sólo han transformado los discursos de los movimientos sociales y sus contramovimientos, también han dado nueva forma a las culturas sexuales locales. En la actualidad, los movimientos feminista y LGTBTTI han cuestionado la matriz heterosexual dentro de la cual se inscribe la ciudadanía de las personas.

Retomando a Jeffrey Weeks, la intervención política de las clases medias progresistas y conservadoras se da en un marco político que está en continuo cambio. El surgimiento de una oleada de intenso trabajo del movimiento feminista y la emergencia del movimiento homosexual en los años setenta —influidos por la nueva historia cultural y social, los nuevos enfoques sociológicos y el trabajo de Michel

Foucault⁵— propiciaron un énfasis cada vez mayor en la organización histórica de la sexualidad y en la existencia de diversos significados sexuales y culturas a una escala global. Con la aceptación de una definición más amplia de género como fruto de las discusiones de la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer, se abrieron nuevas posibilidades para reconocer los derechos por los que luchaban los movimientos feminista y LGBTTTI (Weeks, 2016: 43-71).

Ante el avance de estos movimientos en América Latina, que han logrado insertar sus demandas en la agenda pública y en la agenda gubernamental, la oposición católica/cristiana representa una alternativa de participación consistente y eficaz. Estos grupos reaccionan y se agrupan ante lo que ven como un ataque a los valores de la sociedad tradicional heterosexual reproductiva y a la democracia liberal.

Todo contramovimiento necesita un punto de quiebre que detone la acción. En el caso de la intensificación del activismo religioso conservador puede ser rastreado en el año de 1995. En ese año se llevó a cabo la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer en Beijing, a partir de la cual el término “género” como una construcción social comenzó a utilizarse dentro de las políticas públicas en las democracias occidentales.

El nuevo concepto de “género” produjo una serie de reacciones conservadoras en su contra. En esta conferencia se reconoció que toda la estructura de la sociedad debía ser revaluada a la luz del desarrollo de los estudios de género, ya que únicamente a través de esta perspectiva podrían generarse los cambios necesarios que posibilitarían la participación de ambos sujetos en pie de igualdad. Los grupos conservadores reaccionaron adaptando nuevas formas y estrategias de los movimientos sociales para detener y revertir los cambios legales en las definiciones de sexualidad y familia a través del activismo

⁵ Para Foucault, la sexualidad es la relación de elementos, una serie de prácticas y actividades que producen significados, un aparato social que tenía una historia, con raíces complejas en el pasado precristiano y cristiano pero que logra una unidad conceptual moderna, con efectos diversos, sólo en el mundo moderno.

religioso conservador; por ejemplo, intentando establecer en la Constitución la obligatoriedad del matrimonio heterosexual (Weeks, 2016: 73; Loaeza, 1988: 294; Vaggione, 2013: 228).

DERECHOS HUMANOS Y CONTEXTO EN AMÉRICA LATINA

Los movimientos feminista y LGBTTTI han cuestionado, desde la década de los años setenta, la organización social de la sexualidad y han luchado por que sean reconocidos sus derechos como ciudadanos y ciudadanas. Esto ha sido por medio de un discurso que busca garantizar institucionalmente el derecho de las mujeres a decidir sobre la reproducción, a la identidad, al matrimonio igualitario, a la adopción homoparental, entre otros. Estos movimientos tienen en común el uso del discurso de los derechos humanos para negociar ante el Estado el reconocimiento de sus demandas.

El discurso de los derechos humanos se convirtió en el concepto predominante a partir de los años noventa. Con el fin de la Guerra Fría el discurso neoliberal, el cual está anclado en el concepto de los derechos humanos, comenzó una etapa de auge y a ser usado por integrantes de movimientos sociales en países con procesos democráticos inacabados. El desarrollo de los derechos de la diversidad sexual dentro de países como Argentina, Brasil y Ecuador a partir de los años noventa, fue escenario de muchos debates y conquistas que van desde el reconocimiento de su estatus como individuos hasta la posibilidad de adopción para parejas homosexuales. Los movimientos LGBTTTI desarrollaron alianzas con movimientos sociales más amplios y han logrado que se aprueben leyes en favor de su derecho a la salud, al matrimonio y a la no discriminación. Mientras, en otros países latinoamericanos comenzaron a realizarse discusiones y propuestas en torno a la unión civil o sociedad de convivencia entre personas del mismo sexo (Correa, 2008: 30).

El discurso de los derechos humanos tomó fuerza jurídica a partir de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, adoptada en París por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciem-

bre de 1948. Desde entonces, poco a poco se fue integrando en el ordenamiento jurídico de los estados. Dentro de la comunidad internacional, el discurso de los derechos humanos se ha reflejado en tratados internacionales —tanto de carácter universal como regional— y en la creación de órganos para su defensa, promoción y garantía.

Michael Ignatieff (2002: 33) llama a esta etapa “la revolución de los derechos humanos”, por la penetración que los derechos individuales tuvieron en el emergente discurso internacional y en la serie de conferencias internacionales organizadas a principio de los años noventa por la Organización de Naciones Unidas (ONU), donde participaron delegaciones nacionales y asistieron organizaciones no gubernamentales a eventos paralelos.

En 1993 se incluyeron algunas consideraciones sobre la sexualidad en documentos formales de orden internacional, gracias al dinamismo del movimiento feminista. Como antecedente, se encuentra la Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos en Viena, donde se realizaron campañas sobre la violencia contra las mujeres, las cuales proclamaban la indivisibilidad de los derechos humanos y cuestionaban la división entre las esferas pública y privada al denunciar violaciones tanto por parte de estados como de particulares (Amuchástegui y Rivas, 2008: 66).

A la IV Conferencia Mundial de Naciones Unidas sobre las Mujeres asistieron alrededor de 10 000 representantes de 189 gobiernos, mientras que unas 35 000 personas participaron en el Foro de las Organizaciones no Gubernamentales celebrado paralelamente. El resultado fue la adopción de dos documentos: la Declaración de Beijing y la Plataforma para la Acción centrada en doce esferas prioritarias en relación con la mujer.⁶ Específicamente en el Plan de Acción (párrafo 96), se habla de lo concerniente a los derechos humanos de las

⁶ Estas esferas son: pobreza, educación, salud, violencia que se ejerce contra la mujer, conflictos armados, economía, participación en el poder y la toma de decisiones, mecanismos institucionales para su adelanto, derechos humanos, medios de comunicación, medio ambiente y niñez.

mujeres en materias relativas a la sexualidad, como el derecho a vivir relaciones libres de coerción, discriminación y violencia.

Dentro de estos dos documentos se integró la discusión que se trató en la III Conferencia Mundial en Nairobi sobre los papeles culturalmente atribuidos en función del sexo de las personas. Se introdujo el término género, definido como la construcción social de los papeles asignados a los hombres y a las mujeres, así como las posibilidades, oportunidades y discriminaciones que de ello se derivan. De esta forma, se introdujo en la ONU un enfoque que reconoce que para mejorar las condiciones de las mujeres se deben cambiar las estructuras sociales existentes por relaciones más igualitarias entre hombres y mujeres (Naciones Unidas, 1995).

Este enfoque implicó la posibilidad de una modificación de los roles de género que jugaban tanto hombres como mujeres en el marco de una familia heterosexual reproductiva. Estos documentos reconocen a las mujeres derechos sobre sus cuerpos, sobre las decisiones de natalidad y sobre su autonomía. Retomando el estudio sobre la familia de Élisabeth Roudinesco, las mujeres se apoderaron de manera definitiva de todos los procesos de la procreación, cambiando el orden familiar. Los grupos conservadores vieron en esta transformación un nuevo fantasma de abolición de las diferencias y las generaciones, al que la Iglesia católica nombró “ideología de género” (Roudinesco, 2002: 126).

Si bien se habló de los derechos humanos de las mujeres en materia de sexualidad, no fue posible incluir en el párrafo 227, que versa sobre las múltiples formas de discriminación contra las mujeres, una mención explícita para la orientación sexual. Dentro de la Organización de las Naciones Unidas, la legitimación de los derechos sexuales de las mujeres no fue acompañada de avances equivalentes en lo referente a los derechos de la diversidad sexual. En el año 2000, durante el proceso de revisión quinquenal de la misma conferencia, la mención a la orientación sexual fue rechazada sistemáticamente por los gobiernos conservadores de algunos países (Correa, 2008: 28).

Aunque el tema de los derechos de la comunidad LGBTTTI estaba siendo discutido en muchos países, algunos gobiernos no estaban dispuestos a dejarlos entrar en la agenda de los organismos internacionales. En junio de 2001, durante la sesión especial de la Asamblea General de las Naciones Unidas sobre VIH, se levantó una objeción contra la participación de la representante de la Comisión Internacional para los Derechos Humanos de Gays, Lesbianas y Transgénero, en una mesa redonda entre gobiernos y sociedad civil. Otro episodio similar ocurrió en la Conferencia Internacional contra el Racismo, Discriminación Racial y Formas de Intolerancia. Ese mismo año, la acreditación de la Asociación Internacional de Lesbianas, Gays, Bisexuales, Trans e Intersex (Ilga por su acrónimo en inglés) fue cuestionada por la Conferencia Islámica Internacional (Correa, 2008: 28).

La sociedad latinoamericana no fue ajena a esas discusiones que se nutrieron con otras transformaciones por las que pasaba la región como la urbanización acelerada, los intercambios migratorios, los avances tecnológicos, la expansión de la educación pública, la presencia cada vez mayor de las mujeres en el mundo profesional y la integración de la economía a los mercados globales, así como la firma de tratados internacionales para favorecer la igualdad de género y reconocer la diversidad sexual. Estos procesos modernizadores abrieron ventanas de oportunidad para que los movimientos feminista y LGBTTTI, posicionaran sus demandas en la arena pública, pero también lo hicieron para la organización de las reacciones conservadoras religiosas.

Es importante señalar que, aunque la jerarquía de la Iglesia católica se ha opuesto históricamente a la interrupción legal del embarazo, al matrimonio homosexual y a la adopción homoparental, entre otros temas, sería un error verla como un todo homogéneo. Existen grupos dentro de la institución eclesial que intentan promover una visión distinta. En la actualidad, la Iglesia católica no tiene una opinión única respecto a los temas referentes a la moral sexual. Se ha desarrollado, a nivel internacional, una teología cristiana de la liberación

feminista basada en la reivindicación de los derechos de las mujeres en la sociedad y al interior de la Iglesia.

En México, esta corriente comenzó a tener presencia a partir de 1994, cuando se formó el primer grupo de Católicas por el Derecho a Decidir (CDD). La Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir tiene presencia en Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, El Salvador, Nicaragua, Paraguay y España. En Estados Unidos existe también una organización no gubernamental con sede en Washington para la defensa de los derechos reproductivos de las mujeres y el aborto seguro, Catholics for Choice (De la Torre, García y Ramírez, 2005).

El tema del discurso de los derechos humanos es central para entender el proceso mediante el cual se fortalecieron dos posiciones antagónicas: el movimiento LGBTTTI pugnando por que se reconocieran sus derechos y el activismo religioso conservador que se opuso crecientemente a los triunfos del primero. Mediante este discurso lograron que el matrimonio igualitario y la adopción homoparental fueran temas relevantes de la agenda pública a lo largo de los años hasta que llegaron a la agenda gubernamental en casi toda América Latina.

A partir de los años noventa, la defensa de los derechos humanos fue tomada como bandera de movimientos sociales como el feminista y el LGBTTTI, pero también por grupos conservadores religiosos que más adelante conformarían un contramovimiento. Para organizaciones como ConFamilia, el problema de la familia en México es visto como un problema de derechos humanos porque toca temas como la educación, la justicia, la salud, la seguridad y la sexualidad.

En Chile, el Colectivo por las dos vidas —integrado por las asociaciones Movimiento Mujeres Reivindica, Siempre por la Vida y Testimonios por la Vida— ha organizado protestas en contra de la interrupción legal del embarazo bajo la etiqueta #LatinoamericaXLas2Vidas. Defienden ciertos derechos como la vida de un feto o el derecho de los padres a educar a sus hijos, pero repudian la ampliación de otros tales como la educación sexual y el matrimonio igualitario.

En Ecuador, grupos religiosos conservadores convocaron a marchas en varias ciudades en octubre de 2017 para protestar en contra de la iniciativa legal sobre educación de género que se discutía en la Asamblea Nacional. Mientras que, en Colombia, se movilizaron para rechazar el acuerdo de paz con las FARC con el argumento de que los acuerdos “llevaban muy lejos los derechos feministas y de la comunidad LGTBTTT” (Zamora Briseño, 2017; Vargas, 2018, y Marcos, 2016).

Estos grupos religiosos conservadores surgieron a partir de que, en países como España, Argentina, Brasil y Ecuador, los movimientos LGTBTTT desarrollaron alianzas con movimientos sociales más amplios y han logrado que se aprueben leyes a favor de su derecho a la salud, al matrimonio y a la no discriminación.

En Argentina se asociaron con grupos que buscaban evidenciar los abusos a los derechos humanos ocurridos durante la dictadura. Con la transición democrática, en 1983 se dio una reorganización y repolitización de la protesta sexual argentina que se apoyó en el uso estratégico de los derechos humanos y del liberalismo democrático. La elaboración de un duelo público por las víctimas de la dictadura cívico-militar con el informe “Nunca Más”,⁷ significó un desplazamiento hacia el activismo por el reconocimiento de derechos bajo el cual se encontraban los primeros intentos por legitimar la causa homosexual en términos de comunidad sufriente.

También emergió una política identitaria articulada en torno al Orgullo Gay y la crisis del VIH. Desde inicios de la década de los años ochenta, diferentes organizaciones como el Grupo Federativo Gay y la Comunidad de Homosexuales de Argentina comenzaron a sugerir que los derechos de los homosexuales eran derechos humanos, pero

⁷ La Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (Conadep) presentó un informe en 1984 sobre el terrorismo de Estado, que fue clave para el enjuiciamiento a las juntas militares y para denunciar la desaparición forzada de 30 mil detenidos durante la dictadura. Este informe fue llamado “Nunca Más” y desde entonces se ha concatenado a otras demandas políticas en contra de la represión estatal.

no fue sino hasta 2011 que el Consejo de Derechos Humanos de la ONU se manifestó en este sentido, pero bajo los términos “orientación sexual” e “identidad de género” (Theumer, 2017).

En Ecuador se logró la protección para las minorías sexuales y de género en la Constitución de 2008, gracias a las alianzas con movimientos feministas e indígenas. Entre 1998 y 2001 surgieron grupos políticos con un discurso pro-derechos LGBT. Desde el feminismo se promovió la inclusión en la nueva Constitución de la opción sexual como principio de igualdad y no discriminación en el Primer Tribunal por los Derechos Sexuales de las mujeres en el año 2000. El 22 de julio de 2002, el colectivo GLBTTT, junto a otros grupos sociales, presentó ante el Congreso el proyecto de ley contra la discriminación por orientación sexual basada en la ley homónima en México, logrando incluir las uniones de hecho para parejas formadas por personas del mismo sexo, incluyendo todos los derechos del matrimonio excepto la adopción homoparental (Mancero, 2007).

Los movimientos sociales en Brasil se aliaron con grupos que buscaban un desarrollo económico más justo —particularmente el mejoramiento de los servicios de salud y el desarrollo de derechos, influidos por la epidemia de VIH que se dio entre los años ochenta y los noventa—. En contraste con estos países donde existen movimientos sociales que defienden estos derechos y algunos se encuentran protegidos bajo leyes que permiten el matrimonio igualitario o uniones civiles y leyes antidiscriminación, existen otros en los cuales el avance ha sido menor, como en Chile, Venezuela y Bolivia.

Por ejemplo, en Chile la Suprema Corte falló en contra de Karen Atala al negarle la custodia de sus hijas porque vivía con su pareja, otra mujer. En cuanto a la Suprema Corte venezolana, fuertemente influida por el partido en el poder, el Partido Socialista Unido de Venezuela (PSUV), decidió que los individuos homosexuales tenían todos sus derechos protegidos por la Constitución, pero las parejas homosexuales no podían reclamar estos derechos al Estado como respuesta a la apelación de interpretación de la Constitución para obtener el reconocimiento de los derechos económicos de las parejas homosexuales

que promovió el movimiento pro LGBTTTI, Unión Afirmativa, en 2003 (Corrales y Pecheny, 2010).

Ante el avance de los activistas y políticos que pugnan por el reconocimiento de los derechos de la comunidad LGBTTTI, los grupos religiosos conservadores resurgen con más determinación y mejor equipados institucionalmente para resistir a cambios más profundos. En América Latina, tanto la Iglesia católica como las iglesias evangélicas y asociaciones civiles de tendencia religiosa conservadora, buscan incidir en la arena política para oponerse a derechos como la interrupción legal del embarazo, el matrimonio igualitario y la adopción homoparental, mediante diversas estrategias que van desde mensajes en redes sociales hasta manifestaciones públicas en contra de dichas leyes.

Como ejemplo está el grupo de legisladores evangélicos en el Congreso de Brasil, que ha aumentado en los últimos años y que fueron actores decisivos en el juicio político a Dilma Rousseff; el movimiento “Con mis hijos no te metas” en Perú; el movimiento en contra de la cartilla de educación sexual que el gobierno colombiano había elaborado junto con Naciones Unidas, y el partido Restauración Nacional en Costa Rica. Estos grupos religiosos conservadores no son exclusivos de la región; internacionalmente han surgido grupos como el partido Ley y Justicia en Polonia; el Frente Nacional en Francia, y parte del Partido Republicano en Estados Unidos, que llevó a Donald Trump a la presidencia.

Las estrategias de participación política de estos grupos religiosos conservadores, tanto de activismo electoral como de activismo legislativo, están íntimamente ligadas con la reacción del Vaticano y la jerarquía católica contra la “ideología de género”, sobre todo en América Latina, España y Estados Unidos, donde los grupos retoman un discurso laico y pseudocientífico con conceptos de familia y de género estáticos y ahistóricos. La “ideología de género”, que será tratada a profundidad más adelante, es un término acuñado por la Iglesia católica. Esta ideología se ve como una amenaza ajena a la sociedad

católica/cristiana “tradicional”, donde la familia heterosexual reproductiva es vista como su base.

ACTIVISMO RELIGIOSO CONSERVADOR

El activismo religioso conservador ha modernizado sus prácticas políticas de acuerdo con los cambios sociales. En lugar de hablar de una infiltración comunista, postulan la existencia de un “lobby gay” que pretende imponer la “ideología de género” al resto de la sociedad, y del derecho de los padres a educar a sus hijos. Este nuevo chivo expiatorio dio paso a una amplia ofensiva donde grupos católicos y cristianos de diversos países se coordinan y colaboran en acciones locales o de alcance global donde fortalecen su ideología y significan una fuente de recursos.

El contramovimiento responde a los cambios en la familia y en las identidades de género, a los que ve como amenazas, con un discurso articulado desde la defensa de los derechos humanos y con una serie de estrategias que intentan frenar cualquier iniciativa legislativa que reconozca los derechos de la comunidad LGTBTTTI relativos al matrimonio y a la adopción. Este contramovimiento religioso conservador se caracteriza por seis elementos principales: en su interior existen clases medias conservadoras; elementos religiosos; activistas con experiencia política previa; “soldados de a pie” —mujeres y hombres con creencias religiosas conservadoras que se unieron a la causa sin experiencia política previa pero convencidos de estar protegiendo a la familia nuclear y el derecho de educar a sus hijos—; alianzas con otros actores como empresarios, universidades, políticos, y organizaciones internacionales —por ejemplo, la española Hazteoir.org y la estadounidense National Organization for Marriage— (S.P., 2017, marzo 24).

Las organizaciones religiosas conservadoras mantienen un constante diálogo con sus pares en Estados Unidos, España y América Latina. Todas ellas se sirvieron de publicidad, publicaciones en periódicos, envío de mensajes de texto, reparto de volantes en iglesias y discursos que apelaban al derecho de los padres a educar a sus hijos

con la etiqueta #Notemetasconmishijos, para influir en el debate público sobre temas de convicción moral y en las políticas públicas del Estado. Hay que señalar que parte de este éxito fueron los mensajes alarmistas y falsos que reprodujeron en medios de comunicación y redes sociales. Tal es el caso del Autobús Naranja o “Autobús de la Libertad”, como lo llamaron los grupos conservadores de varios países como México y Colombia.

La etiqueta #Notemetasconmishijos apareció en 2014 cuando la Conferencia del Episcopado Mexicano y los grupos conservadores protestaron en contra de la iniciativa del presidente Enrique Peña Nieto de la Ley de Niñas, Niños y Adolescentes, la cual fue revisada por la Red por los Derechos de la Infancia en México (Redim) y otros organismos multilaterales.⁸ Pero fue con la iniciativa del Autobús Naranja que llegó a México en 2016 de la mano de grupos como el Consejo Mexicano de la Familia y el Grupo CitizenGo,⁹ que se hizo popular en la prensa. El autobús inició su camino en España en febrero de ese mismo año —donde fue prohibido por una jueza del Ayuntamiento de Madrid— y después recorrió varias ciudades de Estados Unidos y Colombia. En México contó con el respaldo de decenas de

⁸ La Unicef-México reconoció el gran avance que esa ley significaba para alcanzar los estándares internacionales de protección comprendidos en la propia Convención sobre los Derechos del Niño (1990). Dicha ley incomodó a muchos conservadores católicos, ya que preveía educación en la diversidad y libre desarrollo de la personalidad. Nuevamente, la organización se opuso a que el Estado “tomara control de los niños en materia de sexualidad” y defendió el derecho de los padres a la educación de sus hijos. La Conferencia del Episcopado Mexicano y los grupos conservadores interpretaron que eso era decirles a los niños que “podían ser homosexuales, dejar que lo fueran y no poder castigarlos por serlo”. De la oposición a la Ley surgieron los eslóganes “No te metas con mis hijos” y “Es mi hijo y yo lo educo” que usarían más adelante en las campañas del FNF. El semanario *Proceso* publicó que entre las acciones de estas organizaciones existió hostigamiento a senadoras, como la priista Diva Gastélum, y a diputados locales para que no aceptaran la homologación de la iniciativa en los estados de Sinaloa, Puebla, Jalisco y San Luis Potosí (Villamil, 2016).

⁹ CitizenGo es una plataforma de lobby encuadrado en posiciones ultraconservadoras y católicas, constituido en España en 2013 por la asociación HazteOír, que posteriormente se diluyó dentro de la propia CitizenGo. Con sede en España, la plataforma promueve peticiones en oposición al matrimonio homosexual, al aborto y la eutanasia en un ámbito internacional (Delgado, 2016).

asociaciones laicas como la Unión Nacional de Padres de Familia y ConFamilia, y religiosas, como la Arquidiócesis de Xalapa.

Los diversos grupos del activismo religioso conservador han sido muy activos desde la sociedad civil, pero también han penetrado en partidos políticos, litigado en tribunales y ejercido los derechos de petición, manifestación y libre expresión. Su discurso ha logrado adaptarse al lenguaje de los derechos humanos y la libertad religiosa. Las redes sociales han logrado que se comuniquen y conjunten acciones con asociaciones religiosas conservadoras de otros países como CitizenGo, YoInfluyo, Aciprensa, Aleteia, InfoVaticana, EWTN, First Things, National Catholic Register, LifeSiteNews y Church Militant (Mijangos y González, 2018). Si se comparan los argumentos del Frente Nacional por la Familia que nació en México, puede verse que son casi una copia exacta de los de la organización estadounidense *National Organization for Marriage*, fundada en 2007 con la misión de proteger el matrimonio y la libertad religiosa.¹⁰

LA “IDEOLOGÍA DE GÉNERO”

Uno de los efectos secundarios de los avances tecnológicos que abrieron nuevas formas de comunicación en plataformas digitales, es la expansión de la defensa de la familia heterosexual y la vida desde la concepción en plataformas como YouTube, Facebook, Twitter y WhatsApp. Los miembros de estas asociaciones religiosas conservadoras comparten información sobre el derecho de los padres a educar a sus hijas e hijos, y sobre manifestaciones y acciones legales que pretenden imponer estos valores en la práctica. Bajo su visión, la

¹⁰ Fundada en 2007, esta organización sin fines de lucro se describe como una respuesta a la creciente necesidad de una oposición organizada al matrimonio entre personas del mismo sexo en las legislaturas estatales de Estados Unidos. Su misión es proteger el matrimonio y la libertad religiosa. NOM sirve como un recurso nacional para las iniciativas relacionadas con el matrimonio a nivel estatal y local. Su objetivo es educar al público sobre la importancia del matrimonio y la familia de manera nacional, de forma que puedan impactar en la política estatal y local de manera coordinada y sostenida (National Organization for Marriage, s/a).

principal causa de los problemas de América Latina —desde la violencia y la corrupción hasta el desempleo— se ubica justamente en el deterioro de la moralidad y el orden familiar “tradicionales”. Debido a esto, la única plataforma política aceptable es aquella que penaliza el aborto, endurece el derecho familiar —excluyendo a la comunidad LGBTTTI y dificultando el divorcio— y reconoce una amplia libertad a los padres para decidir lo que debe enseñarse en las escuelas (Lozano, 2016).

Como ya se señaló, el punto de partida es la IV Conferencia Internacional de Mujeres celebrada en Beijing, cuando el concepto de género como una construcción social fue aceptado institucionalmente en contra de la ideología dominante que lo concebía supeditado al sexo, creando dos categorías inmutables: los hombres y las mujeres heterosexuales. El reconocimiento internacional de esta definición de género abrió las puertas para que los derechos de la comunidad LGBTTTI, que no están incluidos en estas categorías binarias, fueran reconocidos en las legislaciones nacionales, como se ha mencionado anteriormente.

La frase “ideología de género” es propia de la Iglesia católica. Los papas Juan Pablo II, Benedicto XVI y el actual papa Francisco lo han usado para referirse a la idea de que la identidad sexual de las personas, así como los roles de género, son socialmente construidos y no eternos, esenciales y asignados por Dios. La Iglesia católica construyó un discurso en contra de cualquier acción gubernamental que reconociera los derechos tanto de las mujeres sobre la reproducción como de la comunidad LGBTTTI, llamándola “ideología de género”. El peligro central para la Iglesia es que la familia pierda su estructura “tradicional”, es decir, la transformación de la organización social de la sexualidad en la actualidad. Primero, porque se modifican los roles de masculinidad y feminidad que se asignan a los niños desde que nacen. La maternidad deja de ser considerada el objetivo inherente a las mujeres, y la unión de hombre y mujer ya no es la única forma de formar una familia, modificando los sistemas familiares y la organización social.

En segundo lugar, esto lleva a una transformación de los roles en las relaciones familiares: padre, madre, marido y mujer, “borrando las diferencias de conducta y la responsabilidad entre hombre y mujer en la familia” (Carolina y Rosario, 2017, comunicación personal), es decir, transforman el parentesco. Y tercero, se hace posible que una persona adopte una identidad diferente a su configuración cromosómica y morfológica. Es decir, se borra la matriz binaria heterosexual bajo la que los conservadores católicos organizan socialmente la sexualidad.

En las asociaciones civiles que se dedican al activismo religioso conservador se trabaja con una visión binaria y normativa del género para mantener y reproducir la matriz heterosexual desde la cual se organizan y se distribuyen las identidades sexuales. Aunque han modernizado el lenguaje religioso para hacerlo pasar por un discurso laico y científico, no se puede esconder el carácter normativo de sus propuestas. Por ejemplo, hablan de “ideología” no de “herejía”, y en lugar de replicar el discurso religioso de “pecado y sodomía”, hablan del derecho de los niños y de las niñas a tener una familia “tradicional” o “natural”. Se presentan como defensores de la “biología” y el sentido común. En diversas manifestaciones se pudieron observar muchos carteles con mensajes como: “Macho + Hembra = cachorros. Hombre + Mujer = bebés. Es biología, no ideología”; “Biología sí, ideología no”; “No es de Dios, es antinatural” y “La naturaleza es hombre y mujer, no hay más” (EFE, 2017).

Lo que se pone en juego en esta arena es muy importante, porque significa que para ellos hay una sola manera de entender la ciencia: bajo la lógica cristiana sustentada en la filosofía de Santo Tomás de Aquino, la cual excluía cualquier expresión sexual que no fuera la heterosexualidad y veía a la familia patriarcal como la unidad de organización necesaria para el orden social (Díez, 2015). Bajo esta lógica, los roles tradicionales de hombres y mujeres se pretenden estáticos y ahistóricos. Todos los avances científicos que contravengan esta visión son vistos como “ideológicos”: desde los anticonceptivos y

la gestación in vitro hasta la aceptación de la homosexualidad como una preferencia natural y el cambio de sexo.

Es en la arena pública donde tiene lugar la competencia o la negociación cultural e ideológica entre una variedad de públicos sobre la familia, el parentesco, los roles de género, la reproducción biológica, el erotismo y la moral sexual. El discurso de los derechos humanos es parte de la modernización del discurso de los grupos conservadores. Este discurso genera recursos a los que apelan estratégicamente los actores colectivos, construyendo marcos de demanda que pueden traducir los problemas de la configuración familiar y las identidades de género.

En sus posicionamientos, los activistas religiosos conservadores defienden derechos fundamentales como: el derecho del varón y la mujer a contraer matrimonio y a fundar una familia; el derecho de los padres a educar a sus hijos e hijas; el derecho de las niñas y los niños a crecer en una familia formada por un hombre y una mujer, y el derecho a la vida desde la concepción. Para justificar su interpretación de los derechos humanos citan la Declaración Universal de los Derechos Humanos, pero, sobre todo, retoman el dictamen del Tribunal Europeo de Derechos Humanos en el caso Chapin y Charpentier contra Francia, en el que una pareja homosexual se casó en un Ayuntamiento menor, pese a que, en ese momento, el código civil francés sólo admitía el matrimonio entre hombre y mujer.

Una de las frases más repetidas es “A mis hijos los educo yo”. El derecho de los padres a educar a sus hijos se describe como la libertad de estos padres para escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos, tanto en escuelas públicas como privadas, incluyendo la correspondiente al desarrollo de las aptitudes intelectuales, morales y religiosas, la educación sexual, las actitudes y virtudes. El matrimonio es visto como una institución de interés público y el fundamento “natural” de la familia, formada por un varón y una mujer con el objetivo de amarse, fundar una familia y educar a sus hijos hasta que alcancen la mayoría de edad. El derecho de contraer matrimonio y fundar una familia se aplica únicamente a hombres y mujeres heterosexuales,

porque se basa en “la diferencia y la complementariedad” entre ambos. De esta manera se sigue reproduciendo la matriz heterosexual que designa la rejilla de inteligibilidad cultural a través de la cual se naturalizan cuerpos, géneros y deseos.

El matrimonio igualitario subvierte los roles de género, las variantes de erotismo legítimas (“buenas costumbres morales”) y niega la reproducción como objetivo matrimonial (Butler, 2007: 38). Bajo esta óptica normativa de la familia, se apela al derecho de los niños y niñas a crecer en una familia formada por un hombre y una mujer. De esta forma buscan garantizar el respeto del interés superior de la niñez: todos los niños y niñas tienen el derecho a crecer en una familia, bajo el cuidado y protección de su padre y su madre. Esto hace que se opongan a la adopción homoparental ya que, en opinión del activismo religioso conservador, al ser permitida, el Estado priva deliberadamente a un niño de este derecho.

Los roles de género tienen que ver con una relación de poder entre hombre y mujer, donde la segunda es vista como madre y cuidadora, mientras que el hombre asume el papel de proveedor, de ahí que en sus plataformas políticas retomen el ingreso familiar como una unidad económica, como el caso de Costa Rica en las elecciones de 2018. El candidato presidencial del Partido Restauración Nacional, el predicador evangélico Fabricio Alvarado, tenía también como parte de su plataforma de gobierno la defensa de los “valores tradicionales” y una clara línea en contra del matrimonio igualitario (EFE, 2018). Estos roles también se refieren a las variantes de erotismo legítimas, ya que las relaciones sexuales que no sean dentro del matrimonio, por medio del coito vaginal y con el objetivo de la reproducción, son tachadas de “inmorales”, “antinaturales” y en contra de los “valores tradicionales” por los grupos conservadores, la jerarquía católica y otras iglesias cristianas.

Mientras que el movimiento de la diversidad sexual aboga por que se le reconozcan sus derechos como ciudadanos, los grupos conservadores abogan por garantías individuales como el derecho de los padres a educar a sus hijos y el derecho de los niños y niñas a tener una

familia “natural”, es decir, heterosexual y reproductiva. El reconocimiento legal del matrimonio igualitario altera a la unidad básica de la organización social —la familia— al permitir la entrada de parejas del mismo sexo a su definición. Y también atenta en contra de la estructura que determina el comportamiento sexual ético y que excluye a individuos no heterosexuales (Fraser, 1997: 117).

ESTRATEGIAS Y TÁCTICAS DEL ACTIVISMO RELIGIOSO CONSERVADOR

El contramovimiento religioso conservador busca alianzas para ampliar el apoyo social, con el objetivo de ser una fuerza relevante en el espectro político. Para ello, despliegan estrategias que difunden su discurso a otros sectores de la sociedad. Utilizan los medios de comunicación tradicionales, es decir la televisión y la radio, pero también hacen uso de publicidad en anuncios espectaculares y folletos. Se valen de recursos más modernos como los mensajes de texto, llamadas a celulares y aplicaciones como WhatsApp. El uso de redes sociales es algo común y una herramienta muy útil para difundir sus ideas, ya sea por YouTube, Facebook o Twitter. Finalmente, circulan sus ideas en la arena pública por medio de conferencias y libros donde publican estudios nacionales e internacionales sobre la importancia de la familia y las mentiras de la “ideología de género”.

Gracias a la internet y a la red de comunicación entre asociaciones globales, la información circula por todo el mundo. La influencia no viene sólo de España o el Vaticano; Estados Unidos y América Latina están ligados con experiencias similares en cuanto a la política evangélica. Los grupos evangélicos estadounidenses se comunican con sus contrapartes latinoamericanos y les comparten sus experiencias sobre cómo manejarse con los partidos políticos, sobre el cabildeo legislativo y sobre estrategias para detener el matrimonio igualitario. En general son grupos de la sociedad civil con vínculos externos muy sólidos (Corrales, 2018).

Circulan libros estadounidenses con tendencias ultraconservadoras como *Fake Science. Exposing the Left's Skewed Statistics Fuzzy*

Facts, and Dodgy Data de Austin Ruse, publicado en 2017. El autor usa un lenguaje moderno y científico, recurre al discurso de los derechos humanos y a la estadística. Su argumento es que estamos viviendo en “una era de poca información fidedigna, que engaña fácilmente a los votantes con estadísticas y estudios falsos influidos por la ideología de género que va desde el calentamiento global hasta la adopción homoparental” (Ruse, 2017).

También hay producción literaria en América Latina, como *El libro negro sobre la nueva izquierda*, de los argentinos Nicolás Márquez y Agustín Laje, en el cual se habla de lo que hay detrás del concepto de inclusión, diversidad y los derechos de las minorías: un “pornomarxismo de tinte pansexual que ha impulsado al feminismo radical, al aborto, al homosexualismo ideológico y a la pedofilia como alternativa” (Márquez y Laje, 2016). Dentro del libro se puede leer que la transexualidad y el transgenerismo son una moda apoyada por la izquierda, que forman parte de un gran negocio para las empresas farmacéuticas que proveen los tratamientos hormonales para cambiar de sexo. Sobre la interrupción del embarazo, los autores aseguran que las empresas dedicadas a esta práctica han visto crecer sus ganancias con su despenalización (Mijangos y González, 2018).

Los congresos de corte provida y profamilia son actividades frecuentes de estas organizaciones. Por otro lado, existen diversos canales en plataformas como YouTube, la mayoría de corte religioso (sobre todo católicos), en donde se comparte información de eventos, de libros y se promueven las campañas de estas asociaciones conservadoras. Al igual que un movimiento social, el contramovimiento despliega recursos humanos, simbólicos y materiales para bloquear el cambio institucional con acciones locales, nacionales e internacionales como el caso del “Autobús Naranja”.

Este autobús llegó a México pasadas las elecciones en el Estado de México en 2017 y en el marco de la Asamblea General de la Organización de Estados Americanos (OEA) que se celebraría en Cancún del 19 al 21 de junio de ese año. El “Autobús de la Libertad”, que abogaba por “el derecho primario de los padres a educar a sus hijos conforme

a sus convicciones morales y religiosas”, logró atraer la atención de la prensa con declaraciones falsas, donde calificaban de perverso pretender decirles a niños de 10 años que pueden tener sexo con adultos y abortar.

La etiqueta #Notemetasconmishijos inundó las redes sociales como Facebook, Twitter y YouTube. Otro factor que atrajo a la prensa fue que el paso del “Autobús Naranja” por el país fue mucho más accidentado de lo que previeron los organizadores. En ciudades como Puebla, Guadalajara, León y Saltillo, el autobús se encontró con manifestaciones a favor de los derechos de la comunidad LGTTTI (Rivas, 2017).

En Bogotá, Nueva York y Madrid, el tristemente famoso “Autobús Naranja” volvió a las calles en 2018 y 2019 con nuevos y provocadores eslóganes. A Colombia llegó de la mano de CitizenGo, Movimiento Nacional por la Familia y la Mesa Nacional de Educación y Autonomía. En España, la organización conservadora HazteOír paseó un camión negro con la leyenda “No es violencia de género. Es violencia doméstica #StopFeminazis”. El mismo mes, CitizenGo colocó un autobús negro con la imagen de un feto y la leyenda “Let me live! (¡Déjame vivir!)” frente a la sede la ONU en Nueva York, donde se reunía la Comisión Sobre el Estado de la Mujer para debatir el tema del aborto (Whyte, 2017).

El contramovimiento ha ido construyendo un discurso en torno a la “ideología de género” reinterpretando los derechos humanos, el nacionalismo y la ciencia dentro de un modelo de teología moral y de derecho natural de inspiración aristotélica tomista. Los grupos religiosos conservadores retoman el discurso de los derechos humanos para reproducir la matriz heterosexual que designa el marco de inteligibilidad cultural a través del cual se naturalizan cuerpos, géneros y deseos. La familia, directamente asociada al discurso clásico de la Iglesia católica (familia heterosexual, monogámica y con mandato reproductivo), es el eje articulador de los discursos de estos grupos conservadores y su defensa constituye la actividad central de sus acciones. La difusión de su discurso sobre los derechos humanos es clave en la lucha en contra de los temas de convicción moral y

va desde las redes sociales hasta la producción de sus propios libros para legitimar su visión.

Concentran su estrategia en la naturalización del discurso religioso en una demanda de totalidad: el matrimonio sólo puede ser entre hombre y mujer porque existe una complementariedad natural y biológica —creada por Dios—. Jaris Mujica (2010) menciona que los grupos conservadores han construido maquinarias para la elaboración de sus discursos sobre la verdad. Estas van desde mensajes falsos que buscan preocupar a la sociedad hasta la defensa de terapias para “curar la homosexualidad”. Por ejemplo, existen grupos que apoyan las terapias de conversión como las que promueve Richard Cohen¹¹ en la conferencia titulada “Cómo amar correctamente”. En la Ciudad de México fue cancelada debido a que la consideraron discriminatoria contra la comunidad LGBTTTI (Rosario, 2017, comunicación personal).

MECANISMO DE REPRESENTACIÓN POLÍTICA

Estos discursos permean las estrategias políticas del contramovimiento para influir en el debate y en las políticas públicas a través de dos mecanismos de participación política: el activismo electoral y el activismo legislativo, cada uno con una serie de tácticas para difundir su discurso e incidir en la agenda gubernamental. El activismo electoral usa las manifestaciones locales y nacionales como herramienta para visibilizar sus plataformas políticas. Dichas plataformas pueden ser una lista de compromisos con los candidatos que suscriben

¹¹ Richard A. Cohen es un escritor, conferencista y expsicoterapeuta estadounidense. Es el director ejecutivo de Positive Approaches To Healthy Sexuality, asociación que organiza seminarios y charlas basados en sus teorías para cambiar la orientación sexual de personas homosexuales y bisexuales que no desean serlo. Cohen viaja por los Estados Unidos, Europa y América Latina enseñando sexualidad “saludable”, relaciones matrimoniales, habilidades de comunicación, habilidades de crianza, identidad de género y orientación sexual. En 2002 fue expulsado de forma vitalicia de la American Counseling Association al ser acusado de violar el código ético y profesional (Cohen, 2016).

defender a la vida desde la concepción y la familia “tradicional” o las plataformas digitales como la mexicana SaberVotar.mx, desde donde el Frente Nacional por la Familia calificaba a los candidatos según estos preceptos.

En Perú, el colectivo #ConMisHijosNoTeMetas organizó desde Twitter una marcha en contra de los programas escolares y la Ley de Educación Sexual Integral. Algunas de las imágenes de las invitaciones contenían textos engañosos como el siguiente: “Van a enseñarles tocamientos de su cuerpo y de otros, estimulando la masturbación y facilitando las prácticas de abuso sexual”; “Papá, cómo vas a estar de acuerdo con aceptar este tipo de educación, y docentes e instituciones estarán obligados a enseñarla” (Andina, 2018).

Los temas de convicción moral que se tratan en las arenas pública y gubernamental representan una disputa entre las clases medias por definir quién decide el contenido de las leyes y las políticas públicas: el Estado laico o la moral cristiana. Este conflicto es representado por el movimiento LGBTTTI, que entiende al género como una construcción social y abre paso al reconocimiento de derechos hasta ahora precarizados; y por los grupos religiosos conservadores, que articulan un proyecto con una visión binaria del género y no reconocen los derechos de la comunidad LGBTTTI.

El activismo legislativo de estos grupos incluye cabildeo; amparos e iniciativas ciudadanas para proteger el modelo de familia “tradicional”; recabar firmas en plataformas digitales internacionales (CitizenGo) para impedir ciertas legislaciones, como las discusiones que se dan en diversos foros de la ONU, o apoyar iniciativas ciudadanas conservadoras que estén en contra de la educación sexual en la educación pública o el matrimonio igualitario.

Cabe destacar que como contramovimiento muestra muchas similitudes territoriales en sus estrategias, incluso si se le compara con movimientos similares en Costa Rica, Colombia, Brasil, Perú, Chile, Argentina, República Dominicana y Paraguay. Aunque se puede distinguir características específicas de cada país, los grupos utilizan las mismas frases, las mismas etiquetas y estrategias de difusión.

La participación dentro de las iglesias es uno de los denominadores comunes entre los miembros de este contramovimiento y un indicador más grande que la clase social o los niveles de educación. En América Latina, los clérigos tanto católicos como evangélicos han encontrado un enfoque eficaz para su activismo religioso conservador: la oposición a lo que han bautizado como “ideología de género”. Esto puede verse como una tregua histórica entre los protestantes y los católicos de la región, para reaccionar juntos a la tendencia en aumento hacia la secularización de los modelos de familia y las identidades sexuales.

No se debe desestimar la creciente fuerza política de los grupos evangélicos en América Latina ni en el continente en general. La doctrina evangélica se expande a un ritmo vertiginoso. En una región donde hay 425 millones de católicos (40% de la población católica mundial), en un contexto en el que la Iglesia católica está dirigida por el primer papa latinoamericano, los evangélicos suman 20%, cuando hace seis décadas apenas llegaban a 3%, según datos del Pew Research Center (2014).

Con la ayuda de los grupos católicos, los evangélicos también han organizado marchas en contra del movimiento LGBTTTI en Brasil, Colombia, Costa Rica, República Dominicana y Perú. En Paraguay y Colombia pidieron que los ministerios de Educación prohibieran los libros que abordan la sexualidad. En Colombia incluso se movilizaron para que se rechazara el acuerdo de paz con las FARC, con el argumento de que los acuerdos llevaban muy lejos los derechos de las mujeres y de la comunidad LGBTTTI (Redacción, 2016; Andreu, 2017).

En México se ha dado un crecimiento de los grupos evangélicos en las últimas décadas, lo que les dio una visibilidad que antes no tenían y convirtió a los creyentes de esas comunidades religiosas en una potencial clientela partidista. En las zonas más marginadas del país es donde se pueden observar mejor estos cambios, como en las localidades rurales de los Altos de Chiapas y en el cinturón de pobreza que rodea a la Ciudad de México, donde las personas abandonan el catolicismo por la fe evangélica (Pew Research Center, 2014). El Partido

Encuentro Social es un ejemplo de esta nueva ola de evangélicos politizados. Entre sus integrantes se encontraba la diputada Nancy López, quien reconoció que su objetivo era conciliar la actividad política con los principios y valores éticos a partir del pilar de la sociedad: la familia.

REFLEXIONES FINALES

Al identificar a los actores y sus estrategias podemos decir que existieron condiciones donde se dio el “quiebre” y, junto con una ideología, surgió un contramovimiento religioso conservador —fenómeno particular del siglo XXI en tiempos de Twitter y WhatsApp— que se opone al avance de los derechos defendidos por los movimientos feminista y LGBTTTI. Este contramovimiento está presente en casi toda América Latina. La estrategia del “Autobús de la Libertad” que reclama “el derecho primario de los padres a educar a sus hijos conforme a sus convicciones morales y religiosas”, es una muestra del carácter internacional del activismo religioso conservador y del constante diálogo que existe con sus pares en Estados Unidos y España.

¿Qué características comunes tienen estos grupos? Comparten una misma ideología respecto al orden social de la familia y de las identidades de género, es decir, defienden la heterosexualidad reproductiva entre hombre masculino y mujer femenina en el marco de la institución del matrimonio civil (y religioso). Han desarrollado estrategias para resistir al cambio y preservar el estatus quo; despliegan recursos humanos, simbólicos y materiales para bloquear el cambio institucional. Retoman el discurso de los derechos humanos para reproducir la matriz heterosexual, así como aseveraciones falsas sobre las supuestas consecuencias de salir de esta matriz. Concentran su discurso en dos elementos: la naturalización del discurso religioso en una demanda de totalidad que dice que el matrimonio sólo puede ser entre hombre y mujer, porque existe una complementariedad natural y biológica, y el ataque a la “ideología de género”. Apelan a los valores “tradicionales” católicos e identifican al enemigo como algo ajeno a la sociedad latinoamericana, impuesto por la ONU, el FMI y el BM. Lo

que resulta paradójico si se toma en cuenta que estos grupos tienen relaciones directas con organizaciones religiosas conservadoras en toda la región, en Estados Unidos y en España

El activismo religioso conservador se sitúa dentro de la arena pública, donde se da la transformación de las instituciones, las creencias y las prácticas religiosas. Tiene la capacidad de intervenir a través de múltiples actores —diputados, senadores, obispos, sacerdotes y organizaciones de la sociedad civil— y ha desplegado dos tipos de mecanismos de participación política para difundir su discurso e incidir en la agenda gubernamental: legislativo y electoral. Las marchas y manifestaciones no fueron su única estrategia, también cabildearon con distintos actores políticos para proteger el modelo de familia “tradicional” e hicieron presión política a través de firmas recabadas en plataformas digitales internacionales (CitizenGo).

Dentro del activismo electoral pueden identificarse acciones de alcance nacional y el trabajo de las asociaciones civiles en el ámbito local. Los voceros de estas organizaciones dan entrevistas en programas de televisión, difunden videos en plataformas digitales como YouTube, contratan anuncios espectaculares y usan las redes sociales. Por su parte, las asociaciones civiles organizan congresos, reparten folletos y producen literatura sobre el tema. También cuentan con apoyo internacional, sobre todo de organizaciones españolas y estadounidenses, como el Autobús Naranja que llegó a América Latina auspiciado por el grupo Citizen Go.

¿Qué consecuencias tienen estos discursos y estrategias que despliegan en la arena pública los grupos religiosos conservadores? En primer lugar, polarizan las discusiones en torno a temas de convicción moral mediante la diseminación de afirmaciones falaces sobre temas de educación y sexualidad. En segundo lugar, modifican el panorama electoral al asumirse como votantes que pueden hacer presión en las elecciones y negociar con los candidatos y los presidentes en turno.

El activismo religioso conservador en América Latina incide en la construcción social del género y la sexualidad. De este modo se

articula como uno de los principales actores para detener los cambios institucionales en torno a la familia y las identidades de género. Despliega una serie de tácticas y estrategias que lo posicionan como un contramovimiento social ubicado en los conflictos centrales de una sociedad que reacciona al éxito del movimiento social de la comunidad LGTBTTI; lo anterior, porque poseen interpretaciones opuestas y conflictivas sobre las reorientaciones del modelo familiar y de los roles de género, pero que al mismo tiempo comparten un campo cultural como clases medias.

Este contramovimiento tiene como objetivo la defensa y la difusión de un modelo de familia heterosexual y reproductiva, mediante el ejercicio de una visión normativa sobre las políticas del Estado dentro de la sociedad latinoamericana.

BIBLIOGRAFÍA

- Amuchástegui, Ana, y Marta Rivas (2008). "Construcción subjetiva de ciudadanía sexual en México: género, heteronormatividad y ética". En *Sexualidad, derechos humanos y ciudadanía. Diálogos sobre un proyecto en construcción*, coordinado por Ivonne Szasz y Guadalupe Salas, 56-83. México: El Colegio de México.
- Andina (2018). "Mira qué dicen volantes distribuidos en marcha de #ConMisHijosNoTeMetas" [en línea]. *Andina*, 15 de noviembre 2018. Disponible en: <<https://andina.pe/agencia/noticia-mira-dicen-volantes-distribuidos-marcha-conmishijosnotemetas-732881.aspx>> [Consulta: 21 de junio 2019].
- Andreu, Jerónimo. (2017). "España pone freno al polémico autobús con mensaje contra niños transexuales" [en línea]. *El Universal*, 2 de marzo de 2017. Disponible en: <<https://www.eluniversal.com.mx/articulo/mundo/2017/03/2/espana-pone-freno-polemico-autobus-con-mensaje-contraninos-transexuales>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Bard, Christine (coord.) (2000). *Un siglo de antifeminismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Blancarte, Roberto (2015). "¿Por qué la religión 'regresó' a la esfera pública en un mundo secularizado?" *Estudios Sociológicos* 33, 99 (septiembre-diciembre): 659-673.
- Buechler, Steven (2000). *Social Movements in Advanced Capitalism. The Political Economy and Cultural Construction of Social Activism*. Nueva York: Oxford University Press.
- Butler, Judith. (2007). *El género en disputa*. Barcelona: Paidós.
- Castells, Manuel (1999). *La era de la información. El poder de la identidad*. México: Siglo XXI Editores.
- Cohen, Richard (2016). *Positive Approaches To Healthy Sexuality* [en línea]. Disponible en: <<https://www.pathinfo.org/director>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Corrales, Javier (2018). "Un matrimonio perfecto: evangélicos y conservadores en América Latina". [en línea]. *The New York Times*, 19 de enero de 2018. Disponible en: <<https://www.nytimes.com/es/2018/01/19/opinion-evangelicos-conservadores-america-latina-corrales/>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Corrales, Javier, y Mario Pecheny (coords.) (2010). *The Politics of Sexuality in Latin America: a Reader on Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Rights*. Pittsburg: University of Pittsburg Press.

- Correa, Sonia (2008). "Cruzando la línea roja: cuestiones no resueltas en el debate sobre los derechos sexuales". En *Sexualidad, derechos humanos y ciudadanía. Diálogos sobre un proyecto en construcción*, coordinado por Ivonne Szasz y Guadalupe Salas, 25-52. México: El Colegio de México.
- De la Torre, Renée; Marta Eugenia García, y Juan Manuel Ramírez (comps.) (2005). *Los rostros del conservadurismo mexicano*. México: CIESAS.
- Delgado, Álvaro (2016). "El Yunque, la mano que mece al Frente Nacional por la Familia" [en línea]. *Proceso*, 9 de septiembre de 2016. Disponible en <<https://www.proceso.com.mx/454439/el-yunque-la-mano-que-mece-al-frente-nacional-por-la-familia>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Díez, Jordi (2015). *The Politics of Gay Marriage in Latin America. Argentina, Chile and Mexico*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Eder, Klaus (1985). "The New Social Movements: Moral Crusades, Political Pressure Groups, or Social Movements?". *Social Research* 52, 4 (invierno): 869-890.
- EFE (2017). "Llega a México el autobús antidiversidad" [en línea]. *El Universal*, 14 de junio de 2017. Disponible en: <<https://www.eluniversal.com.mx/articulo/nacion/sociedad/2017/06/14/llega-mexico-el-autobus-anti-diversidad>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- EFE (2018). "El predicador evangélico Fabricio Alvarado, derrotado en las elecciones presidenciales de Costa Rica" [en línea]. *El Diario.es*, 2 de abril de 2018. Disponible en <https://www.eldiario.es/internacional/Costa-Rica-continuidad-oficialismo-evangelico_0_756624380.html> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Faludi, Susan (2006). *Backlash. The Undeclared War Against American Women*. Nueva York: Crown.
- Fraser, Nancy (1997). *Justicia Interrupta*. Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- Ignatieff, Michael (2002). *The Rights Revolution*. Toronto: House of Anansi.
- Kingdon, John W. (1984). *Agendas, Alternatives, and Public Policies*. Boston: Little Brown.
- Klarman, Michel (2013). *From the Closet to the Altar. Courts, Backlash and the Struggle for Same-Sex Marriage*. Nueva York: Oxford University Press.
- La Fuente, Javier (2018). "Los evangélicos se convierten a Bolsonaro" [en línea]. *El País*, 8 de octubre de 2018. Disponible en: <https://elpais.com/internacional/2018/10/07/america/1538930780_735803.html> [Consulta: 21 de junio 2019].
- Loaeza, Soledad (1988). *Clases medias y políticas en México*. México: El Colegio de México.

- Lozano, Genaro (2016). "Las mentiras del Frente" [en línea]. *Reforma*, 13 de septiembre de 2016. Disponible en: <https://www.reforma.com/aplicacioneslibre/preacceso/articulo/default.aspx?id=96987&flow_type=paywall&urlredirect=https://www.reforma.com/aplicaciones/editoriales/editorial.aspx?id=96987&flow_type=paywall> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Maier, Elizabeth (2010). "Discursos, actores y estrategias en la disputa por el significado de la vida y los derechos productivos". *Región y sociedad* 22, 49 (septiembre-diciembre): 201-238.
- Mancero, Cristina (2007). "La construcción del movimiento gay y sus manifestaciones sociales, culturales, y políticas en la ciudad de Quito". Tesis de maestría en Antropología Social. Ecuador: Flacso.
- Marcos, Ana (2016). "El voto evangélico, clave en la victoria del 'no' en el plebiscito de Colombia" [en línea]. *El País*, 12 de octubre 2016. Disponible en: <https://elpais.com/internacional/2016/10/12/colombia/1476237985_601462.html> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Márquez, Nicolás, y Agustín Laje (2016). *El libro negro sobre la nueva izquierda*. Buenos Aires: Unión Editorial.
- Mijangos y González, Pablo (2018). "La derecha religiosa en las elecciones mexicanas de 2018" [en línea]. *Letras Libres* 233. Disponible en: <<https://www.letraslibres.com/mexico/revista/la-derecha-religiosa-en-las-elecciones-mexicanas-2018>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Montes de Oca, Laura (2014). "Élite económica en movimiento: lobbying y responsabilidad social de empresas trasnacionales frente al movimiento social anticorporativo en México". En *Arenas de conflicto y experiencias colectivas. Horizontes utópicos y dominación*, coordinado por María Luisa Tarrés, Laura Montes de Oca y Diana Silva, 395-425. México: El Colegio de México.
- Mottl, Tahi L. (1980). "The Analysis of Countermovements". *Social Problems* 27, 5 (junio): 620-635.
- Mujica, Jaris (2010). "La tradición y la vida. Sobre los grupos conservadores y la democracia contemporánea". En *El activismo conservador en Latinoamérica*, compilado por Juan Marco Vaggione, 171-192. Córdoba: Católicas por el Derecho a Decidir.
- Naciones Unidas (1995). "Declaración de la presidenta de la Conferencia sobre la interpretación más generalizada del término género". Informe de la IV Conferencia Mundial de la Mujer, Beijing, 4 a 15 de septiembre de 1995. Disponible en: <<https://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/pdf/Beijing%20full%20report%20S.pdf>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- National Organization for Marriage (s/a). *About Us* [en línea]. Disponible en: <<https://nationformarriage.org/about>> [Consulta: 21 de junio de 2019].

- Núñez, Guillermo (2016). *¿Qué es la diversidad sexual? Reflexiones desde la academia y el movimiento ciudadano*. Quito: Ediciones Abya-Yala, Universidad Politécnica Salesiana, Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo (CIAD).
- Pew Research Center (2014). "Religion in Latin America. Widespread change in a historically catholic region" [en línea]. *Pew Research Center*. Disponible en: <<http://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Redacción (2016). "Se cuela debate de género en plebiscito". *Reforma*, 4 de octubre 2016 [En línea] Disponible en <https://www.reforma.com/aplicacioneslibre/preacceso/articulo/default.aspx?id=954403&flow_type=paywall&urlredirect=https://www.reforma.com/aplicaciones/articulo/default.aspx?id=954403&flow_type=paywall> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Rivas, Francisco (2017). "Vandalizan Bus de la Libertad en Puebla" [en línea]. *Reforma*, 26 de junio de 2017. Disponible en: <https://www.reforma.com/aplicacioneslibre/preacceso/articulo/default.aspx?id=1147460&flow_type=paywall&urlredirect=https://www.reforma.com/aplicaciones/articulo/default.aspx?id=1147460&flow_type=paywall> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Roudinesco, Élisabeth (2002). *La familia en desorden*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ruse, Austin (2017). *Fake Science. Exposing the Left's Skewed Statistics Fuzzy Facts, and Dodgy Data*. Nueva York: Regnery Publishing.
- S.P. (2017). "Atacado el autobús de Hazte oír en Nueva York" [en línea]. *El País*, 24 de marzo de 2017. Disponible en: <https://elpais.com/internacional/2017/03/24/actualidad/1490348252_401931.html> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Skitka, Linda, y Christopher Bauman (2008). "Moral Conviction and Political Engagement". *Political Psychology* 29, 1 (febrero): 29-54.
- Staff (2017). "Repudian Autobús". *Reforma*, 26 de junio, última edición.
- Theumer, Emmanuel (2017). "Políticas homosexuales en Argentina reciente (1970-1990s)". *Interdisciplina* 5, 11 (enero-abril): 109-126.
- Vaggione, Juan Marco (comp.) (2010). *El activismo conservador en Latinoamérica*. Córdoba: Católicas por el Derecho a Decidir.
- Vaggione, Juan Marco (2013). "Política y religión: desafíos y tensiones desde lo sexual". En *Para entender y pensar la laicidad*, coordinado por Pedro Salazar y Pauline Capdevielle, 216-265. México: UNAM, Porrúa.

- Vargas, Giselle (2018). "15 países manifiestan su rechazo al aborto en embajadas argentinas" [en línea]. *Aciprensa*, 30 de julio de 2018. Disponible en: <<https://www.aciprensa.com/noticias/15-paises-manifiestan-su-rechazo-al-aborto-en-embajadas-argentinas-fotos-y-videos-14917>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Villamil, Jenaro (2016). "Matrimonio igualitario: desde el Congreso se atizó la polarización social" [en línea]. *Proceso*, 29 de septiembre de 2016. Disponible en: <<https://www.proceso.com.mx/456861/matrimonios-igualitarios-congreso-se-atizo-la-polarizacion-social>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Weeks, Jeffrey (1998). *Sexualidad*. México: Paidós, UNAM, PUEG.
- Weeks, Jeffrey (2016). *What is Sexual History?*. Cambridge: Polity Press.
- Whyte, Lara (2017). "El avión de odio y el auge de CitizenGo" [en línea]. *Open Democracy*, 27 de septiembre 2017. Disponible en: <<https://www.opendemocracy.net/es/el-avi-n-del-odio-y-el-auge-de-citizenngo/>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Zamora Briseño, Pedro (2017). "Frente Nacional por la Familia repudia cambios en actas de nacimiento" [en línea]. *Proceso*, 14 de marzo de 2017. Disponible en: <<https://www.proceso.com.mx/478063/frente-nacional-la-familia-repudia-cambios-en-actas-nacimiento>> [Consulta: 21 de junio de 2019].

Las disputas por la educación sexual en un Estado laico

Armando Javier Díaz Camarena¹

En memoria de mi maestro Nelson Minello, de quien aprendí sobre el poder, el género y la práctica del buen trato.

INTRODUCCIÓN

En el presente capítulo analizo las recientes disputas sobre los contenidos oficiales de la educación sexual. En 2016, el conflicto se desarrolló alrededor de la inclusión de información sobre los métodos anticonceptivos en los libros de sexto de primaria, así como de la existencia de contenidos sobre diversidad sexual en materiales del Rincón de Lectura, que es una pequeña biblioteca en las aulas. En 2018, el debate giró en torno a los contenidos sobre diversidad sexual que se incluyen en los libros de Ciencias 1 (Biología) de primero de secundaria. Estos nuevos contenidos son acontecimientos discursivos que representan un avance en la construcción de la laicidad educativa, por ello despertaron reacciones por parte de algunas organizaciones con perspectiva católica-cristiana.

¹ Una parte del trabajo de investigación que da forma a este capítulo lo desarrollé durante una estancia postdoctoral en la Universidad de Guadalajara durante el año 2016.

Se manifestaron temores y rechazos ante el hecho de informar sobre anticonceptivos a niñas, niños y adolescentes y ante la ampliación de los márgenes sociales que resultan de la creciente integración de las comunidades de la diversidad sexual en el discurso pedagógico. Este capítulo pretende contribuir al conocimiento sobre la intersección entre la construcción de los derechos sexuales, la laicidad y la acción colectiva conservadora. Muestra los repertorios discursivos y las estrategias a través de los cuales se movilizan los actores con perspectiva religiosa ante la construcción de la laicidad en la educación sexual.

Este conflicto es parte de una lucha histórica desde inicios del siglo xx, cuyo anterior episodio fue la contienda en torno a los libros de Biología de primero de secundaria entre 2006 y 2008 (Díaz, 2017). Los actores con perspectiva religiosa se han movilizado en cada época de acuerdo con principios religiosos, que pueden identificarse en encíclicas y otros documentos católicos; pretenden que la educación sexual se mantenga dentro de valores religiosos y cuestionan la autoridad del Estado para definir los contenidos. Desde 2016 han tejido alianzas con grupos evangélicos para movilizarse contra la iniciativa presidencial en materia de matrimonio igualitario, identidad de género y educación sexual (Presidencia de la República, 2016).

En este documento analizo la manera como dichas organizaciones intervinieron para incidir en contenidos de educación pública, particularmente los actos de habla mediante los que utilizan repertorios discursivos que sustentan su estrategia y dan sentido a su acción. Parto de la pregunta: ¿cómo elaboran y utilizan repertorios discursivos para legitimar y posicionar sus demandas basadas en principios religiosos, ante un Estado laico? El ejercicio consiste en identificar la demanda que hacen al Estado, la fuente religiosa que da sentido a su acción, así como el uso de repertorios discursivos que dan legitimidad a sus demandas y acciones. Los insumos para el análisis fueron la revisión de libros de texto y un seguimiento a las declaraciones de los actores en medios de comunicación.

ALGUNAS PRECISIONES CONCEPTUALES

Parto de la premisa de que los contenidos oficiales sobre sexualidad son discursos que producen a los sujetos y se transforman a partir de cambios económicos, políticos y socioculturales; como diría Foucault (2010: 63), son una serie de acontecimientos discursivos que se relacionan con otros acontecimientos del campo económico, político y de las instituciones. A continuación, describo algunos conceptos clave para este capítulo: la diferencia que entiendo entre contienda y disputa; la noción de lo público; una definición de laicidad educativa, así como la idea de orden sexual que uso para entender la intersección entre sexualidad, religión y poder.

Cuando me refiero al debate que se desarrolló la década pasada, utilizo el término “contienda” (McAdam, Tarrow y Tilly, 2005: p.5-8) debido a que fue un episodio público que implicó una compleja interacción de actores con perspectiva católica y organizaciones de derechos sexuales que realizaron acciones dirigidas a influir en la Secretaría de Educación Pública (SEP) y lograron incidir en los contenidos y políticas públicas de educación sexual. Cuando abordo el debate reciente, utilizo el término “disputa” por varios motivos:

- a. La presencia mediática y la movilización sobre educación sexual fue de poca intensidad. La más visible fue en 2016 y estuvo en segundo plano respecto al tema de matrimonio y adopción por parejas del mismo sexo.
- b. Las organizaciones con perspectiva católica-cristiana se manifestaron en medios y entregaron peticiones a la SEP, pero no hay evidencia de una estrategia completa de incidencia ni cambio en los contenidos.
- c. No hubo una estrategia de respuesta por parte de actores de derechos sexuales, quienes sólo tuvieron algunos posicionamientos aislados.

La poca respuesta de organizaciones de derechos sexuales probablemente se debe a que los colectivos de diversidad sexual fueron quienes se involucraron en el debate respecto al tema más visible, que fue el matrimonio igualitario; además, los contenidos oficiales son competencia del Ejecutivo y, al tratarse de una iniciativa presidencial, la SEP seguiría la instrucción de incluir información sobre diversidad sexual.

Cuanto hablo de actores con perspectiva católica-cristiana, me refiero a organizaciones concretas que se involucran en estas disputas y llevan una relación de apoyo con las iglesias pero son relativamente independientes; siguen los mismos principios religiosos y respetan la autoridad eclesial, pero tienen sus propias agendas. Por lo tanto, de ninguna manera considero que representan a la feligresía, a las jerarquías eclesiales ni a otras organizaciones religiosas o de inspiración católica o cristiana, las cuales tienen posturas diversas respecto a la sexualidad.

Las llamo “con perspectiva católica” porque sus demandas se basan en creencias religiosas y principios que se encuentran establecidos en varias encíclicas católicas y otros documentos rectores como el Catecismo y la Biblia, los cuales establecen directrices respecto a temas de sexualidad y participación de la sociedad civil. Agrego el término “cristianas” porque en 2016 hicieron alianza con grupos evangélicos que coinciden con su postura y que actuaron en conjunto con la finalidad de impedir que el Estado aprobara leyes y políticas públicas a favor de la diversidad sexual y los derechos sexuales.

Entiendo por laicidad educativa la autonomía de los contenidos y las prácticas educativas respecto a las creencias y valores religiosos. Una educación laica no impone ni prohíbe al alumnado determinadas creencias religiosas para guiar sus decisiones en el ámbito de la sexualidad y el género, sino que protege la libertad de conciencia, garantiza la no discriminación basada en moral sexual religiosa y se basa en principios seculares como la ciencia, los derechos humanos y la igualdad de género (véase Blancarte, 2008a y 2008b). Se encuentra establecida en el artículo 3º constitucional, en algunos acuerdos in-

ternacionales, así como en leyes y normas nacionales sobre salud, educación, género, población y discriminación. Cabe aclarar que es totalmente legítimo que las comunidades, religiosas o no, expresen sus preocupaciones respecto a la educación pública, pero eso no quiere decir que los contenidos y prácticas se tengan que ajustar a la demanda de quienes parten de una perspectiva religiosa.

Para hablar de laicidad en la educación sexual es pertinente definir lo que se entiende por asunto público; para ello retomo a Casanova (1994), quien propone que no es posible establecer un límite claro entre lo público y lo privado. Su propuesta es útil y acertada cuando señala que la religión no se ha privatizado, en el sentido de que los actores religiosos no han dejado de intervenir en asuntos de interés común, de manifestarse de manera visible y de señalar cuestionamientos al Estado. Pero considero que no es de utilidad en términos de laicidad y derechos sexuales y reproductivos, pues sí se ha ido privatizando en el sentido de que ha dejado de ser impuesta por el Estado y se han ido estableciendo candados para que cada vez haya menos imposiciones religiosas.

Mi fundamento esencial lo aporta el feminismo de Fraser (1993); entiendo lo público como asuntos de interés común, es decir, que repercuten en terceras personas o en un bien común. La esfera pública no se refiere al ámbito del Estado ni es sinónimo de visible; son cuestiones de bien común y por eso son regulados por el Estado y abiertos al conocimiento y la intervención de la ciudadanía. Lo privado es aquello que afecta al sujeto, pero no a otros, por lo que corresponde al ámbito de las libertades; en estos asuntos el Estado sólo tiene el papel de proteger la privacidad para que no sea objeto de invasión o restricción de libertades.

Según Fraser (1993), lo público no tiene un carácter fijo, al igual que todos los fenómenos sociales. Por ejemplo, la violencia intrafamiliar era vista como una cuestión privada y pasó a ser considerada asunto de interés público gracias a que el movimiento feminista logró hacer evidente el hecho de que la seguridad personal de las mujeres y las hijas e hijos constituye una responsabilidad de toda la sociedad y que

el Estado debe garantizarla. Otro caso similar es el reconocimiento de los derechos de niñas, niños y adolescentes (NNA). A partir de 1990, las organizaciones firmantes de la Convención sobre Derechos del Niño se comprometieron a cumplir el principio de “interés superior del niño”, el cual establece que los derechos de las personas menores de edad no se subordinan a la autorización de los padres, sino que son un bien común a proteger por el Estado.

Finalmente, en un Estado laico, las organizaciones con perspectiva religiosa tienen derecho a ocuparse de asuntos de interés común y demandar al gobierno que haga su labor. Lo que no les corresponde es gozar de un lugar de privilegio respecto al resto de la ciudadanía, pues el principio de laicidad consiste en que no se impongan sus valores al resto de la sociedad.

Para analizar la manera en que los actores reaccionan hacia los avances de la laicidad en sexualidad y derechos sexuales, utilicé el término orden sexual “legítimo” (Díaz, 2017), el cual entiendo como un sistema de reglas y restricciones discursivas sobre la sexualidad y que, aunque no sea lo que los sujetos viven en la práctica, sí le reconocen legitimidad. Dicho orden normativo implica renuncia al placer, sacralización de los procesos reproductivos y un modelo heteronormado de vinculación, erotismo y estructuras de familias. Parte de la idea de que existe un temor de distintos grupos sociales a que los cambios hacia la liberación de las regulaciones de la sexualidad, incluida la identidad de género, provoquen pérdida de control y produzcan una especie de caos; ese miedo es experimentado por los actores con perspectiva católica-cristiana, pero también es utilizado en sus argumentos para sumar actores que apoyen sus demandas.

ACTORES, ESTRATEGIA Y SENTIDO DE SU ACCIÓN

Las disputas en torno a la educación sexual se desarrollan a través de prácticas discursivas; para su análisis utilicé la perspectiva postestructuralista de Foucault y Butler, así como teorías de la acción colec-

tiva. En este apartado describo quiénes son, cuál es el sentido de su acción, su demanda, sus adversarios, su estrategia y sus repertorios.

Las organizaciones movilizadas en contra de la educación sexual son actores colectivos que operan como antimovimientos sociales (Touraine, 2006: 126), pues no tienen una aspiración democrática, sino que buscan posicionar un paradigma religioso. Forman parte de un movimiento transnacional, pues tienen vínculos con organizaciones y redes similares en otros países (Korolczuk: 2016). Algunas son asociaciones civiles legalmente constituidas, como la Unión Nacional de Padres de Familia; otras son redes o frentes integrados por organizaciones, como Red Familia y el Frente Nacional por la Familia. A su vez, estos actores asignan a determinadas personas como voceros. No tienen posiciones homogéneas, sino que pueden diferir en sus visiones y formas de actuar, pero se articulan mediante ciertos consensos (Laclau y Moufe, 2004): toman acuerdos para definir una agenda, diseñar su estrategia y construir mensajes dirigidos a audiencias clave sobre temas específicos, de manera que su acción es racional acorde con valores (Weber, 2008).

Estos actores son sujetos sujetados (Foucault, 1988: 7) a lo que entienden como un orden superior. Sus intervenciones obedecen a un sentido religioso, pretenden detener la secularización y la laicidad así como conservar un orden religioso sobre la sexualidad, la reproducción, las estructuras familiares y las identidades. Son sujetos ideológicos (Butler, 2014: 124), puesto que lo que hacen es responder a una interpelación de un aparato ideológico, actúan según su creencia en una ideología que les prescribe ciertas prácticas (Althusser, 2011: 138). Siguen un mandato plasmado en documentos como la Biblia, el Catecismo y encíclicas tales como “Orientaciones educativas sobre el amor humano”, que en los párrafos 64 y 65 asignan a la sociedad civil el deber de vigilar que la educación pública mantenga un enfoque moral y responda a las demandas de los padres de familia, además de señalar que el papel del Estado es “tutelar a los ciudadanos contra las injusticias y desórdenes morales” (Baum, 1983).

Su demanda al Estado se dirige en dos sentidos: *a*) que reconozca un derecho de los padres a decidir sobre la educación de sus hijos, y *b*) que sus contenidos se basen en valores religiosos como “la inocencia”, la abstinencia, la sexualidad “natural” y “la vida desde la concepción”. Pero también dirigen sus acciones a otras audiencias, tales como la feligresía y actores seculares no movilizados. Esto les permite fortalecer su capacidad de influencia a través de sumar aliados y a la vez fortalecer el compromiso de creyentes al involucrarles en una especie de cruzada por salvar a la sociedad de la pérdida del orden sexual. Estas organizaciones tienen como adversario a las organizaciones que promueven la educación sexual laica, los derechos sexuales y la inclusión de la diversidad sexual.

Las acciones que desplegaron entre 2016 y 2018 fueron posicionamientos contra la información sobre métodos anticonceptivos en sexto de primaria, el manejo de la condición transgénero en un manual para docentes de preescolar y la incorporación del tema de diversidad sexual en los libros de Biología de primero de secundaria.

La estrategia de estas organizaciones se basó en la utilización de repertorios discursivos que dan legitimidad a sus demandas en un mundo secular y ante un Estado laico; construyeron argumentos que apelan a la ciencia y los derechos humanos, y fomentan la preocupación por la pérdida del orden sexual. Los repertorios son recursos políticos que utilizan los actores colectivos a partir de su análisis de situaciones de oportunidad o amenaza y de procesos de enmarcamiento, es decir, de la construcción del sentido de su acción a partir de determinados marcos interpretativos (McAdam, Tarrow y Tilly, 2005:19).

Los repertorios discursivos son acciones a través de palabras que se utilizan como recurso político (Steinberg, 1999). Con ellos se desarrollan actos de habla que producen efectos (Butler, 2004). Los actores presentaron argumentos y conceptos que dieron legitimidad a sus demandas y cuyos efectos fueron lograr el apoyo de actores no movilizados que se identificaron con dichas demandas y se sumaron a las acciones. De hecho, tuvieron gran afluencia a las marchas contra

la iniciativa presidencial, según el reporte de *La Jornada* (2016): aproximadamente 55 000 en Guadalajara; 35 000 en Querétaro; 18 000 en Aguascalientes; 10 000 tanto en Ciudad Juárez como en Tijuana; 10 000 entre las ciudades de León y Guanajuato, y 10 000 entre varios municipios de Yucatán. Esta afluencia les da capacidad de influencia política.

Para el análisis parto de la idea de Foucault (2007: 124), de que “los discursos son elementos tácticos en el campo de las relaciones de fuerza” y “pueden circular sin cambiar de forma en estrategias opuestas”. Por lo tanto, se requiere observar dos elementos: *a)* la utilidad táctica de los discursos, es decir, los efectos de poder que produce su uso, y *b)* su integración estratégica, que implica identificar la coyuntura y la relación de fuerzas en las que se utilizan.

Estos actores utilizan repertorios estratégicos que implican traducir los principios religiosos a una terminología y argumentos aparentemente seculares: *a)* hacen referencia a la verdad científica y a cuestiones biopolíticas como la salud pública, y *b)* argumentan mediante referencias a los derechos humanos, la ciudadanía y la ley. Con ellos respaldan otros repertorios, que llamo temáticos, específicos para cuestiones de sexualidad y género:

- a. El argumento sobre el derecho de los padres a educar a los hijos desde sus convicciones.
- b. La noción de “ideología de género” que impone una visión de la sexualidad y el género como fenómenos biológicos que son producto de una “ley natural” y mantienen un orden sexual “legítimo” en los planos de la identidad de género, el deseo y las estructuras familiares.
- c. El miedo a la pérdida del orden sexual, con un correspondiente rechazo a que sujetos de la diversidad sexual dejen su condición de exclusión y se integren plenamente a la sociedad.

Además, tienen también repertorios discursivos claramente religiosos, como la sacralización de “la vida”, que no aparece en el debate,

justamente porque el tema del aborto aún no es considerado viable para los contenidos oficiales y no hubo señalamientos sobre métodos que dichos actores consideran abortivos: el dispositivo intrauterino y la anticoncepción de emergencia. El repertorio que incorporaron en este episodio de disputa, que logró gran visibilidad y capacidad de legitimación, fue el uso del término “ideología de género”, el cual les permitió producir argumentos para acusar de ideológicas a las teorías que plantean el género y la sexualidad como construcciones sociales y, por lo tanto, falsas. Ellos consideran que la base es la biología, pues creen en una ley “natural” que rige la sexualidad.

Los repertorios discursivos se pusieron en marcha mediante declaraciones en prensa, debates en medios de comunicación, marchas en varios estados el 10 de septiembre de 2016, una campaña basada en el mensaje “no te metas con mis hijos” y la visita a varias ciudades con el “bus de la libertad”. Como se observa, utilizan expresiones que aluden a la defensa de derechos humanos, aunque su fundamento es religioso. En sus intervenciones se observó que integran varios ejes temáticos: derechos de los padres en materia de educación sexual, el concepto de familia, la diversidad sexual y la defensa de “la vida”. Esto les dio ventaja para sumar aliados, pues sus adversarios, los colectivos de la diversidad sexual, se movilizaron únicamente en torno al matrimonio con adopción por parejas del mismo sexo y dirigieron sus mensajes principalmente a legisladores.

Como resultado de sus intervenciones, se detuvo la iniciativa presidencial debido a que los legisladores no la retomaron por temor a perder votos y apoyo de los sectores conservadores, pero los contenidos sobre anticonceptivos permanecieron en los libros de primaria y los de diversidad sexual en los de secundaria, aunque sólo la mitad de los autores los abordan. La limitada capacidad de influencia en los contenidos se debió a que no tenían suficientes alianzas importantes en el gobierno federal.

LOS CONTENIDOS SOBRE EDUCACIÓN SEXUAL EN EL NUEVO MILENIO

Desde 1998 se ha repetido una práctica política que consiste en que la SEP modifica los contenidos de educación sexual cuando está por concluir un sexenio, especialmente si se visualiza que el siguiente gobierno estará a cargo de otro partido. Esto garantiza que su perspectiva respecto a la sexualidad tenga cierta permanencia, pues a la administración que continúe le llevaría tiempo gestionar nuevas modificaciones (Díaz, 2013).

Entre 2006 y 2008 se desarrolló una contienda respecto a los libros de Ciencias 1 (Biología) de secundaria, que incluían nuevos temas sobre sexualidad; esta contienda marcó una pauta sobre las maneras de incidir en los contenidos oficiales: distintos actores con perspectiva católica y organizaciones de derechos sexuales desplegaron estrategias basadas en la articulación con funcionarios y empresarios, así como en el uso de repertorios discursivos para legitimar sus argumentos (Díaz, 2017). Como resultado, hubo influencia de la perspectiva católica en los contenidos de los libros, pero fue limitada, por lo que gestionaron la entrega de materiales complementarios por parte de la SEP.

Entre las modificaciones que se hicieron a los textos se observa que se nombra más la abstinencia; se sobrevalora la eficacia de los métodos anticonceptivos “naturales”; se matizaron algunos mensajes sobre la masturbación y el inicio de las relaciones sexuales, y se eliminó lo que se decía sobre homosexualidad porque no estaba en el programa oficial (Díaz, 2013). A partir de la reforma educativa de 2011 hubo pocos cambios, básicamente se disolvió aún más la influencia religiosa en los contenidos, aunque los textos que se autorizan cada año como oficiales tienen distintos grados de laicidad, entendida como autonomía respecto a valores religiosos. No se incluyeron más temas relevantes hasta 2018, en que se aborda la diversidad sexual.

Respecto de los contenidos de primaria, en 2010 se editaron nuevos libros de Ciencias Naturales de quinto y sexto grados, en los que hubo algunos recortes importantes a los temas respecto a los de 1998.

Se limitó la perspectiva de género a la vez que la información sobre salud y prevención de embarazo se amplió. Los libros se editaron sin que hubiera difusión en medios de comunicación, y no hubo nuevas modificaciones hasta 2016.

LA NUEVA DISPUTA: LOS TEXTOS DE 2016 Y 2018

En 2016, la SEP publicó nuevos libros de primaria que abordan la educación sexual. El motivo de disputa fue que se agregó información sobre cada uno de los métodos anticonceptivos. Esta inclusión es parte de la Estrategia Nacional para la Prevención de Embarazo en Adolescentes, misma que responde al hecho de que las encuestas muestran que en 2009 y 2012 la tasa de fecundidad en adolescentes se incrementó en vez de disminuir (Conapo, 2016). Esta situación representa una alerta porque pone en riesgo el bienestar de las y los adolescentes y podría tener consecuencias económicas graves. Es un hecho que pusieron en marcha nuevas acciones de biopolítica (Foucault, 2007: 168), que han tenido como efecto benéfico el avance de la educación sexual desde los años setenta del siglo xx. La información sobre anticonceptivos ya se incluía en los textos de primero de secundaria, pero se estimó necesario tratar dichos contenidos desde primaria para tener mayor cobertura.

Ese mismo año se desarrolló una fuerte contienda entre actores católicos-cristianos y activistas de diversidad sexual, con motivo de una iniciativa presidencial que pretendía llevar a rango constitucional el matrimonio y la adopción por parejas del mismo sexo, así como el derecho a la identidad de género (Presidencia de la República, 2016). También proponía incluir el tema de la diversidad sexual en la educación pública, pero los activistas de la diversidad sexual no posicionaron el asunto, quizás por tratarse de un mandato presidencial que no requería aprobación de otras autoridades.

Los actores conservadores sí hablaron de educación: denunciaron que la SEP distribuía el manual “Equidad de género y prevención de la violencia en prescolar” (Leñero Llaca, 2009), que reconoce lo feme-

nino y lo masculino como construcciones sociales y que incluye un ejercicio en el que el alumnado puede usar disfraces sin importar si son de hombre o de mujer. Dicha actividad consiste en que las niñas y los niños elijan vestirse de acuerdo con roles sociales con los que se identifiquen y que no se les juzgue si llegan a elegir uno distinto al de su sexo.

Los actores consideraron que era una edad demasiado temprana para manejar el tema, aunque, en realidad, muchas personas se dan cuenta de su identidad transgénero desde muy pequeñas. Por ejemplo, un hombre trans al que doy orientación me compartió cómo se dio cuenta: “tenía cuatro años cuando me puse una trusa y corrí al cuarto de mis papás y les dije: ya entendí, es que soy niño. Mis padres trataron de negarlo los siguientes años de mi vida, pues me insistían en que era una niña, por eso me asumí hasta ahora que soy adulto”.²

En 2018 se desarrolló un nuevo debate debido a que se integró información sobre diversidad sexual en los contenidos de Ciencias 1 (Biología) de secundaria, que era parte de los compromisos de la presidencia en 2016. Este acontecimiento implicó un regreso del tema al discurso pedagógico, que había quedado fuera después de la contienda de 2006 debido a que no estaba en el programa oficial (Díaz, 2017). De los 17 libros aprobados, ocho no incluyen el tema; ocho presentan mensajes acerca de que existen distintas orientaciones sexuales y que ninguna de ellas es incorrecta; hablan de la homofobia y explican que la identidad de género no necesariamente depende del sexo (biológico). Sólo el texto de Mora Villa es el que ofrece más contenido a favor de la diversidad sexual. A continuación, comparto algunos mensajes de sus páginas.

A todos nos resultan atractivas distintas características en diferentes personas y nadie debe ser discriminado por sus preferencias sexuales [...] Un ejemplo son las preferencias homosexuales o bisexuales,

² Sesión realizada la primera semana de octubre de 2018.

las cuales deben ser respetadas tanto como las preferencias hacia miembros del sexo opuesto.

A menudo, las personas con preferencias homosexuales o bisexuales son discriminadas [...] en algunos países se consideraba un delito tener una pareja del mismo sexo. Por fortuna, estas actitudes se han vuelto cada vez menos frecuentes.

El concepto de género, es decir, de pertenencia al sexo femenino o masculino, tiene un componente biológico y emocional que puede llevar a este individuo a sentirse más identificado con comportamientos y formas de vestir y actuar tradicionalmente reservados para el otro género. Esto no es dañino, pues simplemente es una forma de expresar la individualidad (Mora Villa, 2018: 106-108)

Estos mensajes reflejan un esfuerzo por despatologizar la diversidad sexual, así como por prevenir la violencia y la discriminación. Este regreso al discurso oficial representa un paso en la construcción de la laicidad educativa en materia de sexualidad, porque implica un esfuerzo por no ceder a las exigencias de las organizaciones con perspectiva católica-cristiana y de colocar como prioridad las necesidades de personas menores de edad que se descubren como lesbianas, gays, bisexuales, transgéneros, transexuales e intersexuales (LGBTTI). Con estos contenidos, se avanza hacia el reconocimiento de los derechos de las comunidades de la diversidad sexual como un asunto de interés público.

La inclusión de la diversidad sexual en la educación pública ha sido una deuda histórica y un vacío que fomentaba que las personas LGBTTI menores de edad se vieran obligadas a vivir en secreto y expuestas a la violencia y a la discriminación. Este paso es pertinente ahora, que cada vez más adolescentes asumen una orientación sexual o identidad de género disidentes y se mantienen integrados a sus grupos de pares; esto genera la posibilidad de vivir sin rechazo ni clandestinidad. De hecho, muchos adolescentes ya conocen su orientación sexual cuando llegan a secundaria (Díaz, 2008) y en escuelas

urbanas muchos ya lo asumen ante la comunidad escolar, como he indagado en observación y entrevistas en varios centros escolares.³

LOS ADOLESCENTES COMO TERRITORIO SOBRE EL CUAL LOS PADRES TIENEN DERECHO A DECIDIR

Los actores con perspectiva católica-cristiana argumentan que los padres tienen el derecho a elegir la educación de sus hijos de acuerdo con sus convicciones. El discurso que da sentido a su acción es de origen religioso. La encíclica “Familiaris consortio” (Juan Pablo II, 1981) apartado 46, habla de “el derecho de los padres a educar a sus hijos de acuerdo a sus propias tradiciones y valores religiosos”; por su parte, la encíclica “Orientaciones educativas para el amor humano” (Baum, 1983), párrafos 9 y 17, señala que la educación sexual es “derecho y deber fundamental de los padres, debe realizarse siempre bajo su dirección” y que las escuelas deben respetar una “ley de subsidiariedad” cuando tratan el tema.

La propuesta de reservar el tema a la elección de los padres implica ver a los hijos como una especie de territorio o propiedad privada de los progenitores. Esta posición patriarcal asume a la familia como propiedad y subordinada a los hombres (Millet, 1975: 34; Engels, s.f.). La expresión más clara de esta visión fue el lema “no te metas con mis hijos”, utilizado durante sus intervenciones mediáticas entre 2016 y 2018, donde difundían mensajes como “soy papá/mamá y me quieren quitar el derecho a educar a mis hijos” (Frente Nacional por la Familia, s.f). Detrás de esta idea no sólo está la sacralización del principio de “ley natural”, que fija la autoridad a un parentesco patriarcal, sino que es parte de una agenda para la conservación de la influencia religiosa a través de la reproducción ideológica intergeneracional.

³ “Laicidad, educación sexual y cultura escolar”. Avance de investigación, inédito, presentado el 29 de agosto de 2018 en CIESAS Occidente.

Finalmente, en un país donde se supone que el Estado no puede imponer o prohibir la religión, las familias representan el principal ámbito de socialización que perpetúa las creencias y prácticas religiosas. Si el Estado reconociera un derecho exclusivo de los padres para decidir la educación de sus hijos de acuerdo con sus convicciones, esto garantizaría el poder de imponer la religión. Rodrigo Iván Cortés, presidente del Frente Nacional por la Familia, expresó: “la responsabilidad de educar en temas de sexualidad [...] corresponde a los padres de familia, como lo establece la Declaración Universal de Derechos Humanos” (Notimex, 2018).

Su demanda es que se reconozca un derecho basado en el vínculo familiar y se desconozca el concepto “derechos sexuales”, que representa libertad de conciencia. De hecho, en 2014 lograron que no apareciera en la Ley General de Protección de Niñas, Niños y Adolescentes. Leonardo García Camarena, presidente de la Unión Nacional de Padres de Familia (UNPF), aseveró: “El único derecho que sí existe, es el derecho primario de los padres de educar a sus hijos según sus valores y convicciones” (*Milenio*, 2018). Su repertorio discursivo consiste en utilizar referencias a documentos firmados por distintos estados que pertenecen a las Naciones Unidas. En la disputa, muestran un despliegue de información normativa y en materia de derechos humanos, la cual refleja un proceso de profesionalización en la construcción de argumentos que legitimen sus demandas.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos, en su artículo 26, nos da el derecho a definir el tipo de educación de nuestras hijas e hijos, incluso a escoger el tipo de educación que ha de darse. Este mismo párrafo lo toma el artículo 3º constitucional [...] los padres de familia tenemos derecho a decidir sobre la educación de nuestros hijos e hijas menores de edad en base a nuestros principios éticos y convicciones. Y la Ley General de Educación, en su artículo 69 habla de los Consejos Escolares, que deberán alentar el interés familiar y comunitario (Leonardo García Camarena, presidente de la UNPF, en *Milenio*, 2018).

Este repertorio puede parecer válido, sin embargo, habría que considerar varios elementos. Uno de ellos es que descontextualiza el discurso jurídico, puesto que dicho artículo de la Declaración establece como objeto de la educación “el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento al respeto de los derechos humanos”, lo cual implicaría que no puede limitarse una serie de contenidos sobre sexualidad. De hecho, la información en materia de diversidad sexual se ha integrado en los contenidos oficiales bajo ese criterio, pues favorece el desarrollo de las personas LGTBTTI y el respeto a sus derechos humanos. El otro elemento es que dejan de lado que los derechos humanos tienen un carácter de progresividad y que la Convención sobre los Derechos del Niño, el artículo 4º constitucional y la Ley General de Protección de Niñas, Niños y Adolescentes establecen el principio de interés superior de la niñez, por lo tanto, la educación no sería un derecho de los padres sino de los hijos e hijas. De esta manera, vemos que los discursos de derechos humanos tienen residuos de miradas religiosas y también se van secularizando, por lo que pueden ser utilizados como recurso político mediante actos de habla que dan legitimidad a las demandas de los actores.

Por otro lado, la estrategia de participar en los Consejos Escolares es una manera de hacer uso del derecho a la participación ciudadana. Entonces, aprovechan los mecanismos de la democracia que permiten que hagan incidencia en una política; de hecho, podrían organizarse en las escuelas como parte de los Consejos Escolares de Participación Social e influir en la elección del libro con el que trabajará cada escuela en concreto; aparentemente esto les permitiría dejar fuera ciertos temas. Pero el proceso no es tan sencillo, ya que tener derecho a la participación no equivale a poder decidir.

Como parte de la construcción de su demanda, estos actores hacen todo un trabajo de producción discursiva de “los padres” como sujetos víctimas de exclusión, amenaza y violación de derechos por parte del Estado, al estilo con el que surgen sujetos reivindicadores de distintos derechos, incluidas las luchas por la identidad. Hacen uso de un discurso referente a la exclusión, como lo hacen los grupos LGTBTTI;

acusan al Estado de excluirles por sus ideas religiosas, una táctica que emplean para restarle legitimidad a su hacer y a los contenidos laicos. Leonardo García Camarena, presidente de la UNPF, expresó:

Estamos de acuerdo en que haya libros de texto, en lo que no estamos de acuerdo es en que no hayamos sido invitados a emitir nuestra opinión, o que no se hayan invitado a expertos que comparten la visión de miles y miles de padres de familia en todo el país y sólo a expertos de un sector con una visión particular de la realidad (*Milenio*, 2018).

Por su parte, en un video editado de una entrevista con Leo Zuckerman en 2016, Mario Romo del Frente Nacional por la Familia (FNF), señaló: “Los padres de familia iremos a la cárcel por educar a nuestros hijos de acuerdo con nuestras propias convicciones, NO ESTAMOS DE ACUERDO” (*Yo decido x la familia*, 2016). Desde una perspectiva laica, habría que señalar que no se trata de una exclusión; el Estado define los contenidos oficiales como parte de su responsabilidad para garantizar el bienestar de las personas menores de edad, lo que no impide que las familias también eduquen en casa de acuerdo con sus valores. Además, los padres no pueden imponer su voluntad por encima de las decisiones de NNA, pues el Estado debe garantizarles la libertad de conciencia, misma que pueden ejercer a partir del principio de autonomía progresiva.

Finalmente, el argumento relativo al derecho de los padres es emitido por organizaciones con perspectiva católica-cristiana que pretenden incidir en los contenidos de la educación pública; no se trata de madres y padres en general y no se puede pensar que tengan una especie de representación de la totalidad parental. Tampoco se puede negar el derecho de estas organizaciones a participar, proponer y expresar su punto de vista; sin embargo, el principio de laicidad no permite que actores religiosos formen parte de comisiones de diseño curricular.

La cuestión del derecho de los padres y la legitimidad del Estado para impartir educación sexual ya fue discutida por la Suprema Corte

de Justicia de la Nación, que en noviembre de 2016 publicó el comunicado 188. En el documento resuelve que proporcionar anticonceptivos y orientación sobre sexualidad a adolescentes no resulta inconstitucional; que la educación sexual no viola el interés superior del niño, ni los derechos de los padres a educar a sus hijos. Y que el Estado no pretende sustituir a los padres. Los padres, como las autoridades (el Estado), tienen funciones distintas y complementarias que resultan necesarias para la protección holística de NNA (Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2016). La educación de los padres debe hacerse en observancia de la ley y para el mejor desarrollo de NNA, lo que implica que la patria potestad no está exenta de límites.

“IDEOLOGÍA DE GÉNERO”: LA “LEY NATURAL” SE VISTE DE MODERNIDAD

El concepto de “ideología de género” es un repertorio discursivo que utilizan los actores con perspectiva católica-cristiana, mediante actos de habla que presentan su visión religiosa en lenguaje secular para dar legitimidad a sus demandas. El discurso que verdaderamente da sentido a su acción es el principio religioso de “ley natural” y desde el cual entienden lo femenino, lo masculino y el deseo como fenómenos que expresan la “naturaleza” y no la cultura. Consideran la sexualidad como un proceso “natural” que obedece a un plan universal; se trata de una creencia acerca de que existe una fuerza supramundana y trascendente que produce lo que entendemos como género y sexualidad como parte de procesos relacionados con la reproducción y que garantizan la conservación de la especie.

Desde su visión, la “naturaleza” establece la diferencia sexual como expresión de una complementariedad esencial y biológica entre mujeres y hombres, donde el deseo operaría como una fuerza que empuja a la reproducción y la formación de una familia heterosexual. El uso del concepto “ideología de género”, como repertorio discursivo, genera tres efectos: *a)* poner en marcha un juego de verdades que dé legitimidad a sus creencias; *b)* presentarse como defensores de derechos y víctimas de una conspiración por parte del Estado y de supuestos

grupos de poder, y c) desacreditar la educación sexual mediante un uso sesgado del concepto de laicidad.

El primer efecto consiste en legitimarse a través de apelar a un juego de verdades (Foucault: 2005) basado en la dicotomía naturaleza-cultura. Lo que hacen es expresar argumentos que desacreditan toda explicación de la sexualidad y el género como construcciones sociales, y para ello se sirven de una visión positivista que presenta a la Biología como ciencia de conocimiento verdadero y a las teorías sociales como conocimiento falso. La influencia de la cultura en la sexualidad ha sido analizada desde los años treinta del siglo xx por antropólogos como Malinowski y Mead (Dávalos y Rojas, 2000), así como por Freud (2011), que en *El malestar en la cultura* explica cómo la sexualidad se va modelando por normas que son interiorizadas.

Además, la teoría feminista ha aportado importantes reflexiones sobre el género como construcción social; desde fines de los años setenta, Rubin (1986) señaló que el sistema sexo-género usa hembras como materia prima y produce mujeres. Por otro lado, las organizaciones con perspectiva católica-cristiana se apoyan en una creciente producción académica que pretende colocar una posición antigénero como legítima (Korolczuk, 2016: 295). Como parte de la estrategia y, a la vez, como expresión de su preocupación, hablan de posibles consecuencias negativas que podrían tener los contenidos que consideran “ideología de género” en la educación de los niños. En 2016 hacían alusión a un ejercicio que aparece en el manual para docentes “Equidad de género y prevención de la violencia en preescolar” (Leñero Llaca, 2009).

A los niños les provoca confusiones sobre su identidad, pues a este tipo de educación no le importa si biológicamente naciste hombre o mujer, ya que esa condición la vas a decidir por ti mismo a través de una operación quirúrgica o un rol social. Resulta perverso que a niños de cuatro cinco años la SEP les esté metiendo esas ideas en la cabeza (Rubén Rebollo, vocero de Red Familia, en Vera, 2016).

Que no se les empiece a dar a los niños temas de ideología, porque esto los va a confundir, porque lo que necesitan los niños es biología, y la

biología hay edades en las que se debe abordar. Lo que queremos es proteger la educación de nuestros hijos (Luz María Ortiz, Unión Neolonesa de Padres de Familia, en Mendieta Sánchez, 2016).

El segundo efecto del uso del concepto “ideología de género” consiste en legitimar sus demandas al presentarse como sujetos en resistencia ante una supuesta imposición ideológica por parte del Estado, de agencias internacionales y de supuestos grupos de poder que conspiran desde una agenda con perspectiva de género, feminismo, sexología y activismo de la diversidad sexual. De esta manera, trabajan en la producción de sentido de sí mismos como sujetos defensores de la verdad y víctimas de violación de derechos. Este uso del discurso le da legitimidad a sus demandas y produce una identificación reivindicadora entre sujetos no movilizados, que terminaron sumando su apoyo a las marchas del Frente Nacional por la Familia en 2016 en contra de la iniciativa presidencial.

Podemos identificar un uso estratégico del término “ideología”, el cual se refiere a una falsa conciencia que reproduce la desigualdad social, incluida la de género. La feminista Kate Millet (1975: 33-47) afirmaba que la dominación sexual patriarcal es una ideología. Lo que se observa es que las organizaciones con perspectiva católica-cristiana revierten el sentido de este concepto, presentan a las ideas feministas y los movimientos de diversidad como sujetos opresores que les imponen sus valores. “Por un lado, a esta pinza la conforman los libros de educación de género [...] y por otro, un adiestramiento a los maestros de escuela en esta pedagogía, diseñada por poderosos organismos internacionales y redes lésbico-gay” (Rubén Rebolledo, vocero de Red Familia, en Vera, 2016).

El tercer efecto del uso de la noción “ideología de género” es generar legitimidad a sus demandas a partir de presentar su posición como si estuviera respaldada por el principio constitucional de laicidad educativa. En sus actos de habla, acusan al Estado de impartir “ideología” en lugar de ciencia y presionan para que se eduque desde el principio de “ley natural”, el cual presentan como ciencia biomédica.

De esta manera, usan este repertorio discursivo para presentarse como defensores de la laicidad a partir de un juego de verdades en el que asumen que la explicación basada en lo biológico es lo verdadero, mientras que la explicación cultural es presentada como lo falso. Fernando Zúñiga, del Frente Nacional por la Familia, dijo en el programa *Posiciones encontradas*: “la ideología de género es eso, una ideología; y la educación que provee el Estado debe estar libre de ideología” (Excelsior TV, 2016).

EL MIEDO A LA PÉRDIDA DEL ORDEN SEXUAL

Las organizaciones con perspectiva católica-cristiana expresan su temor de que la relajación de restricciones en educación sexual provoque una pérdida del control de los deseos y con ello una especie de caos. Es un miedo que experimentan también otros sectores de la sociedad, por eso es que, cuando los actores usan sus repertorios discursivos, otros sujetos no movilizados se identifican con sus demandas y les dan apoyo. Esta es una de las posibles razones por las que, en 2016, tuvieron suficiente influencia como para detener la iniciativa presidencial. En el caso de la educación sexual, no lograron impedir la distribución de los libros de primaria, donde el punto de disputa fue la inclusión de información sobre cada uno de los métodos anticonceptivos.

El ejemplo más claro de temor a la pérdida del orden sexual es un documento dirigido a la Secretaría de Educación de Nuevo León, en el cual la Unión Neolonesa de Padres de Familia (UNLPF) señaló una serie de argumentos por los que solicitan se retiren los libros de cuarto, quinto y sexto grado de primaria. En sus argumentos promueven la restricción del deseo y la práctica sexual, una sexualidad sujeta a una “ley natural”, un modelo de estructura familiar monogámica y heterosexual como base de la sociedad.

1. Fomento de un estilo de vida hedonista y promiscuo.
2. Debilitamiento del uso de la razón ante el placer.
3. Debilitamiento de la capacidad

de discernir lo correcto de lo que no es correcto. 4. Desfase del derecho positivo del derecho natural. 5. Debilitamiento de la estructura fundamental de la sociedad que es la familia. 7. Individuos manejables y esclavizables (documento enviado por el diputado panista Hernán Salinas).

También expresaron esa preocupación en términos biopolíticos (Foucault, 2007); ya que el discurso preventivo ha logrado tener gran impacto en las políticas públicas, utilizan el argumento de que la educación sexual no previene, sino que fomenta los comportamientos de riesgo para embarazo en adolescentes. Afirman que a los adolescentes se les habla demasiado de sexualidad y sostienen que eso les estimula a tener prácticas sexuales. Su fundamento real se puede encontrar en la encíclica “Orientaciones educativas para el amor humano”, que en su párrafo 98 afirma que “Es objetivo de una auténtica educación sexual favorecer un progreso continuo en el control de los impulsos”. “Esto también provoca desequilibrios emocionales y claro, un incremento en los embarazos entre niñas y adolescentes, porque continuamente se les está hablando de sexo y más sexo, a pesar de que se les recomienda el condón” (Rubén Rebolledo, vocero de Red Familia, en Vera, 2016).

Parten de la premisa de que los niños no están preparados para conocer la información sobre sexualidad; creen en el mito de que les estimula el deseo, y que éste es una especie de mal que debe ser evitado a los niños. Por esa razón, los actores piden a la población en general que corten las hojas que tratan el tema. “Se está pidiendo que se arranquen las páginas con contenido del cuerpo humano, sexualidad y métodos anticonceptivos. A los niños no se les puede hablar de sexualidad en ningún punto” (Luz María Ortiz, UNLPF, en Muñiz, 2016).

Uno de los mensajes más poderosos que usaron fue afirmar que el Estado promueve que las y los menores de edad tengan relaciones sexuales con personas adultas. Difundieron esa idea en materiales que convocaban a las marchas del 10 de septiembre de 2016 y en entrevistas en las que explicaban los motivos de la campaña “no te metas con mis hijos”. Se trata de una interpretación errónea que hacen a un

artículo de la Cartilla de Derechos Sexuales de jóvenes que habla del “derecho a decidir con quién compartir mi sexualidad”.

El documento es parte de los contenidos oficiales de secundaria y de la Estrategia Nacional de Prevención de Embarazo en Adolescentes y tiene como objetivo evitar prácticas violentas como los matrimonios arreglados, la presión familiar a elegir determinados noviazgos o incluso la trata. Independientemente de que algunos actores creen que, en verdad, el mensaje promueve las relaciones de menores con adultos, esta idea se utilizó como recurso para fomentar el miedo a la pérdida del orden sexual y la indignación ante el abuso sexual, y fue uno de los mensajes con los que más se identificaron los sujetos que se sumaron a las acciones de FNF. Juan Dabdoub, en entrevista con Sabina Berman, comparte dicho argumento: “Es muy perverso decir a los niños que, desde los 10 años, pueden tener relaciones con adultos” (ADN Opinión, 2017).

LA INCLUSIÓN DE LA DIVERSIDAD SEXUAL EN EL DISCURSO PEDAGÓGICO

En 2016, estas organizaciones se opusieron a la inclusión de la diversidad sexual, tratada en un ejercicio incluido en un manual para profesorado de preescolar y en algunos libros de “el rincón de lectura”, que es una especie de biblioteca en aulas. En un segundo plano, se discutió la intención del gobierno federal de incluir contenidos sobre diversidad sexual en la educación pública. La disputa pone en evidencia un cuestionamiento a la educación que impone la heterosexualidad como régimen obligatorio (Witting, 1992); cede la idea de una coherencia entre sexo, género y deseo, mientras se amplía el reconocimiento de las orientaciones sexuales e identidades de género disidentes.

El tema había quedado ausente en los contenidos de secundaria después de la contienda de 2007 debido a que no era parte del programa oficial; el término “preferencias sexuales” tenía pocos años de incorporado al artículo primero constitucional, y había un gobierno conservador (Díaz, 2017). La inclusión en 2018 fue posible porque en la última década había crecido la visibilidad de la diversidad sexual

en medios de comunicación, en la sociedad en general y en las aulas de secundaria. De hecho, la discusión sobre matrimonio y adopción por parejas del mismo sexo en 2009 y 2016 contribuyó a hacer posible este acontecimiento discursivo que consistió en incluir lo socialmente excluido.

Esta ampliación del discurso en la educación pública implica que se reconoce la diversidad sexual como un asunto de interés público, de la misma manera que alguna vez se reconoció la violencia doméstica. Las reacciones respecto a la inclusión de la diversidad sexual en la educación pública ponen en evidencia cómo existen sujetos que viven en la abyección (Butler, 2010), es decir, alejados violentamente del campo de lo social, por lo que cuando regresan de los márgenes para integrarse a la sociedad y ser incluidos en los discursos oficiales, ciertos grupos experimentan una sensación de amenaza y reaccionan para tratar de evitarlo.

Uno de los mensajes más emitidos por los actores en 2016 fue la crítica al manual “Equidad de género y prevención de violencia en preescolar” (Leñero Llaca, 2009) que, como expliqué anteriormente, es sólo un ejercicio en el que las niñas y los niños expresan sus identificaciones espontáneas y no se les estimula a que se vistan de acuerdo con un determinado género.

En esos rincones de lectura abundan [...] los libros que hablan sobre matrimonios igualitarios, homosexualidad y transexualidad. Para colmo, estos temas ni siquiera se están impartiendo con moderación, sino de manera insistente o excesiva [...] Piden que las niñas y los niños lleven en el salón de clase un disfraz que les toque al azar para vivir durante un rato la experiencia de representar a un personaje que puede estar o no relacionado con su sexo y atributos de género masculino o femenino [...] ¡imagínense!, ¡esto es inducir a los niños al travestismo y al transexualismo! (Rubén Rebolledo, vocero de Red Familia, en Vera, 2016).

Les empiezan a poner contenidos que independientemente de su sexo físico, ellos pueden elegir cómo se sienten mejor, ellos empiezan a tener juegos, donde sacan máscaras y ropas y a los niños de preescolar les dicen:

“aunque tú seas niño o seas niña tú puedes sentirte como tú quieras” [...] No es parte de la educación integral [...] de una criatura de 3 o 4 años, estamos atentando contra su inocencia y su pureza (Luz María Ortiz, UNPF, en Mendieta Sánchez, 2016).

Estas organizaciones expresan una preocupación ante los cambios en la cultura y en las políticas educativas; su estrategia consiste en identificar ese mismo temor en actores no movilizados y hacerles llegar un mensaje para sumarlos como aliados que apoyen su demanda. Los cambios en los contenidos despertaron en los actores un sentido profundo de resistencia, que refuerza su identificación con sus demandas ante un fenómeno que consideran incorrecto y se movilizaron para que otros sujetos se identificaran con ellos y se sumaran a sus acciones, de manera que la participación en estas disputas puede constituirse en un recurso para generar mayor cohesión, sentido de pertenencia y compromiso con la religión entre sujetos que comparten una preocupación. Ese apoyo se pudo ver tanto en la gente que se sumó a las marchas organizadas por el Frente Nacional por la Familia en 2016, como en quienes ayudaron a bloquear la iniciativa presidencial.

NO queremos [...] desviarnos como país. México debe ser respetado y no vamos a permitir que nos impongan ideología de género (Luz María Ortiz, UNPF, en Mendieta Sánchez, 2016).

Los padres de familia nunca permitiremos que, en las escuelas, a nuestros hijos varones se les vista de Blanca Nieves o de Caperucita Roja (Rubén Rebolledo, vocero de Red Familia, en Vera, 2016)

En 2016 la jerarquía católica expresó su posición de apoyo a las demandas de las organizaciones con perspectiva católica-cristiana; además de que hubo llamados a participar en las marchas del 10 de septiembre, hicieron declaraciones en medios de comunicación respecto a la diversidad sexual. Sus argumentos no fueron claramente religiosos, sino que también utilizaron el repertorio discursivo de apelar a supuestas evidencias científicas con un juego de verdades

basado en el positivismo y que hace referencia a la biología como verdad científica y desacredita la ciencia social. En realidad, las declaraciones se fundan en la noción de “ley natural” y manifiestan un rechazo a la diversidad sexual.

“El ano del hombre no está diseñado para recibir, sólo para expeler. Su membrana es delicada, se desgarrar con facilidad y carece de protección contra agentes externos que pudieran infectarlo” (Norberto Rivera, Arzobispo Primado de México, en Lozada León, 2016)

No hay evidencia científica que respalde que la identidad de género sea independiente del sexo [...] Aunque un niño pequeño sea considerado, incluso por él mismo, una niña, eso no lo convierte biológicamente en ella. Para todos los seres humanos el sexo biológico es claro, binario y estable, y no puede ser alterado por la cirugía o condicionamientos sociales (Norberto Rivera, Arzobispo Primado de México, en *La Jornada* 02/09/2016).

En 2018 entregaron una petición a la SEP, supuestamente “con más de trece mil firmas” (Notimex, 2018). Como parte de la estrategia de respuesta ante la inclusión respetuosa de la diversidad sexual en los contenidos oficiales, los actores utilizaron argumentos que apelan a principios seculares como el conocimiento científico y la convivencia pacífica. La finalidad de hablar desde un lenguaje “científico” es legitimar sus argumentos, que en realidad tienen fundamentos religiosos pero que de otra manera no tendrían igual cabida en un Estado laico. Se presentan como conocedores del tema cuando afirman que los adolescentes no están listos para recibir información; su argumento puede parecer que es producto de una preocupación por el bienestar de esos menores, aunque es sólo un uso manipulado del principio de interés superior de la niñez, que utilizan cuando la noción de “derecho de los padres a educar a sus hijos” es poco plausible; además, citan el discurso pedagógico vigente en materia de convivencia pacífica, aunque lo que pretenden es que la educación pública se ajuste a sus valores religiosos y deje fuera el tema.

La educación debe ser científica, y la ciencia no tiene comprobado el gen homosexual. Hay que enseñarle al niño que ésa puede ser una orientación cuando crezca, pero si ahorita no [ha] [...] madurado, basta con que le enseñemos a respetar, a convivir, a construir con todos los demás (Leonardo García Camarena, presidente de la UNPF, en *Milenio*, 2018).

En el despliegue de argumentos, podemos identificar tres formas en que el discurso está regulado y mantiene un determinado orden discursivo (Foucault, 2005), que a su vez contribuye a sostener un orden social y sexual “legítimo”:

- a. La lógica de la censura, pues señalan temas que se supone no deben ser hablados.
- b. La definición de quién tiene la autoridad para hablar de algo, ya que citan a la ciencia e incluso un jerarca religioso apela a documentos científicos, de manera que se acreditan con un discurso secular y a la vez legitiman ese discurso desde su autoridad religiosa.
- c. El juego de verdades, referente a las reglas que definen lo verdadero y lo falso, porque se sostienen en argumentos biologicistas con el fin de señalar los discursos de las ciencias sociales como falsos, esto con el fin de desaprobar la diversidad sexual.

REFLEXIONES FINALES

Los contenidos oficiales representan un discurso “legítimo”. Al presentar lo nombrable, fijan límites a las prácticas y existencias sexuales consideradas legítimas. La educación sexual juega un papel relevante en el avance de los derechos sexuales, pues representa una posibilidad de construcción de un entorno favorable y de superar el miedo a la pérdida del orden sexual “legítimo”. La inclusión de la diversidad sexual en el discurso pedagógico abre la posibilidad de integración social y de trascender el régimen heterosexual, la noción de sexualidad “natural” y la abyección de sujetos sociales. Esto se contrapone al

discurso católico-cristiano y representa una amenaza de transformar la sociedad, por eso se convierte en tema de disputa.

Ante la pregunta ¿cómo elaboran y utilizan repertorios discursivos para legitimar y posicionar sus demandas basadas en principios religiosos ante un Estado laico? Identifiqué varios ejes: *a)* usan el miedo de otros sujetos a la pérdida del orden sexual y se presentan como protectores ante una supuesta amenaza de caos; *b)* reelaboran su noción de “derechos de los padres”, que ha perdido plausibilidad, mediante la producción de una noción de sí mismos como sujetos en resistencia, defensores del mundo y de sus hijos ante una supuesta conspiración por parte del Estado y de supuestos grupos de poder; *c)* reelaboran sus argumentos para darles un formato secular, que consiste en citar a la ciencia y los derechos humanos de manera parcial; *d)* retoman principios de derechos humanos que se encuentran rebasados, y *e)* aprovechan la visión positivista que considera la Biología como una “ciencia exacta” para desacreditar las teorías que proponen que el género y la sexualidad son constructos sociales.

Esta estrategia le dio nueva legitimidad al discurso religioso y fue eficaz para sumar aliados; les permitió influir en decisiones políticas, y ayudó a detener la iniciativa presidencial que pretendía llevar a rango constitucional el matrimonio igualitario con adopción y el derecho a la identidad de género. Pero en educación sexual no lograron su objetivo, pues sus contenidos dependen del Poder Ejecutivo y la SEP ejecutó la instrucción presidencial. A diferencia de la contienda de 2006, no tenían una alianza con el gobierno federal y no pudieron imponer su agenda.

El miedo a la pérdida del orden sexual tiene formas complejas de funcionar. La falta de involucramiento de los actores en la discusión sobre educación sexual probablemente jugó un papel relevante en que se perdiera la contienda por el matrimonio igualitario, pues no hubo argumentos ni actores específicos de defensa de la educación sexual. Sin embargo, la falta de confrontación en el tema generó que las organizaciones de perspectiva católica-cristiana también abandonaran la estrategia de incidencia en el tema específico y ello per-

mitió que la Dirección General de Desarrollo Curricular de la SEP incorporara los contenidos sobre diversidad sexual en los libros de 2018.

Quizá el mayor éxito de los actores con perspectiva católica-cristiana no fue detener la iniciativa presidencial, sino sumar sujetos a su movilización. Estamos ante un fenómeno complejo, es posible que la participación en estas movilizaciones esté generando un mayor compromiso con la religión y cohesión entre creyentes, pues las personas que se suman se visualizan en una lucha por salvar a la humanidad de una especie de caos. Estas acciones en nombre de la sobrevivencia y conservación del orden pueden estar aportando a los creyentes un sentido de trascendencia que no encuentran en la participación en rituales. Parece que el ejercicio de esta forma de ciudadanía religiosa, que consiste en involucrarse en estos asuntos públicos que implican el orden sexual “legítimo”, da a los creyentes un nuevo sentido de pertenencia y compromiso con la religión. Estamos ante un camino de posible fortalecimiento de la religión en cuanto a su sentido de trascendencia y su capacidad de generar cohesión.

El apoyo que tuvieron los actores religiosos, en cuanto a la fuerte participación en algunas de sus marchas, me lleva a pensar en la importancia de atender las preocupaciones y necesidades de las comunidades. Mientras los colectivos de derechos sexuales se dedicaron más a una estrategia basada en un litigio estratégico y en el acercamiento a quienes toman decisiones, estos actores apelaron también a la feligresía y lograron moverla. Este elemento les permitió mostrar su fuerza ante quienes toman decisiones legislativas, y también conectar a su población con una causa que les da sentido.

Una de las lecciones por aprender es que tal vez no valga la pena que el activismo liberal se enfoque sólo en quienes toman decisiones, sino en la sociedad en general, y que atienda sus preocupaciones mediante procesos pedagógicos que ofrezcan información estratégica real que desactive el miedo a la pérdida del orden y a la vez la militancia se ocupe de los sujetos y no sólo de las estructuras de toma de decisiones en el gobierno.

Este estudio me permite proponer algunas ideas para articular el trabajo académico con la militancia y las políticas públicas que buscan la laicidad, la inclusión, la igualdad y la libertad en el campo de educación sobre sexualidad y género. La labor académica consiste en documentar y analizar las demandas y las estrategias de los actores; aportar información que ayude a comprender cómo funcionan las relaciones de poder, cómo actúan los adversarios y cuál es la eficacia de los distintos repertorios y estrategias que se despliegan en las disputas. También nos corresponde aportar retroalimentación que ayude a los actores liberales a reflexionar sobre sus prácticas y aprender de ellas.

En este caso me permito señalar que las recientes disputas nos muestran la relevancia del cambio cultural como condición de posibilidad para el cambio jurídico; eso implica atender los vacíos pedagógicos. En especial, hay que reconocer que el miedo a la pérdida del orden se detona ante políticas de derechos sexuales a escala nacional, pues las organizaciones conservadoras lo viven como imposición. También es necesario que los temas se parcialicen menos; en esta disputa las organizaciones con perspectiva religiosa tratan varios temas en conjunto: educación sexual, identidad de género, orientación sexual, matrimonio igualitario, etcétera; no es lógico que los actores de derechos sexuales manejen una agenda monotemática.

Habría que seguir investigando nuevos episodios de disputa y también lo que sucede en el contexto escolar y las aulas, ya que el desafío de la inclusión de nuevos contenidos no siempre se aterriza. Tratar la diversidad sexual implica capacitación al profesorado, acompañamiento para que comprenda en amplitud el fenómeno y recursos técnicos para que pueda dialogar con las comunidades y las familias que estén en desacuerdo con la diversidad sexual debido a desinformación o influencia religiosa-conservadora.

BIBLIOGRAFÍA

- ADN Opinión (2017). "El Frente por la familia y sus razones". *ADN Opinión*, 3 de agosto de 2017 [en línea]. Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=-qcfe2wfsWI>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Althusser, Luis (2011). "Ideología y aparatos ideológicos del Estado". En *La filosofía como arma de la revolución*, escrito por Luis Althusser, 102-151. México: Siglo XXI Editores.
- Baum, William (1983). "Sagrada congregación para la educación católica. Orientaciones educativas sobre el amor humano" [en línea]. *La Santa Sede*. Disponible en: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_19831101_sexual-education_sp.html> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Blancarte, Roberto (2008a). "Introducción/El porqué de un Estado laico". En *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, coordinado por Roberto Blancarte, 9-47. México: El Colegio de México.
- Blancarte, Roberto (2008b). *Para entender el estado laico*. México: Nostra Ediciones.
- Butler, Judith (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis.
- Butler, Judith (2010). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith (2014). *Mecanismos psíquicos del poder*. Madrid: Cátedra.
- Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: Chicago University Press.
- Consejo Nacional de Población (2016). *Situación de la salud sexual y reproductiva. República mexicana*. México: Consejo Nacional de Población.
- Dávalos, Enrique, y Lía Rojas (2000). "Los estudios antropológicos sobre la sexualidad: una bibliografía". En *Documentos de trabajo: sexualidad, salud y reproducción*, vol. 1. México: El Colegio de México.
- Díaz, Armando (2008). *Hombres, conciencia y encuentros. Modelo psicoeducativo para la salud integral de hombres gay y hombres que tienen sexo con hombres (HSH)*. México: Centro de la Diversidad y los Derechos Sexuales.
- Díaz, Armando (2013). "Actores y discursos en la contienda por la educación sexual". Tesis de doctorado en Ciencia Social. México: El Colegio de México.
- Díaz, Armando (2017). "La contienda por los contenidos de educación sexual: repertorios discursivos y políticos utilizados por actores en México a inicios del siglo XXI". *Debate Feminista* 53 (2017): 70-88.
- Engels, Friedrich (s/f). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. México: Colofón.

- Excélsior TV (2016). "Polarización del matrimonio igualitario". *Excélsior TV*, 31 de agosto 2016 [en línea]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Vfdg_naSq7U&feature=share&app=desktop> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Foucault, Michel (1988). "El sujeto y el poder". *Revista Mexicana de Sociología*, 50, 3 (julio-septiembre): 3-20.
- Foucault, Michel (2005[1970]). *El orden del discurso. Lección inaugural en el College de France*. Buenos Aires: Tusquets Editores.
- Foucault, Michel (2007). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel (2010). "Diálogo sobre el poder". En *Obras esenciales*, 59-72. México: Paidós.
- Fraser, Nancy (1993). "Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente". *Debate Feminista* 4, 7 (marzo): 23-58.
- Frente Nacional por la Familia (s/f). ¿Quiénes somos? [en línea]. México: Frente Nacional por la familia. Disponible en: <<http://frentenacional.mx/quienessomos/>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Freud, Sigmund (2011). "El malestar en la cultura". En *Obras Completas*, tomo XXI, 57-140. Buenos Aires: Amorrortu.
- Juan Pablo II (1981). "Exhortación Apostólica. Familiaris Consortio" [en línea]. Librería Editrice Vaticana. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Korolczuk, Elzbieta (2016). "The Vatican and the Birth of Anti-Gender Studies". *Religion and Gender*, 6, 2 (2016): 293-296.
- Laclau, Ernesto, y Chantal Moufe (2004). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- La Jornada (2016). "Marchan en 17 estados contra las bodas gays" [en línea]. *La Jornada*, 11 de septiembre de 2016. Disponible en: <<https://www.jornada.com.mx/2016/09/11/politica/002n1pol>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Lozada León, Luis (2016) "Don Norberto el escatológico" [en línea]. *Milenio*, 14 de agosto de 2016. Disponible en: <<http://www.milenio.com/opinion/luis-lozada-leon/opinion/don-norberto-el-escatologico>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- McAdam, Doug; Sidney Tarrow, y Charles Tilly (2005). *La dinámica de la contienda*. Barcelona: Editorial Hacer.

- Mendieta Sánchez, Eduardo (2016). "Condenan padres libros de SEP con ideología de género" [en línea]. *Milenio*, 19 de junio de 2016. Disponible en: <<http://www.milenio.com/estados/condenan-padres-libros-sep-ideologia-genero>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Millet, Kate (1975). *Política sexual*. México: Ediciones Aguilar.
- Milenio (2018). "Nuevos libros de la SEP, en sintonía con la Constitución" [en línea]. *Milenio Digital*, 28 de junio de 2018. Disponible en: <<http://www.milenio.com/cultura/nuevos-libros-de-la-sep-en-sintonia-con-la-constitucion>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Multimedios (2016). "¿Cuáles son los libros que la Unión de Padres no quiere?" [en línea]. *Multimedios Digital*, 16 de agosto de 2016. Disponible en: <<http://www.multimedios.com/telediario/local/son-libros-union-padres-no.html>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Muñiz, Erick (2016). "Arrancarán a libros de texto en NL páginas con contenido sexual" [en línea]. *La Jornada*, 6 de agosto de 2016. Disponible en: <<http://www.jornada.unam.mx/2016/08/06/politica/013n1pol>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Notimex (2018). "Padres de familia quieren elegir contenidos de educación sexual en libros de texto" [en línea]. *Excelsior*, 15 de agosto de 2018. Disponible en: <<https://www.excelsior.com.mx/nacional/padres-de-familia-quieren-elegir-contenidos-de-educacion-sexual-en-libros-de-texto/1258842>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Rubin, Gayle (1986). "El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo". *Nueva Antropología*, VIII, número 030. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 94-145.
- Steinberg, Marc (1999). "El rugir de la multitud: repertorios discursivos y repertorios de acción colectiva de los hiladores de seda de Spitalfields, en el Londres del siglo XIX". En *Caja de herramientas: el lugar de la cultura en la sociología norteamericana*, coordinado por Javier Auyero, 199-236. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Touraine, Alain (2006). *¿Podemos vivir juntos?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Vera, Rodrigo (2016). "Padres de familia, contra los libros 'perversos' que utiliza la SEP" [en línea]. *Proceso*, 18 de julio de 2016. Disponible en: <<https://www.proceso.com.mx/447652/padres-familia-contra-los-contenidos-perversos-en-libros-la-sep>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Weber, Max (2008). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Witting, Monique (1992). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona: Editorial Egales.

Yo decido x la familia (2016). "Por educar a tus hijos podrías ir a la cárcel" (Facebook). *Yo decido por la familia*, 8 de septiembre de 2016. Disponible en: <<https://www.facebook.com/watch/?v=1815266162043236>> [Consulta: 21 de junio de 2019].

Textos oficiales consultados

Leñero Llaca, Martha I. (2009). *Equidad de género y prevención de la violencia en preescolar*. México: SEP-UNAM. Disponible en: <<https://www.uv.mx/rmipe/files/2016/08/Equidad-de-genero-y-prevencion-de-la-violencia-en-preescolar.pdf>> [Consulta: 21 de junio 2019].

Mora Villa, Leticia (2018). *Ciencias y Tecnología, Biología 1*. México: Fernández Editores.

Secretaría de Educación Pública. *Ciencias 1 (Biología). Secundaria* [en línea]. Catálogo de libros de texto gratuitos. Disponible en: <<https://libros.conaliteg.gob.mx>> [Consulta: 21 junio 2019].

Secretaría de Educación Pública (2016). *Ciencias Naturales. Sexto grado*. México: SEP.

Documentos jurídicos consultados

Asamblea General de las Naciones Unidas (1948). *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Resolución 217 A III, 10 de diciembre de 1948.

Asamblea General de las Naciones Unidas (1989). *Convención sobre los Derechos del Niño*. Resolución 44/25, 20 de noviembre de 1989.

Comisión Nacional de los Derechos Humanos (2018). *Ley General de Protección de Niñas, Niños y Adolescentes*. México: CNDH.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. En *Diario Oficial de la Federación*, 5 de febrero de 1917. México.

Presidencia de la República (2016). *Decreto por el que se reforman, adicionan y derogan diversas disposiciones del Código Civil Federal*, 17 de mayo de 2016. Disponible en: <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/92616/Sharp_reforma_cjef.gob.mx_20160517_164352.compressed.pdf> [Consulta: 21 de junio de 2019].

Suprema Corte de Justicia de la Nación (2016). *Comunicado 188/2016*. Disponible en: <<https://www.scjn.gob.mx/index.php/multimedia/comunicados/2016?page=3>> [Consulta: 21 junio de 2019].



Infraestructuras algorítmicas de la “ideología de género” y sus procesos de desinformación: una mirada hacia América Latina desde Brasil¹

Karina Bárcenas Barajas

INTRODUCCIÓN

La “ideología de género” es un término creado a mediados de la década de 1990 por la Iglesia católica. En años recientes los actores del neoconservadurismo tanto católico como evangélico lo han asociado con prácticas de adoctrinamiento que tienen como finalidad la perversión de los niños y la destrucción de la familia. En consecuencia, la “ideología de género” ha dado forma a diversos procesos de desinformación en redes sociodigitales. En Brasil fue una de las principales banderas de la candidatura de Jair Messias Bolsonaro y definió la segunda vuelta de las elecciones que lo llevaron a la presidencia del país más grande de América Latina, en el que también se cometen más crímenes de odio contra las personas LGBT.

¹ Agradezco el financiamiento del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) de la UNAM para la realización de este capítulo, el cual forma parte del proyecto “Entre el sexularismo y el neoconservadurismo. Las iglesias evangélicas y cristianas en México y Brasil en las disputas por la regulación de la moral sexual contemporánea”, clave IA300719.

La candidatura de Bolsonaro se caracterizó por un discurso moral que resultó atractivo para diversos grupos: para las clases altas y medias que viven las consecuencias del aumento de la violencia —la cual suele asociarse con una decadencia moral—, aunque también para las clases bajas que mejoraron su estilo de vida durante los gobiernos de Luiz Inácio Lula da Silva y Dilma Rouseff del Partido de los Trabajadores (PT), pero que en medio de la agudización de la crisis económica se sintieron defraudados por los casos de corrupción con los que se asoció a este partido, como la operación Lava Jato. La propuesta de Bolsonaro también cautivó a un sector evangélico en crecimiento, tanto en creyentes como en poder político.

En medio del aumento del poder político de los evangélicos en los grupos parlamentarios, empresariales y de la sociedad civil, fue que Bolsonaro, quien es de origen católico, convenientemente se asumió como evangélico. Ello ocurrió con su bautizo en el río Jordan, en Israel, por Everaldo Días Pereira, diputado por el Partido Social Cristiano (PSC) y pastor en Río de Janeiro en la denominación evangélica Asamblea de Dios. Después de este acontecimiento, Bolsonaro empezó a usar en sus discursos en los medios de comunicación y sus redes sociodigitales, la frase que se convirtió en el lema de su campaña: “Brasil por encima de todo. Dios por encima de todos” (Frazão y Rezende, 2018).

Como diputado, Bolsonaro se distinguió por su postura en contra del aborto, el matrimonio entre personas del mismo sexo y la adopción homoparental, temas que, a su vez, representan la agenda que desató la politización evangélica contra la “ideología de género” en América Latina y que durante la pasada contienda electoral en Brasil encontró uno de sus frentes importantes en las noticias falsas o manipuladas y las estrategias de desinformación en redes sociodigitales como Facebook y WhatsApp.

Fue particularmente relevante la desinformación que se generó alrededor de lo que Bolsonaro denominó como “kit gay”, que, en realidad, se trataba del material del programa “Escuela sin homofobia”, compuesto por tres videos que abordaban la homosexualidad, tran-

sexualidad y bisexualidad en los jóvenes y que pretendía lanzarse en 2011 cuando Fernando Haddad del PT —con quien Bolsonaro se disputó la presidencia en la segunda vuelta de las elecciones— era ministro de Educación. Sin embargo, este programa, que incluso recibió un dictamen favorable por parte de la Unesco, no se implementó, ni los videos llegaron a las escuelas, debido a la presión ejercida por los parlamentarios evangélicos en el Congreso Nacional.²

Para comprender la centralidad de internet, las redes sociodigitales como Facebook y WhatsApp en la candidatura de Bolsonaro y en los procesos de desinformación asociados con la “ideología de género”, como sucedió con el “kit gay”, es importante considerar que, de acuerdo con el GlobalWebIndex, Brasil es el segundo país que pasa más tiempo en las redes sociodigitales y el tercero con el mayor tiempo en internet (Sánchez, 2018). Son las mujeres quienes más ingresan a la web (53% en relación con 47% de los hombres) (Silva Reis, 2017: 2). Además, Brasil es el país en el que el mayor porcentaje de personas (62%) admite haber creído que una noticia falsa era real, ello de acuerdo con un estudio de Ipsos en 27 países (Sánchez, 2018).

Como parte de este panorama de usos y prácticas mediadas tecnológicamente por internet, es importante destacar que desde 2018 fueron más comunes las páginas en Facebook de grupos ciudadanos y de la sociedad civil organizada que abiertamente se asumieron como de derecha. En este último caso sobresale el Movimiento Brasil Libre (MBL), que explícitamente se considera como un grupo con esta posición ideológica —que juega desde un lenguaje secular anclado en un discurso sobre la libertad—, por lo que tuvo un papel importante en la contienda electoral.

² El uso de una estrategia moral para polarizar una contienda electoral, tiene un antecedente importante en la elección de 2010, cuando una campaña anónima en las calles e internet daba a conocer que Dilma Rousseff estaba a favor del aborto, que era una “asesina de fetos”, por lo que, ante el peso electoral de los evangélicos neopentecostales en Brasil —de quienes temía perder su apoyo—, escribió una carta en la que se declaró “personalmente contra el aborto” y se comprometió, en caso de ganar la elección, a no alterar la legislación sobre este tema (Brum, 2017).

Además de la presencia de estos grupos, que desempeñaron un papel fundamental en la polarización moral de la sociedad brasileña, también fue de gran importancia un control algorítmico de la información que se ejerció desde Facebook, tanto porque las publicaciones pagadas fueron centrales para la circulación de noticias falsas o manipuladas en esta plataforma, como por el hecho de que el algoritmo de esta red sociodigital muestra contenidos similares a los que marcan la interacción de los usuarios, lo cual impide romper el ciclo de circulación de las fuentes de desinformación. De acuerdo con Beer (2017: 4):

Los algoritmos se modelan inevitablemente según las visiones del mundo social, teniendo en cuenta los resultados influenciados por intereses y agendas comerciales o de otro tipo [...] Además de ser producidos desde un contexto social, los algoritmos se viven con ellos, son una parte integral de ese mundo social; están entrelazados en prácticas y resultados. Y luego, tenemos los procesos recursivos a medida que esos resultados se modelan nuevamente en el diseño del algoritmo [...] Su existencia y diseño son producto de las fuerzas sociales, al igual que sus implementaciones y rediseños (Beer, 2017: 4).

Desde esta perspectiva, el control algorítmico de la información resulta preocupante, sobre todo si consideramos que gran cantidad de los usuarios de internet y redes sociodigitales desconocen su existencia y funcionamiento,³ lo cual dificulta aún más que asuman una perspectiva crítica frente a la información que reciben y hacia las fuentes y actores que la emiten.

Además de Facebook, WhatsApp también tuvo un papel protagónico en la desinformación sobre la “ideología de género”, que jugó un papel importantísimo a favor de Bolsonaro en la contienda electoral, ya que se usó como una estrategia moral para polarizar a la sociedad.

³ A propósito de su estudio, Bucher (2017: 31-32) da ejemplos de ello.

Las noticias falsas o manipuladas alrededor de lo que se denominó como “kit gay”, fueron un código central para una construcción algorítmica contra la “ideología de género”, la cual, además de perjudicar a Fernando Haddad, candidato de izquierda del PT, activó los pánicos morales de diversos sectores conservadores de la sociedad brasileña, quienes definieron su voto a favor de Bolsonaro.

Las infraestructuras son

[...] una mediación tecnológica, formas dinámicas que continuamente producen y transforman relaciones sociotécnicas. Esto es [...] son ensamblajes materiales extendidos que generan efectos y estructuran relaciones sociales, ya sea a través de actividades de ingeniería (es decir planeadas y diseñadas a propósito) o actividades sin diseño (es decir, sin planear y emergentes) (Harvey, Jensen y Morita, 2017).

Por lo tanto, el concepto de infraestructuras permite, en primer lugar, enfatizar la importancia de las dimensiones materiales de la tecnología para estructurar relaciones sociales y, en segundo —en tiempos de la posverdad⁴ a través de internet y las redes sociodigitales—, reconocer la centralidad de la tecnología informática para ejercer un poder algorítmico que tiene como finalidad influir simbólicamente, es decir, en la construcción de sentido, por lo que juega un papel importantísimo en la generación de diversos procesos de desinformación, como los que, en este caso, atraviesan la “ideología de género”.

⁴ La posverdad es un fenómeno que sólo es posible en sistemas formalmente democráticos, en tanto que “en los sistemas formalmente totalitarios la post-verdad no existe en la medida en que la verdad es sólo una, sin alternativas posibles” (Moles Plaza: 2017: 121). En el año 2016 la posverdad fue denominada la palabra del año y el diccionario Oxford la definió como “relativa a o denotando circunstancias en las cuales los hechos objetivos son menos influyentes para moldear la opinión pública que apelar a la emoción y la creencia personal” (McIntyre, 2018: 5). Para McIntyre (2018: 13) “la posverdad equivale a una forma de supremacía ideológica, según la cual sus practicantes intentan obligar a alguien a creer en algo, ya sea que exista una buena evidencia de ello o no. Y ésta es una receta para la dominación política”.

Este proceso, situado en las coordenadas brasileñas, permite emplazar la mirada sobre los fines políticos y religiosos a partir de los cuales se ha empleado el discurso sobre la “ideología de género” en diversas coyunturas latinoamericanas. Por ejemplo, en Colombia, en 2016, cuando gracias a las noticias falsas y la desinformación generada por actores conservadores proliferó la idea de que con los acuerdos de paz se impondría la “ideología de género” y se buscaría homosexualizar a los niños, lo cual terminó por cambiar las intenciones de voto en la población, que eligió dar un no a dichos acuerdos. En el caso de México, en otro espacio (Bárcenas Barajas, 2021) he dado cuenta de cómo la apropiación de un imaginario sobre la ideología de género se produjo por medio de noticias falsas y prácticas de desinformación con fines políticos.

En los siguientes apartados, además de presentar una breve nota metodológica, se analizarán los usos políticos de la desinformación en redes sociodigitales, así como el rol de la sociedad civil organizada para ejercer esta práctica en relación con la “ideología de género”.

NOTA METODOLÓGICA

Para dar cuenta de las infraestructuras algorítmicas de la “ideología de género” y sus procesos de desinformación, primeramente se construyó una genealogía por medio de información periodística sobre las noticias falsas o manipuladas relacionadas con este tema, y el papel de las redes sociodigitales en las elecciones.

En paralelo, a partir del método de la etnografía digital, se llevó a cabo una observación etnográfica no participante en la página en Facebook del Movimiento Brasil Libre (del cual ya se enunció su importancia) del 25 de julio al 31 de octubre del 2018. Este periodo comprende desde que Facebook eliminó páginas y cuentas asociadas con este movimiento por manipular el debate público, hasta unos días posteriores a la segunda vuelta de las elecciones en las que Bolsonaro fue votado como el 38 presidente de Brasil. Después de una fase exploratoria, la observación se realizó a partir de categorías que

fueron determinadas por las propias coyunturas de este movimiento en el marco del proceso electoral, tales como: la libertad de expresión, la censura contra la derecha, el activismo de derecha y las “noticias falsas” de la izquierda.

USOS POLÍTICOS DE LA DESINFORMACIÓN EN REDES SOCIODIGITALES

De acuerdo con un informe de Freedom House, en por lo menos 30 países de 65 analizados —entre ellos Brasil—, los gobiernos emplean “ejércitos de formadores de opinión” para difundir sus ideas, impulsar sus agendas antidemocráticas y rebatir críticas en redes sociodigitales (Salas, 2017). En algunos casos estos ejércitos se conforman por personas reales que actúan a través de perfiles con información falsa creados para estos fines; en otros casos operan a través de cuentas automatizadas, conocidas como *bots*, o por medio de una combinación de ambos.

En Reino Unido, por ejemplo, antes del Brexit, Rusia creó 150 000 cuentas falsas para colocar en el debate mensajes xenófobos, un tema de gran complejidad en ese momento; en promedio cada *bot* recibió cinco *retweets* de cuentas reales (Salas, 2017). En coyunturas políticas de diverso alcance, la finalidad es intervenir en la agenda pública, ya sea a través de personas o *bots*, colocando *hashtags* como tendencias —cambiando así la visibilidad de las conversaciones— y circulando noticias falsas o manipuladas.

Además, por medio del control algorítmico de la información, es posible colocar información propagandística por encima de la que indican las preferencias de los usuarios. Debido a ello, desde el 8 de febrero de 2018, *Folha de Sao Paulo*, uno de los diarios más importantes de Brasil, dejó de publicar actualizaciones en Facebook —sin embargo, mantiene su cuenta en esta red sociodigital—. En sus motivos detallaron que el cambio en el algoritmo de esta plataforma pasó de privilegiar las interacciones personales a “favorecer la creación de bolas de opiniones, convicciones y la propagación de las noticias falsas” (Avenidaño y Betim, 2018).

Beer (2017: 7-8) se interroga sobre el papel de los algoritmos para promover valores y formas de objetividad y sostiene que para formular una respuesta es necesario explorar el poder de los algoritmos en relación con la producción de la verdad, es decir, a la manera de Foucault, situar la producción de la verdad en el centro de la comprensión del funcionamiento del poder. Para Beer (2017: 8), “la búsqueda de la verdad se combina con el diseño algorítmico perfecto”, es decir, “hay una verdad a la que el algoritmo podría adherirse o una verdad que sus acciones podrían producir”.

Esto sería para examinar la forma en que los algoritmos son parte de racionalidades más amplias, programas más amplios de cambio social y desarrollo. Esto significa pensar en la noción de un algoritmo como parte de la dinámica de poder. Por ello, he sugerido, puede pensarse en términos de las dos formas en que funciona el poder algorítmico mediante la producción de verdades, tanto como resultados o salidas de sistemas y como parte del refuerzo discursivo de normas, enfoques y modos de razonamiento particulares (Beer, 2017: 11).

En Brasil el control algorítmico de la información, así como el uso de *bots* y cuentas falsas para influir en el debate político, se puede identificar desde las elecciones de 2014; para ese momento, un controlador de perfiles creados a partir de información falsa ganaba alrededor de 2000 reales por mes (Gagnani, 2017).

Como consecuencia del aumento de la desinformación en internet con fines políticos, para las elecciones de 2018 el Tribunal Superior Electoral (TSE) formó un consejo consultivo para discutir estos temas y se presentaron 20 proyectos de ley en dicha materia; asimismo, al menos 28 partidos políticos se comprometieron a no compartir noticias falsas o manipuladas con fines electorales (Dias y Moro, 2018). Incluso el presidente del TSE en ese momento, el ministro Luiz Fux, amenazó con anular las elecciones de comprobarse el uso de noticias falsas por el candidato ganador.

Con la colaboración de Google, Facebook, así como de la Asociación Brasileña de Radio y Televisión, se creó el Consejo Consultivo sobre Internet y Elecciones; sin embargo, el consejo tuvo pocas reuniones y los representantes de la sociedad civil reclamaron que sólo había dos miembros de su sector (Dias y Moro, 2018). Los medios tradicionales también se unieron a la cruzada para combatir las noticias falsas o manipuladas. El Grupo Estado lanzó el blog *Estado Verifica* el 1 de junio de 2018, que sigue la clasificación del blog *Fast Checker* de *The Washington Post* en una escala de uno a cuatro Pinochos, la cual resulta de gran utilidad para distinguir entre notificaciones falsas y noticias manipuladas.

Un Pinocho es dado para “declaraciones verdaderas”, pero dichas de forma que posibiliten una doble interpretación; pueden contener algunas omisiones o exageraciones más no falsedades. Dos Pinochos son dados a “declaraciones con omisiones significativas o exageradas”; puede existir algún error de hecho, pero no necesariamente intencional. Tres Pinochos son dados a “declaraciones con error de hecho significativo o contradicciones obvias; puede incluir datos oficiales, pero fuera de contexto de forma muy engañosa”. Cuatro Pinochos clasifican las declaraciones como “mentiras”, definidas como “declaraciones que ignoran o contrarían verdades objetivas”. Ya las “declaraciones y afirmaciones totalmente verdaderas” ganan el Trofeo Gepeto (Bandeira, 2018).

Otra iniciativa fue Conexión Comprueba, lanzada en agosto de 2018, la cual reúne a 24 medios de comunicación pertenecientes a los mayores conglomerados mediáticos del país. Esta coalición es parte del Centro Shorenstein de la Escuela Harvard Kennedy. En Brasil estuvo coordinada por la Asociación Brasileña de Periodismo de Investigación, el Instituto de Desarrollo del Periodismo (Projor) y la Asociación Nacional de Periodismo (ANJ), entre otros; contó con el apoyo financiero de Google News y Facebook Journalism Project (Bandeira, 2018).

Sin embargo, a pesar de ello, Bolsonaro, sus hijos y sus aliados políticos violaron el código electoral al circular noticias falsas o manipuladas a través de Facebook o de grupos de WhatsApp. Una de las que tuvo mayor resonancia e incidencia en la decisión de voto fue la relacionada con el denominado “kit gay”, la cual iba acompañada de mensajes en los que se decía que se iba a obligar a las niñas a besar a otras niñas, que Haddad iba a cerrar las iglesias e iba a obligar a las escuelas a enseñar que todos son gays (Fonseca *et al.*, 2018).

Dameres Alves, quien ahora, en el gobierno de Bolsonaro, es la responsable del Ministerio de la Mujer, de la Familia y de los Derechos Humanos, fue la precursora de la idea de que “las escuelas públicas brasileñas se habían vuelto centros de perversión en los gobiernos del PT”, ya que se enseñaba sobre erección y masturbación en bebés dentro de las escuelas; así lo declaró en 2013 cuando impartía sus charlas en las iglesias evangélicas de todo Brasil (Revista Forum, 2018).

Además de estas campañas tendenciosas que se iniciaron con años de anticipación a la elección de 2018, es importante considerar que de acuerdo con la investigación “Retratos de la sociedad brasileña: perspectivas para las elecciones de 2018”, ocho de cada diez brasileños consideraba importante que su candidato creyera en Dios y paradójicamente sólo 29% consideró que era muy importante que el candidato fuera de su misma religión (Fernandes, 2018). Esto permite situar el éxito de la candidatura de Bolsonaro en los grupos evangélicos hegemónicos, pero también en otras denominaciones religiosas.

De acuerdo con un monitoreo del Grupo de Investigación en Políticas Públicas para el Acceso a la Información de la Universidad de Sao Paulo (USP), de las diez publicaciones más compartidas que mencionaban el “kit gay” en Facebook, del 15 de septiembre al 15 de octubre de 2018, la que ocupó el primer lugar se encuentra en el perfil oficial del entonces candidato Jair Bolsonaro —quien reiteradamente se refirió a Haddad como el “padre del ‘kit gay’”—; la publicación es del 10 de octubre y se compartió más de 115000 veces (Fonseca *et al.*, 2018).

La segunda publicación más compartida —35 000 veces— se encuentra en el perfil del diputado federal del PT Enio Verri, quien cuestiona las afirmaciones de Bolsonaro contra el “kit gay” (Fonseca *et al.*, 2018). Sin embargo, la tercera, cuarta y quinta publicaciones más compartidas reafirman la versión de Bolsonaro y fueron hechas en páginas de grupos que lo apoyan como: Brasil con Bolsonaro, Somos Todos Bolsonaro y Movimiento Brasil Libre; en conjunto, estas publicaciones se compartieron 77 000 veces (Fonseca *et al.*, 2018).

En el periodo que comprende la semana anterior al primer turno de las elecciones y la semana posterior a éstas, a través de la herramienta Crowdtangle se supo que de las publicaciones que citaron el “kit gay”, las que produjeron una mayor interacción de los usuarios en Facebook, Twitter e Instagram se hicieron desde las cuentas de Jair Bolsonaro y su hijo Carlos, así como desde las cuentas del pastor evangélico Silas Malafaia (Fonseca *et al.*, 2018). Tan sólo la publicación de este pastor de la denominación Asamblea de Dios e incondicional de Bolsonaro durante su campaña presidencial, tuvo 210 000 visualizaciones y se compartió 7500 veces en las primeras 24 horas (Fonseca *et al.*, 2018).

Además de lo anterior, fue de gran impacto tanto en los medios de comunicación tradicionales como en las redes sociodigitales una entrevista de Bolsonaro con el medio *Jornal Nacional* el 28 de agosto. En esa entrevista Bolsonaro mintió al señalar que el libro *Aparato sexual y compañía. Una guía inusual para niños geniales*⁵ —del cual exhibió algunas páginas ante las cámaras de televisión, en las que se mostraba el aparato reproductor femenino y masculino, para acentuar el pánico moral que pretendía crear entre los ciudadanos— había sido distribuido por el Ministerio de Educación en el periodo en el que Haddad estuvo a cargo, como parte de un material didáctico lanzado para combatir la homofobia, conocido como “kit gay” (Congresso em Foco, 2018b).

⁵ Título original: *Aparelho Sexual e Cia. Um Guia Inusitado Para Crianças Descoladas.*

En consecuencia, el Ministerio de Educación publicó una nota aclaratoria en la que informó que ese libro es de una editora comercial —la cual vendió 1.5 millones de ejemplares en los diez idiomas en los que fue publicado— y que nunca fue distribuido por el Ministerio de Educación ni formó parte del programa Escuela sin Homofobia, por lo que tampoco llegó a las instituciones de educación básica (Congreso em Foco, 2018b).

Esto mismo fue ratificado por el TSE, institución que enfatizó que la difusión de estos señalamientos generó desinformación en el periodo electoral y perjudicó el debate político. Por este motivo, el ministro presidente de dicho tribunal, Carlos Horbach, ordenó el 15 de octubre de 2018 —tan sólo 11 días antes de la segunda vuelta de las elecciones— la suspensión de los enlaces en sitios web y redes sociodigitales con la expresión “kit gay”⁶ (Congreso em Foco, 2018d). A un día de esta decisión, el 16 de octubre, la coalición “El pueblo feliz de nuevo”, de Haddad, consiguió la eliminación de cerca de 100 enlaces originales, los cuales fueron compartidos más de 146 000 veces y acumularon 20 millones de visualizaciones (Congreso em Foco, 2018d).

A pesar de la decisión del TSE y de los esfuerzos por eliminar las fuentes de desinformación relacionadas con el “kit gay”, éstas siguieron circulando. Lo mismo sucedió con otra noticia en la que se aseguraba que Haddad había dicho que los niños pasarían a ser propiedad del Estado al cumplir los cinco años, sobre la cual el TSE ya había señalado que esta declaración nunca existió, por lo que desde el 15 de septiembre de 2018 ordenó la eliminación de los enlaces con estas mentiras (Macedo, 2018).

A los esfuerzos para combatir la desinformación en la contienda electoral, se sumaron agencias de monitoreo como Lupa y los hechos y Hecho o Fake, las cuales desmintieron por lo menos 104 noticias

⁶ En esa misma fecha, el Tribunal Superior Electoral también ordenó el retiro de los videos relacionados con la candidata a la vicepresidencia por el PT, Manuela d'Ávila, sobre hipersexualización de los niños, por contener información falsa.

falsas contra Haddad o contra el PT, mientras que hicieron lo mismo en tan sólo 19 noticias perjudiciales para Bolsonaro y sus aliados (Macedo, 2018). Entre las noticias falsas contra Haddad y el PT destacan las que los vinculan con el agresor de Bolsonaro en el atentado que sufrió el 6 de septiembre de 2018 y las relacionadas con el "kit gay" para niños. A continuación, se presentan algunos encabezados de las noticias falsas que fueron parte de la estrategia moral con la que se polarizó a la sociedad en el marco de una contienda electoral por medio del pánico moral que situó al PT y su candidato a la presidencia como fuente de peligro.

Ilustración de acto sexual en cartilla del Ministerio de Educación (25/9/18)
Biberones eróticos distribuidos en guarderías (28/9/18)
Camiseta "Jesús es travesti" de Manuela D'Ávila (2/10/18)
Libro infantil sobre incesto (4/10/18)
"Somos más populares que Jesús" (5/10/18)
Manuela D'Ávila quiere acabar con feriados cristianos (9/10/18)
Bandera LGBT ondearía junto con la brasileira (9/10/18)
Kit gay para niños (10/10/2018)
Proyecto de ley vuelve la pedofilia legal (13/10/18)
Defensa de sexo entre padres e hijos (15/10/18)
Libro de Haddad con mandamientos de comunismo e incesto (16/10/18)
Kit satánico para niños (18/10/18) (Macedo, 2018).

Ante este escenario de desinformación, Fernando Haddad, candidato del PT, pidió al TSE que también intervinieran en el retiro de mensajes con noticias falsas que circulaban en un grupo privado de WhatsApp. Sin embargo, el tribunal decidió no intervenir, dado que

[...] la comunicación es de naturaleza privada y está restringida a los interlocutores o a un grupo limitado de personas [...] La justicia electoral es incapaz de acompañar todas las conversaciones y manifestaciones externadas en los medios electrónicos, como aplicaciones de mensajes instantáneos [...] Pienso que no es el caso remover todos los contenidos

impugnados, pues no se traducen en ninguna transgresión comunicativa, violadora de reglas electorales u ofensivas a los derechos personálísimos que están garantizados por el ejercicio legítimo de la libertad de expresión (Lopes, 2018).

Aun cuando el TSE reglamentó la propaganda política en Facebook, con lo cual se obligó informar sobre los contenidos pagados por los partidos políticos y los candidatos, WhatsApp quedó sin regulación (Oliveira y Rossi, 2018). La encriptación de los mensajes que circulan a través de esta plataforma, así como los usos que van de lo público a la privado, dificultan establecer medidas para detener la circulación de noticias falsas o manipuladas y sobre los procesos de desinformación que se generan.

De acuerdo con datos del Instituto Datafolha, en Brasil, 81.6% de los votantes utiliza a diario WhatsApp y 73.4% lo hace más de 30 veces al día; además, 66% de los electores brasileños comparte noticias y videos sobre política a través de esa plataforma (Oliveira y Rossi, 2018). Estos datos confirman la centralidad de WhatsApp no sólo para la distribución de noticias falsas y manipuladas por parte de actores políticos que fueron parte de la estrategia moral con la que se polarizó el proceso electoral, sino también para la circulación de esa información entre las redes cercanas de sus usuarios.

En este contexto, los medios de comunicación masiva como la televisión, quedaron en segundo lugar. Esto fue así sobre todo para Jair Bolsonaro, quien se colocó como el candidato con menos tiempo de exposición en las pantallas de televisión. Este dato es relevante si consideramos que, por el contrario, entre las personas con intención de voto a su favor, el uso de WhatsApp fue más alto que en los electores de otros candidatos (81% frente a 59% de los electores de Fernando Haddad, según informes del Instituto Datafolha) (Oliveira y Rossi, 2018).

Durante la campaña electoral, una investigación del diario *Folha de Sao Paulo* reveló que empresarios brasileños habían pagado cantidades millonarias por la distribución de mensajes en masa en contra

del candidato del PT, Fernando Haddad, y a favor de Bolsonaro. Esta operación fue conocida como “caja 2”, haciendo alusión a un segundo financiamiento que es ilegal, ya que es parte de una práctica prohibida por la legislación electoral.

Posterior a las elecciones, el español Luis Novoa, dueño de la compañía Enviawhatsapps, reconoció que empresarios brasileños habían contratado a su agencia para la distribución de mensajes en masa por esta aplicación a favor del entonces candidato Jair Bolsonaro (Rádio Brasil Atual, 2019). Aun cuando los medios de comunicación tuvieron conocimiento de por lo menos 100 grupos públicos de WhatsApp a favor de Bolsonaro en los que se distribuyó este tipo de información, expertos calculan que pudieron existir de 20 000 a 300 000 grupos (Benites, 2018 y Congresso em Foco, 2018a).

En estos grupos se distribuían noticias falsas o manipuladas; videos en los que se desmentía la información negativa sobre Bolsonaro que daban a conocer los medios de comunicación masiva; falsos apoyos de celebridades a la candidatura de Bolsonaro. De acuerdo con un reportaje del diario *El País*, que tuvo acceso a tres de estos grupos públicos, en conjunto publicaban más de 1000 mensajes por día; en todos predominaba un discurso con el que se alentaba al uso de esta plataforma para estar informados y con ello combatir a los grandes medios tendenciosos (Benites, 2018).

Por su parte, WhatsApp envió una notificación extrajudicial a algunas agencias identificadas por hacer el envío de mensajes en masa y utilizar el número de celulares obtenidos por Internet para aumentar el alcance de estos grupos; también eliminó las cuentas asociadas con dichas agencias (Campos Mello, 2018).

Para finalizar, un indicativo más sobre las implicaciones de la desinformación generada por la supuesta existencia del “kit gay”, lo aporta una investigación de IDEIA Big Data/Avaaz, en la que se revela que 83.7% de los electores de Bolsonaro creen que cuando Fernando Haddad (candidato del PT) era ministro de Educación, distribuyó en las escuelas el “kit gay” para niños, mientras que sólo 10% de los electores de Haddad creen esta información (Congresso em Foco, 2018c).

De acuerdo con esta misma pesquisa, en las semanas en las que las noticias falsas o manipuladas tuvieron su mayor nivel de popularidad en las redes, 40% de las personas dijo haber pasado de tener una oposición o dudas sobre votar por Bolsonaro, a decidirse o considerar votar por él (Congresso em Foco, 2018c).

LA SOCIEDAD CIVIL ORGANIZADA COMO ACTOR DE LA DESINFORMACIÓN SOBRE LA “IDEOLOGÍA DE GÉNERO”

Desde noviembre de 2017 —mismo mes en que Judith Butler visitó Brasil—, Kim Kataguiri, uno de los líderes más importantes del Movimiento Brasil Libre, definió la ideología de género como “un cáncer extremadamente perjudicial para los niños, que no tiene ninguna base científica” (Movimiento Brasil Libre, 2017). Durante la contienda electoral de 2018 este movimiento se pronunció abiertamente contra la “ideología de género”, siendo ésta una de las causas por las que invitaba a otras personas sumarse a su movimiento.

El Movimiento Brasil Libre se fundó en 2014 y tiene como principales líderes a los jóvenes Kim Kataguiri, Renan Santos y Fernando Holiday, quienes se denominan sus coordinadores nacionales; cuenta con 3.2 millones de seguidores en su página oficial en Facebook. Acaaparó los reflectores de los medios de comunicación en 2017, cuando jugó un papel importante para que se clausurara la exposición “Museo Queer. Cartografías de la Diferencia en el Arte Brasileño”, en Porto Alegre, pero también fue uno de los principales articuladores de las manifestaciones contra el PT por el proceso de destitución de Dilma Rousseff; para ese momento, una de sus principales banderas era la lucha contra la corrupción.

No obstante, como lo plantea Brum (2017), si el Movimiento Brasil Libre no promovió ninguna manifestación contra un presidente como Michel Temer, acusado de encabezar uno de los gobiernos más corruptos de la historia de Brasil, queda claro que la corrupción nunca fue su objetivo.

Por el contrario, son ellos quienes se han visto envueltos en escándalos de corrupción, revelados gracias a investigaciones periodísticas. En relación con su estatus organizacional y financiero, se dio a conocer que los recursos que recibe por medio de donaciones, ventas de productos y afiliaciones, son destinados a la “asociación privada” Movimiento Renovación Liberal (MRL), que es una organización de la sociedad civil de interés público (OSCIP), registrada a nombre de Renan Santos —uno de los líderes principales—, dos de sus hermanos y una persona más (Rossi y Betim, 2017).

Sin embargo, la familia Santos se encuentra en la mira de las autoridades encargadas de impartir justicia por 125 procesos relacionados con negocios que tuvieron antes de la creación del Movimiento Renovación Liberal, la mayoría relacionados con pagos no realizados, débitos fiscales y fraudes, que para 2017, en conjunto, acumulaban una orden de cobro por 20 millones de reales (Rossi y Betim, 2017).

Además de que los coordinadores nacionales no fueron electos a través de algún proceso participativo y democrático, no podrán ser sustituidos y sus afiliados tampoco podrán decidir sobre los fines del dinero que acumula el movimiento, ni saber a cuánto ascienden sus cuentas (Rossi y Betim, 2017). Sin embargo, esto parecería no importarles mucho internamente, ya que continúan sumando seguidores, entre ellos algunas figuras de la política brasileña, del ámbito académico y empresarios.

A pesar de ello, el 25 de julio recibieron un golpe importante, ya que Facebook desactivó una red de 196 páginas⁷ y 87 perfiles personales asociados al Movimiento Brasil Libre —que en conjunto sumaban medio millón de seguidores—, por considerar que a través de dichos perfiles y páginas manipulaban el debate público, colocando información de forma velada o poco transparente, contrario a lo que se espera en una democracia, lo cual, además, es particularmente

⁷ La lista de las páginas eliminadas por Facebook y asociadas al Movimiento Brasil Libre se pueden consultar en *O Reacionário* (2018).

grave si consideramos el panorama electoral por el que atravesaba el país en ese momento.

En un comunicado, el Movimiento Brasil Libre señaló ser víctima de persecución ideológica por parte de Facebook:

Ya hace mucho que Facebook ha sido objetivo de atención internacional, por causa de sesgos políticos e ideológicos de la empresa, manifestado al perseguir, cohibir, manipular datos e inventar acusaciones extravagantes contra grupos, instituciones y líderes de derecha alrededor del mundo (Bramatti, Monnerat y Sartori, 2018).

En otro comunicado, publicado en su página oficial en Facebook, señalaron que las páginas y perfiles eliminados ejercían un papel importante para denunciar las noticias falsas de los grandes medios brasileños, lo cual, como ya se señaló anteriormente, es parte de la misma narrativa que se identificó en los grupos en WhatsApp a favor de Bolsonaro y en los que circularon noticias falsas o manipuladas en contra del PT y de Haddad.

También enfatizaron la centralidad de la libertad de expresión y la democracia para su movimiento, pero esto es parte de una estrategia en la que el uso de un lenguaje secular, amparado en derechos y libertades, les permite legitimar su presencia como un movimiento neoconservador en diferentes espacios, como el espacio público, los espacios parlamentarios y, por supuesto, las redes sociodigitales. Concretamente señalaron:

Al contrario de Facebook, la libertad de expresión y la democracia son pilares del Movimiento Brasil Libre, utilizaremos todos los recursos mediáticos, legales, políticos que la democracia nos ofrece para recuperar las páginas canceladas y revertir la persecución sufrida, con consecuencias ejemplares para esta empresa (Movimiento Brasil Libre, comunicado en Facebook, 25 de julio de 2018).

Este comunicado tuvo 10 000 reacciones y fue compartido 4400 veces. En los comentarios, los seguidores expresaron puntos de vista en los que calificaron la decisión de Facebook como desagradable e incongruente; otros consideraron que por estar en desacuerdo con las acciones de esta red sociodigital estaban pensando en dejar de usarla, con lo cual, al mismo tiempo, pretendían realizar un boicot contra la empresa. Además, a propósito de ésta y otras publicaciones del Movimiento Brasil Libre en las que se calificó la acción de Facebook como un acto de censura, sus seguidores expresaron su enojo e inconformidad con lo que definen como “un golpe para la derecha” de parte de estas empresas de comunicación, mientras que, desde su perspectiva, la izquierda queda intacta.

Ese mismo día, en otra publicación en su página oficial en Facebook, aseveraron que quienes ganan con la “censura” a esta red sociodigital son quienes quieren ver a Lula suelto; quienes quieren acabar con *Lava Jato*; quienes dicen que no existe adoctrinamiento; quienes quieren acabar con el sustento de los empresarios; quienes quieren el silencio de los adversarios; quienes quieren que la izquierda vuelva al poder. Con estas afirmaciones, que fueron reiterativas en otras de sus publicaciones, prácticamente delinearon su agenda como un movimiento de derecha y su oposición a la izquierda que encarna el PT y a su entonces candidato a la presidencia, Fernando Haddad.

Sin embargo, para ese momento, los usuarios que disienten de su movimiento y los acusan por usar noticias falsas, se hicieron mucho más visibles para mostrar su acuerdo con la decisión de Facebook, relacionada con la erradicación de las noticias y los perfiles falsos. A pesar de ello, el Movimiento Brasil Libre mantuvo su discurso en el que acusaba a la red sociodigital de censura y a la izquierda de ser autoritaria, incluso por medio de la victimización, recurso que emplearon en una frase que colocaron en una publicación en su página oficial: “Ayude a MBL en la lucha contra la censura y el autoritarismo. Nosotros sólo lo tenemos a usted. ¡Contribuya!”.

Un día después, el 26 de julio, el Movimiento Brasil Libre encabezó una manifestación afuera de las oficinas de Facebook, en Sao

Paulo, contra la “censura”. Este acto de protesta fue liderado por Kim Kataguirí, uno de sus coordinadores nacionales, quien estuvo acompañado por algunas decenas de personas que gritaron varias veces la consigna “No, no, la censura no”. En su defensa enfatizaron que todos tienen derecho a la libertad de expresión y que ser de derecha no es un crimen.

Otras acciones que llevaron a cabo contra lo que en reiteradas ocasiones calificaron como “un acto de censura” por parte de Facebook, fueron sus acercamientos con el Supremo Tribunal Federal, para que esta empresa no pudiera excluir páginas y perfiles sin reglas claras. Asimismo, diputados evangélicos como Sóstenes Cavalcante y Hidekazu Takayama —este último coordinador de la bancada evangélica en el Congreso Nacional— expresaron su apoyo al Movimiento Brasil Libre.

En días posteriores, el Movimiento Brasil Libre siguió manifestándose contra la eliminación de páginas asociadas a movimientos de derecha y defendiendo esta afiliación ideológica, ya que, desde su perspectiva, incluso hay un conjunto de libertades y derechos que pueden jugar a su favor para legitimar su identidad y sus acciones.

A propósito de la eliminación de la página South America Memes (SAM), con casi cuatro millones de seguidores, expresaron: “la página es una víctima más de una serie que ya afectó a creadores de contenidos liberales⁸, conservadores y críticos de lo políticamente correcto [...] tiempos sombríos se avecinan”. Esta última frase tuvo gran resonancia entre sus seguidores, quienes en reiteradas ocasiones afirmaron lo mismo: “tiempos sombríos se avecinan para la derecha”, generando al mismo tiempo un estado de alerta para mantenerse en una posición con la que pudieran aventajar su batalla contra la izquierda brasileña.

⁸ En movimientos neoconservadores, lo liberal hace alusión a una posición a favor del libre mercado.

El 24 de agosto, el Movimiento Brasil Libre informó a sus seguidores en Facebook que ante la “censura” habían tomado la decisión de abrir un perfil en la red sociodigital *gab.ai*: “En cuanto Facebook, Twitter y hasta YouTube tomaron acciones sospechosas contra cuentas de conservadores y liberales, algunas personas de la propia derecha están migrando para *gab.ai*, una red social que promete total libertad de expresión”.

Sin embargo, en esa plataforma —que muestra un diseño parecido al de Twitter— sólo tienen 7000 seguidores y sus posts, por lo general, no producen interacciones. Mientras que en Facebook cuentan con 3.2 millones de “me gusta” y 3.4 millones de “seguidores” que les garantizan miles de interacciones a sus publicaciones. Este hecho lleva a considerar el poder que se ejerce desde algunas infraestructuras tecnológicas y las plataformas que las sostienen.

Ante este panorama, durante la contienda electoral, Facebook continuó siendo uno de sus principales vehículos de comunicación e información, por lo que en sus publicaciones intentaron convencer a sus seguidores de que quien pagaba por el uso de perfiles falsos y generaba noticias falsas era la izquierda. En general, los hechos, los encabezados noticiosos, que en la mayoría de los casos provienen de su propia agencia de noticias, se magnificaron con la finalidad de parecer más convincentes.

La polarización que generaron con este tipo de acciones se hizo visible en una publicación en Facebook del 6 de septiembre, en la que dieron a conocer el atentado que sufrió Bolsonaro. Las reacciones de sus seguidores mostraron acusaciones en las que culpaban a la izquierda —concretamente al PT y a Dilma Rousseff— de este hecho. Desde su perspectiva, sólo eliminando a Bolsonaro podrían ganar las elecciones. Esta misma afirmación fue repetida por uno de los reporteros de su agencia de noticias, quien estaba cubriendo los acontecimientos relacionados con este hecho, lo cual deja ver de qué manera contribuyen a la producción de un régimen de “verdad” desde su posición política y desde sus medios de comunicación.

Ese mismo día, el Movimiento Brasil Libre, publicó el siguiente comunicado en su página en Facebook:

Es con mucho pesar que el Movimiento Brasil Libre observa la escalada de violencia perpetrada por gente enemiga de la democracia. El atentado contra Jair Bolsonaro representa más que el ataque a la vida de una persona inocente; es también una acción que no puede ser desvinculada del incentivo al uso de la vida por parte de nuestra izquierda [...] En cuanto a Brasil, si no tratamos con seriedad la violencia política propuesta por la izquierda —que tiene nombre, color y dirección— no seremos capaces de dar fin al terrible momento político del país (Movimiento Brasil Libre, comunicado en Facebook, 6 de septiembre de 2018).

El atentado contra Bolsonaro también les representó una nueva oportunidad para polemizar sobre la “censura” de Facebook contra la derecha. Después de su comunicado, compartieron el fragmento de una nota de Eric Balbinus, reportero de la agencia de noticias del Movimiento Brasil Libre, en la que señaló: “la prensa, el Facebook, el Twitter, los movimientos y partidos de extrema izquierda [...] todos siempre actuarán de forma coordinada para justificar cualquier agresión contra la derecha. Son ellos los mentores intelectuales del atentado contra Jair Messias Bolsonaro”.

El “kit gay” también les representó una gran oportunidad para politizarse contra la izquierda y a favor de Bolsonaro. Por ejemplo, en una publicación en su página en Facebook del 11 de octubre, señalaron: “Fernando Haddad, el candidato del PT, JURA que la historia del Kit Gay es una NOTICIA FALSA. Desenterramos un video de 2011 de la propia Dilma Rousseff criticando el Kit porque hacía propaganda de la opción sexual”.

El video que acompañaba esta publicación, efectivamente, es de 2011, pero sólo se compartió un fragmento descontextualizado en el que manifiesta su oposición a la propaganda de opción sexual y, por supuesto, ni siquiera se mencionó que, según sus propias palabras, para ese momento no había visto los videos del programa “Escuela

Sin Homofobia", por lo que su declaración se basaba únicamente en lo que había escuchado en algunas fuentes informativas. Dilma declaró lo siguiente en una entrevista con varios medios:

El gobierno defiende la educación y también la lucha contra prácticas homofóbicas. Sin embargo, no se le va a permitir a ningún órgano de gobierno hacer propaganda de opciones sexuales. De ninguna forma, nosotros no podemos intervenir en la vida privada de las personas. Ahora el gobierno puede, sí, hacer una educación. Es necesario respetar diferencias y que usted no pueda ejercer prácticas violentas contra aquellos que son diferentes de usted. Yo no concuerdo con el kit, porque no encuentro que haga una defensa de prácticas no homofóbicas. Yo no he visto los videos completos, vi un pedazo en la televisión pasado por ustedes y yo no concuerdo con eso. Ahora ésta es una cuestión que el gobierno va a revisar, no habrá autorización para ese tipo de políticas, de defensa de a, b, c, o d. Ahora, nosotros luchamos contra la homofobia (Dilma Rousseff en Planalto, 2011).

Este es un claro ejemplo de la manipulación de noticias hecha por el Movimiento Brasil Libre, con la que recurren a hechos descontextualizados y/o falsos para posicionarse sobre algún acontecimiento. En los comentarios a esta publicación los seguidores del movimiento felicitan a Dilma, califican su acción como buena, correcta y, en forma despectiva, enfatizan que es la única cosa que hizo bien.

Aun cuando días más tarde el Tribunal Superior Electoral afirmó que el "kit gay" nunca existió y ordenó eliminar todas las publicaciones relacionadas con ello por ser una noticia falsa, el Movimiento Brasil Libre compartió una nota de su propia agencia de noticias con el siguiente encabezado: "Tribunal Superior Electoral no quiere que Bolsonaro hable sobre el 'Kit Gay' en las escuelas". De esta manera ocultaron la decisión del tribunal y manipularon la información en su favor; además, al final de la nota le dan la razón a Bolsonaro al señalar que "parece que las instituciones públicas están cada vez menos preocupadas por la población".

Después de las elecciones, el Movimiento Brasil Libre dejó de lado los discursos sobre la “ideología de género” y el “kit gay”, por medio de los cuales se posicionaron como defensores de una moral heteronormativa. Ahora están enfocados en apoyar la reforma de la previsión (Reforma da Previdência), con lo cual queda claro que son un movimiento que se activa y amolda sus discursos en determinadas coyunturas políticas en función de sus intereses y los de sus aliados.

COMENTARIOS FINALES

Un elemento común en el retrato contemporáneo de América Latina es la politización evangélica contra lo que se ha denominado como “ideología de género”, para lo cual Brasil representa un caso paradigmático. En este capítulo se mostró de qué manera la “ideología de género” se usó como una estrategia moral a partir de la cual se polarizó a la sociedad en medio de una contienda electoral, lo cual también constituye un fenómeno común que se emplazó en las coordenadas de los seis países latinoamericanos que eligieron presidente en el año 2018.

Sin embargo, a través de la noción de infraestructuras algorítmicas, aquí se enfatizaron las dimensiones materiales extendidas de la tecnología informática desde las cuales se ejerce el poder para influir simbólicamente en la construcción de sentido. Este es un tema por explorar con mayor detalle en el resto de los contextos latinoamericanos, ya que tanto internet como las redes sociodigitales han jugado un papel importante en la generación de diversos procesos de desinformación relacionados con la “ideología de género”.

La necesidad de estos abordajes es de gran relevancia si consideramos que a través de dichas infraestructuras algorítmicas se producen procesos de desinformación que, amparados en noticias falsas o manipuladas, construyen regímenes de “verdad” que tienen consecuencias como la elección de un presidente que encarna un discurso neofascista y que juega a favor de diversos actores evangé-

licos —religiosos, parlamentarios y de la sociedad civil— que intentan colocar su visión del mundo como la única legítima.

BIBLIOGRAFÍA

- Avendaño, Tom, y Felipe Betim (2018). “‘Fake News’: a guerra informativa que já contamina as eleições no Brasil” [en línea]. *El País*, 11 de febrero, última edición. Disponible en: <https://brasil.elpais.com/brasil/2018/02/09/politica/1518209427_170599.html> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Bandeira, Olivia (2018). “Grande mídia usa combate às fake news para tentar recuperar credibilidade” [en línea]. *Congressoemfoco*, 31 de agosto, última edición. Disponible en: <<https://congressoemfoco.uol.com.br/eleicoes/grande-midia-usa-combate-as-fake-news-para-tentar-recuperar-credibilidade/>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Bárceñas Barajas, Karina (2021). “La violencia simbólica en el discurso sobre la ‘ideología de género’: una perspectiva desde la dominación simbólica a través del pánico moral y la posverdad”. *Intersticios Sociales* 21: 125-150.
- Beer, David (2017). “The social power of algorithms”. *Information, Communication & Society* 20, 1: 1-13.
- Benites, Afonso (2018). “A máquina de ‘fake news’ nos grupos a favor de Bolsonaro no WhatsApp” [en línea]. *El País*, 8 de noviembre, última edición. Disponible en: <https://brasil.elpais.com/brasil/2018/09/26/politica/1537997311_859341.html> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Bramatti, Daniel; Alessandra Monnerat, y Caio Sartori (2018). “Facebook retira do ar rede de contas ligadas ao MBL antes das eleições 2018” [en línea]. *Estadão*, 25 de julio, última edición. Disponible en: <<https://politica.estadao.com.br/noticias/eleicoes,facebook-r-etira-do-ar-rede-de-contas-ligadas-ao-mbl-antes-das-eleicoes-2018,70002414717>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Brum, Eliane (2017). “Gays e crianças como moeda eleitoral” [en línea]. *El País*, 18 de septiembre, última edición. Disponible en: <https://brasil.elpais.com/brasil/2017/09/18/opinion/1505755907_773105.html?%3Fid_externo_rsoc=TW_BR_CM> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Bucher, Taina (2017). “The algorithmic imaginary: exploring the ordinary affects of Facebook algorithms”. *Information, Communication & Society* 20, 1 (2017): 30-44.

- Campos Mello, Patrícia (2018). "WhatsApp notifica agências que disparam mensagens anti-PT" [en línea]. *Folha de S. Paulo*, 19 de octubre, última edición. Disponible en: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/10/whatsapp-notifica-agencias-que-disparam-mensagens-anti-pt.shtml>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Congresso em Foco (2018a). "Em prática ilegal, empresas bancam campanha contra o PT pelo WhatsApp, diz Folha" [en línea]. *Congresso em Foco*, 18 de octubre, última edición. Disponible en: <<https://congressoemfoco.uol.com.br/eleicoes/em-pratica-ilegal-empresas-bancam-campanha-contra-o-pt-pelo-whatsapp-diz-folha/>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Congresso em Foco (2018b). "Movimento LGBTI acusa Bolsonaro de mentir no JN e pede direito de resposta" [en línea]. *Congresso em Foco*, 29 de agosto, última edición. Disponible en: <<https://congressoemfoco.uol.com.br/eleicoes/movimento-lgbti-acusa-bolsonaro-de-mentir-no-jn-e-pede-direito-de-resposta/>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Congresso em Foco (2018c). "Pesquisa mostra que 84% dos eleitores de Bolsonaro acreditam no kit gay" [en línea]. *Congresso em Foco*, 1 de noviembre, última edición. Disponible en: <<https://congressoemfoco.uol.com.br/eleicoes/pesquisa-mostra-que-84-dos-eleitores-de-bolsonaro-acreditam-no-kit-gay/>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Congresso em Foco (2018d). "TSE diz que "kit gay" não existiu e proíbe Bolsonaro de disseminar notícia falsa" [en línea]. *Congresso em Foco*, 16 de octubre, última edición. Disponible en: <<https://congressoemfoco.uol.com.br/eleicoes/tse-diz-que-kit-gay-nao-existiu-e-proibe-bolsonaro-de-disseminar-noticia-falsa/>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Dias, Tatiana, y Rafael Moro Martins (2018). "O compromisso do TSE contra fake news é a maior fake news dessa eleição" [en línea]. *The Intercept Brasil*, 5 de octubre, última edición. Disponible en: <<https://theintercept.com/2018/10/05/fake-news-tse/>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Fernandes, Marcella (2018). "Candidato acreditar em Deus é importante para 8 em cada 10 dos brasileiros, aponta pesquisa CNI/Ibope" [en línea]. *HuffPost*, 13 de marzo, última edición. Disponible en: <https://www.huffpostbrasil.com/2018/03/13/candidato-acreditar-em-deus-e-importante-para-8-em-cada-10-dos-brasileiros-aponta-pesquisa-cni-ibope_a_23384337/> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Frazão, Felipe, y Constança Rezende (2018). "Pré-campanha de Bolsonaro intensifica aproximação com evangélicos" [en línea]. *UOL Notícias*, 29 de abril, última edición. Disponible en: <<https://noticias.uol.com.br/politica/eleicoes/2018/noticias/agencia-estado/2018/04/29/pre-campanha-de-bolsonaro-intensifica-aproximacao-com-evangelicos.htm>> [Consulta: 21 de junio de 2019].

- Fonseca, Bruno; Alexandre Policarpo; Eliziane Lara, y Gabriella Hauber (2018). "A eleição do 'kit gay'" [en línea]. *EXAME*, 17 de octubre, última edición. Disponible en: <<https://exame.abril.com.br/brasil/a-eleicao-do-kit-gay/>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Gragnani, Juliana (2017). "Exclusivo: investigação revela exército de perfis falsos usados para influenciar eleições no Brasil" [en línea]. *News Brasil*, 8 de diciembre, última publicación. Disponible en: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-42172146>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Harvey, Penelope; Casper Bruun Jensen, y Atsuro Morita (2017). "Infrastructural complications". En *Infrastructures and Social Complexity: A Companion*, coordinado por Penelope Harvey; Casper Bruun Jensen, y Atsuro Morita, 1-22. Nueva York: Taylor & Francis.
- Lopes, Nathan (2018). "TSE nega pedido de Haddad para apagar 'fake news' de grupo de Whatsapp" [en línea]. *UOL notícias*, 13 de octubre, última edición. Disponible en: <<https://noticias.uol.com.br/politica/eleicoes/2018/noticias/2018/10/13/tse-nega-pedido-de-haddad-para-apagar-mensagens-em-grupo-no-whatsapp.htm>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Macedo, Isabella (2018). "Das 123 fake news encontradas por agências de checagem, 104 beneficiaram Bolsonaro" [en línea]. *Congresso em Foco*, 26 de octubre, última edición. Disponible en: <<https://congressoemfoco.uol.com.br/eleicoes/das-123-fake-news-encontradas-por-agencias-de-checagem-104-beneficiaram-bolsonaro/>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- McIntyre, Lee (2018). *Post-truth*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Moles Plaza, Ramon-Jordi (2017). "Doblepensar lo negroblanco: propuesta metodológica para el análisis de la postverdad" [en línea]. *Tiempo Devorado: Revista de Historia Actual* 4, 1 (abril): 116-145.
- Movimiento Brasil Libre (2017). "A ideologia de gênero é um câncer para as crianças". *MBL* 22 de noviembre. [En línea]. Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=CD8hh85C9AI>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Oliveira, Joana, y Marina Rossi (2018). "WhatsApp, el elemento distorsionador de la campaña en Brasil" [en línea]. *El País*, 7 de octubre, última edición. Disponible en: <https://elpais.com/internacional/2018/10/07/america/1538877922_089599.html> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- O Reacionário (2018). "Facebook divulga lista de páginas deletadas e confirma censura: entre os banidos há até uma editora e um escritório de advocacia". *O Reacionário*, 6 de agosto, última edición. Disponible en: <[http://www.oreacionario.blog.br/2018/08/facebook-divulga-lista-de-paginas.html?fbclid=IwAR1b6SICv1rBEyDVW0EP-ETHdf-E_Wuo-5MA hFYkNBmJ9130V_PTWR73jbM](http://www.oreacionario.blog.br/2018/08/facebook-divulga-lista-de-paginas.html?fbclid=IwAR1b6SICv1rBEyDVW0EP-ETHdf-E_Wuo-5mA hFYkNBmJ9130V_PTWR73jbM)> [Consulta: 21 de junio de 2019].

- Planalto (2011). "Em entrevista, presidenta Dilma diz que governo é contra homofobia" [en línea]. *YouTube*, 26 de mayo de 2011. Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=8Ace3eM-fnI>> [Consulta: 14 de febrero de 2021].
- Rádio Brasil Atual (2019). "Empresas brasileiras contrataram, na Espanha, disparos em massa pró-Bolsonaro no Whatsapp" [en línea]. *Rede Brasil Atual*, 18 de junio, última edición. Disponible en: <<https://www.redebrasilatual.com.br/politica/2019/06/empresas-brasileiras-contrataram-empresa-espanhola-para-disparos-em-massa-pro-bolsonaro-no-whatsapp/>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Revista Forum (2018). "Pastora cotada para o ministério de Bolsonaro é a mãe da farsa do kit gay" [en línea]. *Revista Forum*, 2 de diciembre, última edición. Disponible en: <<https://revistaforum.com.br/brasil/pastora-cotada-para-o-ministerio-de-bolsonaro-e-a-mae-da-farsa-do-kit-gay/>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Rossi, Marina, y Felipe Betim (2017). "Renovação Liberal: a associação familiar para onde vai o dinheiro do MBL" [en línea]. *El País*, 29 de septiembre, última edición. Disponible en: <https://brasil.elpais.com/brasil/2017/09/26/politica/1506462642_201383.html> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Salas, Javier (2017). "Robôs e 'trolls', as armas que Governos usam para envenenar a política nas redes" [en línea]. *El País*, 24 de noviembre, última edición. Disponible en: <https://brasil.elpais.com/brasil/2017/11/22/tecnologia/1511352685_648584.html> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Sánchez, Felipe (2018). "La movilización de las mujeres contra Bolsonaro en Brasil también se libra en Internet" [en línea]. *El País*, 5 de octubre, última edición. Disponible en: <https://elpais.com/internacional/2018/10/04/actualidad/1538669047_046296.html> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Silva Reis, Josemira (2017). "Feminismo por hashtags: as potencialidades e riscos tecidos pela rede". Seminario Internacional Fazendo Gênero 11 y 13, Women's Worlds Congress, Florianópolis, Brasil, 30 de julio a 4 de agosto. Disponible en: <http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1503731675_ARQUIVO_josemirareis_fazendogenerov2.pdf> [Consulta: 21 de junio de 2019].

“Todos somos iguales ante Dios”: reflexiones y experiencias en torno a la diversidad sexual en jóvenes católicos

Evelyn Aldaz y Sandra Fosado

INTRODUCCIÓN

Para contrarrestar la influencia del conservadurismo católico que se opone a la igualdad de género y los derechos LGBTI en ascenso en las últimas dos décadas, Católicas por el Derecho a Decidir¹ (CDD) creó *Catolicadas*, una serie animada sobre sexualidad, género y religión que se difunde por redes sociales desde 2012 y cuya audiencia principal son jóvenes de 13 a 24 años.

Catolicadas tiene el propósito de promover la reflexión y el debate social sobre los dilemas éticos que enfrentan las personas católicas en diversas decisiones de su vida cotidiana, especialmente los jóvenes, desde una perspectiva católica, un enfoque feminista, de derechos humanos y de ética laica. Por medio de *Catolicadas*, Católicas por el Derecho a Decidir busca transmitir mensajes esperanzadores que

¹ Católicas por el Derecho a Decidir es una organización sin fines de lucro fundada en 1994, integrada por personas católicas, que defiende los derechos humanos de mujeres y jóvenes, en especial sus derechos sexuales y reproductivos, incluyendo el acceso al aborto seguro y legal y su derecho a vivir una vida sin violencia, desde una perspectiva ética, católica y feminista, en el marco del Estado laico.

muestren que es posible otra sociedad y otra Iglesia donde las personas no sean discriminadas por su género, orientación sexual, situación conyugal, origen social o étnico y donde la convivencia se guíe por valores y principios como el respeto, el aprecio por la diversidad, la igualdad, la solidaridad, la libertad, el bien común y la justicia en distintos ámbitos de la vida.

La serie se difunde en redes sociales desde 2012. Hasta el 31 de diciembre de 2018 sus 107 episodios tenían 4 631 698 reproducciones completas en el canal de YouTube de Católicas por el Derecho a Decidir, y su página de Facebook contaba con 318 601 seguidores.

A lo largo de nueve temporadas, *Catolicadas* ha producido 15 episodios que cuestionan el modelo heteronormativo del género y la sexualidad que promueve el conservadurismo católico, las formas de intolerancia y de exclusión hacia las personas LGBTI y los efectos de esta moral en las vivencias de la fe de lesbianas y homosexuales católicos. En ellos también se cuestiona la intromisión de ideas religiosas en políticas públicas y se defiende el Estado laico. Estos videos han tenido 674 382 visualizaciones completas en el canal de YouTube de Católicas por el Derecho a Decidir.

Este artículo explora los efectos de la serie animada *Catolicadas* en las reflexiones y las experiencias personales en torno a la diversidad sexual en jóvenes católicos mexicanos seguidores de la serie, por medio del análisis cuantitativo y cualitativo de material producido durante la evaluación de la misma y la interacción con las y los seguidores en redes sociales.

Los resultados cualitativos se agruparon en tres categorías temáticas: resignificación de la orientación sexual desde la dimensión de creyentes; la relativización del discurso conservador de la Iglesia sobre la homosexualidad, y una Iglesia plural e incluyente. El análisis da cuenta de que los contenidos que difunde *Catolicadas* sobre la diversidad sexual ofrecen a su audiencia un soporte discursivo para llevar a cabo una reflexión sobre su identidad como fieles y el lugar que ocupa en ella su identidad sexual.

En directa confrontación con construcciones de la moral católica hegemónica, celebran que la serie ofrezca significados alternativos sobre la sexualidad y la orientación sexual, que tienen un efecto de desculpabilización en sus seguidores jóvenes católicos homosexuales, lesbianas y bisexuales. Ellos y ellas agradecen a *Catolicadas* el ejercicio de un diálogo en el cual se reconcilian con su propia espiritualidad, al incluir en sus aspiraciones valores como la igualdad, la libertad, el respeto, la diversidad y la justicia.

La serie ha motivado que sus seguidoras y seguidores expresen expectativas de cambio en la Iglesia para convertirla en un espacio más incluyente y plural que no discrimine a las personas por su orientación sexual, ni por la relación de pareja o el tipo de familia que eligen tener. El interés por *Catolicadas* da cuenta de que las audiencias jóvenes han encontrado en la serie una forma de actualizar sus creencias, una manera de resignificar su fe y el lugar que ocupa la orientación sexual en ella.

ANTECEDENTES. LA DISPUTA POLÍTICA SOBRE LOS DERECHOS LGBTI EN MÉXICO

Los avances en el reconocimiento de los derechos sexuales y derechos reproductivos (DSDR), así como los derechos vinculados a la orientación sexual y las identidades de género, detonaron el inicio de una disputa política entre el conservadurismo religioso y los movimientos feministas y LGBTI. Durante la Conferencia sobre Población y Desarrollo de 1994 en El Cairo y la Conferencia Mundial de Mujeres de 1995 en Beijing, el Vaticano, junto con líderes de otras religiones y actores conservadores, se revelaron como actores políticos para tratar de conservar ideas sobre el género, la sexualidad y la reproducción basadas en principios religiosos (Kissling, 1999).

Desde la década de los noventa el conservadurismo religioso ha buscado combatir los DSDR y los derechos de la comunidad LGBTI en todo el mundo, instrumentando diversas estrategias, discursos y actores. El término conservadurismo religioso resalta dos aspectos

importantes que caracterizan a los actores que se oponen a los DSDR y los derechos LGBTI:

En primer lugar, más allá de las diversas formas en que las religiones sostienen el patriarcado y la heteronormatividad, el concepto de conservadurismo religioso nos permite resaltar el uso político de la religión para limitar el avance de los derechos defendidos por los movimientos LGBTI y feministas. Segundo, este impacto político de las religiones apunta a preservar un orden sexual que se considera amenazado por las influencias locales y transnacionales de estos dos movimientos (Global Philanthropy Project, 2018: 5).

El derecho de las personas a reafirmar su orientación sexual es visto por los conservadurismos religiosos como

[...] un intento de usurpar el poder creador de Dios y de desafiar los límites divinamente impuestos a la agencia humana [...] La igualdad y la diversidad de género son vistas como “una construcción social” históricamente contingente que se impone a la distinción natural divinamente obligatoria entre los sexos (Butler, 2019).

En México, la jerarquía católica ha sido un actor central en la oposición a los derechos de la comunidad LGBTI, como se ilustra en las disputas políticas registradas durante los primeros tres lustros del siglo XXI. En el año 2001 se inició una disputa política cuando la Red Ciudadana por las Sociedades de Convivencia, conformada por más de 630 organizaciones civiles de todo el país, presentó una iniciativa para dar reconocimiento legal a las uniones entre parejas del mismo sexo. Este hecho suscitó un intenso debate público donde la jerarquía de la Iglesia católica jugó un papel central.

En el marco de estos debates, en 2003 el Papa Juan Pablo II aprobó la publicación del documento “Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales”. El texto tenía el propósito de proveer a los obispos

argumentos para proteger y promover la dignidad del matrimonio, y exhortar a los “políticos católicos a expresar clara y públicamente su desacuerdo y votar en contra de la legalización de las uniones homosexuales” (Ratzinger y Amato, 2003).

En respuesta, los obispos mexicanos se dedicaron a hacer pronunciamientos públicos ofensivos que promovían la discriminación hacia las personas LGBTI; instrumentaron una estrategia de incidencia en el ámbito político para frenar este tipo de leyes, e hicieron llamados a la feligresía para que no votaran por candidatos que apoyaban el reconocimiento legal a los matrimonios entre parejas del mismo sexo, sin importar que vulneraban al Estado laico mexicano.

Un año más tarde, el Vaticano publicó la “Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y el mundo”, en la cual se afirma que el género ha inspirado “ideologías que promueven el cuestionamiento de la familia [...] compuesta de padre y madre, la equiparación de la homosexualidad a la heterosexualidad y un modelo nuevo de sexualidad polimorfa” (Ratzinger, 2004).

Tras la aprobación de la Ley de Sociedades de Convivencia en la Ciudad de México en el año 2006, la jerarquía de la Iglesia católica modificó su estrategia y empezó a tejer una alianza con otros grupos de la sociedad civil. Los obispos de Guerrero, junto con el Consejo Interreligioso de ese estado, hicieron llamados a la movilización para oponerse a dicha ley. Y la Red ProYucatán, integrada por grupos conservadores ligados a la Iglesia católica, presentó una iniciativa de ley para impedir el matrimonio entre personas del mismo sexo, la cual fue aprobada por el Congreso de Yucatán en el año 2009 (Boffil, 2009).

En diciembre de ese mismo año, la Asamblea Legislativa del Distrito Federal (ALDF) aprobó la reforma al código que permite el matrimonio entre parejas del mismo sexo y su derecho a la adopción, convirtiéndose así en la primera ciudad en América Latina en tener una legislación como ésta. El rechazo de la Iglesia católica no se hizo esperar. El obispo de Irapuato, José de Jesús Martínez Zepeda, afirmó que

cuando una minoría impone “su ideología” a la mayor parte de la sociedad estamos ante “una perversidad democrática” [...] y reflexionó sobre la llamada nueva ética mundial de la ONU que está imponiendo la ideología de género, exasperando al máximo la libertad individual que prevalece sobre los derechos comunitarios (Brito, 2013: 236).

En respuesta a la reforma se conformó el Frente Evangélico a Favor de los Valores de los Creyentes, integrado por las iglesias católica, ortodoxa griega y la confraternidad nacional de iglesias cristianas evangélicas, para exhortar a la Procuraduría General de la República (PGR) a definir su posicionamiento en torno a la nueva ley; al jefe de gobierno del Distrito Federal (DF) a vetarla, y al presidente de la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) a pronunciarse a favor del derecho de los niños a tener un padre y una madre (Romero, 2009).

En 2010 la PGR presentó ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) una acción de inconstitucionalidad en contra de dicha reforma, argumentando que ésta “se aparta del fin constitucional de protección de la familia concebido expresamente por el Poder Constituyente Permanente en 1974” (Castillo, 2010). Ese mismo año, la SCJN desechó la acción de inconstitucionalidad y ratificó la constitucionalidad de la reforma.

Ante esta resolución, la jerarquía católica conservadora irrumpió nuevamente en el espacio público de manera beligerante. El cardenal Juan Sandoval Íñiguez acusó al entonces jefe de Gobierno del DF, Marcelo Ebrard, de sobornar a los ministros de la SCJN para aprobar la constitucionalidad de los matrimonios entre parejas del mismo sexo. Por su parte, el sacerdote Hugo Valdemar, vocero de la Arquidiócesis de México, afirmó que Ebrard “y su gobierno han creado leyes destructivas de la familia, que hacen un daño peor que el narcotráfico” (Sánchez, 2010). En respuesta, el jefe de Gobierno del DF presentó una demanda por daño moral en contra de los prelados y, en un hecho histórico, los ministros de la SCJN emitieron un voto de censura contra el cardenal Íñiguez por medio del cual expresaron su rechazo a sus declaraciones.

Dos años más tarde, en 2012, en un acto de congruencia, la SCJN no sólo refrendó la reforma aprobada en el Distrito Federal, que permite el matrimonio entre personas del mismo sexo, al desechar las controversias promovidas por los gobiernos de Baja California y Jalisco que pretendían invalidarla, sino que también estableció que las uniones que se celebren en la Ciudad de México tendrían validez en el resto de las entidades del país.²

En 2014 apareció en el escenario político mexicano el Partido Encuentro Social (PES), conformado por evangélicos conservadores, que ha tenido un papel protagónico en el combate a la agenda del movimiento LGBTI. El 17 de mayo de 2016, Día Mundial contra la Homofobia, el presidente de la República Enrique Peña Nieto anunció una iniciativa de reforma constitucional del Código Civil Federal para que se otorgaran derechos a contraer matrimonio y adoptar hijos a parejas del mismo sexo. A partir de este anuncio se gestó una nueva disputa política y apareció el Frente Nacional por la Familia (FNF), conformado por más de 1000 organizaciones civiles y religiosas de todo el país (de laicos católicos y de otras iglesias).

Tanto el PES como el FNF defienden una agenda conservadora enfocada en el reconocimiento del matrimonio “natural”, la educación religiosa, el derecho de los padres a la educación de sus hijos, la protección de la vida desde el momento de la concepción y la libertad religiosa. En 2016, el FNF junto con obispos católicos y líderes evangélicos conservadores convocaron, por primera vez en la historia de México, a marchas masivas en diversas ciudades del país y en la capital en contra de la iniciativa del matrimonio igualitario presentada por el presidente de la República, a través de la campaña “No te metas con mis hijos” y la lucha contra la “ideología de género”.

Estas agrupaciones forman parte de una compleja gama de movimientos y actores en México que luchan contra la llamada “ideología

² Hasta 2019, 14 estados de la República mexicana permitían el matrimonio entre personas del mismo sexo (Moysen, 2018).

de género”, que se presenta como la “matriz” de las reformas políticas a combatir. Estos movimientos han construido un enemigo común y han compartido estrategias similares en diversos países europeos y latinoamericanos, para atacar los avances del feminismo y los derechos de la comunidad LGBTI. Como lo expresan Correa, Kuhar y Patternote (2018): “la ‘ideología de género’ es un significativo vacío, que puede aprovechar diferentes miedos y ansiedades sociales en contextos específicos y, por lo tanto, puede tomar distintas formas para adaptarse a proyectos políticos distintos”.

En las últimas décadas, los conservadurismos religiosos han desarrollado discursos seculares que intentan alejarse de argumentos religiosos para defender su agenda desde argumentos científicos, jurídicos y de derechos humanos, con lo cual buscan presentar su política sexual “desde la ficción de la neutralidad y la desideologización”, definiendo a sus adversarios como sectores “ideologizados” con intereses y demandas políticas sesgadas, parciales y falsas (Global Philanthropy Project, 2018:10).

Desde entonces el FNF, el PES, actores políticos conservadores y la jerarquía católica, han desplegado diversas estrategias para seguir atacando los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres y adolescentes, los derechos de la comunidad LGBTI y debilitar la laicidad del Estado. El activismo de grupos conservadores religiosos se ha fortalecido con el triunfo de Morena en las elecciones en 2018, como lo muestra la presión que grupos evangélicos están haciendo para tener acceso a medios de comunicación públicos, lo que generó una nueva disputa política entre grupos conservadores y sectores liberales, feministas y de la comunidad LGBTI al inicio de 2019.

JÓVENES MEXICANOS EN LA ERA DE LAS TIC

La aparición de internet generó una serie de transformaciones en la sociedad, permitiendo a las personas hacer un mejor uso y aprovechamiento de la información disponible en la web. En este proceso, las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) han incre-

mentado el acceso a la información, generando cambios profundos en diversos ámbitos de la sociedad. A este proceso se le conoce como sociedad de la información y el conocimiento.

La sociedad de la información y el conocimiento y las TIC han generado transformaciones sociales y culturales importantes como el desvanecimiento de los límites entre lo real y lo virtual; la desaparición de los límites entre ser humano, máquina y naturaleza; el paso de la escasez a la sobreabundancia de información, y la configuración de nuevas formas de interacción social (Floridi, 2015: 2).

Especialmente las redes sociales ocupan un lugar muy importante, pues se han convertido en espacios donde las personas pueden expresar sus opiniones e interactuar con otros para compartir información muy diversa, que va desde aspectos de su vida personal hasta discutir temas políticos. Como afirman Lasén y Puente

[...] uno de los efectos de la cultura digital es que las TIC participan en la configuración, el mantenimiento y la transformación de prácticas, experiencias y subjetividades, esto es, en la manera en que experimentamos, pensamos y nos percibimos a nosotras y nosotros mismos, a los demás y al mundo (2016: 15).

Este impacto adquiere diferentes características en función de la población usuaria, y la audiencia joven de *Catolicadas* no es la excepción. Según las investigaciones sobre el uso de internet y redes sociales en México, la juventud tiene más acceso a tecnologías digitales que el resto de la población, y el uso de las redes sociales y el celular se ha legitimado particularmente en este grupo como una forma de inclusión social (Trejo, 2015).

Cifras del INEGI indican que hay 74.3 millones de usuarios de internet en el país, de los cuales 51.5% son mujeres y 48.5% son hombres; asimismo, 53.9% de los usuarios de internet tiene entre 12 y 34 años (INEGI, 2019). En México, las redes sociales más utilizadas son Facebook (98%) y YouTube (82%), además siete de cada 10 (71%) internautas utilizan smartphones para acceder a ellas (Asociación de Internet, 2018).

Si bien la principal actividad realizada en internet por jóvenes de entre 18 y 24 años consiste en utilizar las redes sociales (88%) (IFT, 2016) para comunicarse entre sí, cultivar o encontrar nuevas amistades, pasar el tiempo o intercambiar información (Instituto Mexicano de la Juventud, 2010), también han sido utilizadas como una herramienta de denuncia por las jóvenes. Así lo muestra el movimiento #MeToo, donde decenas de mujeres han denunciado experiencias de acoso, hostigamiento y violencia sexual a través de Twitter y Facebook.

La vida de los jóvenes mexicanos hoy en día transcurre en una interacción compleja y continua entre actividades online (vínculos establecidos por internet) y offline (contactos cara a cara en espacios físicos), de modo que la apropiación de este nuevo género de comunicación está mediada “por imaginarios sociales que establecen usos, sentidos y prescripciones en torno al uso de la tecnología” (Win-cour, 2006: 553).

Esta dinámica es relevante también para la experiencia sexual y reproductiva de los jóvenes, más aún que internet se ha vuelto un ámbito importante en su búsqueda de información sobre la sexualidad, la reproducción, el género y la salud, y para el establecimiento y manejo de relaciones sexo-afectivas. De este modo, *Catolicadas* juega un papel importante dentro de la sociedad de la información y conocimiento, ya que por medio del uso y aprovechamiento de las TIC brinda información y promueve la interacción con sus seguidoras y seguidores para contribuir a que la comunidad católica deconstruya enseñanzas religiosas y los patrones socioculturales que fomentan la discriminación de género y por orientación sexual.

CATOLICADAS, UNA SERIE ANIMADA SOBRE SEXUALIDAD, GÉNERO Y RELIGIÓN

La transformación del escenario religioso a nivel global y en México ha reactivado los debates sobre la influencia de las religiones en la sociedad en general y la política sexual en particular. La sociedad mexicana ha experimentado cambios en el escenario religioso en las

últimas décadas como consecuencia del crecimiento de la diversidad religiosa,³ la presencia pública de líderes protestantes evangélicos y los procesos que se dan en paralelo a la creciente pluralidad al interior de las propias religiones, lo que ha dado lugar a una aceptación gradual de la igualdad de género, la diversidad sexual y al cuestionamiento de dogmas y normas rígidas que pretenden reprimir las vivencias sexuales de los feligreses al interior de diversas religiones.

En México los jóvenes católicos⁴ tienen posturas cada vez más críticas hacia la jerarquía de su Iglesia, ya que le conceden autoridad sobre ciertos aspectos de su vida, al tiempo que ejercen su libertad de conciencia en otras esferas, especialmente en las relacionadas con la sexualidad, la reproducción y la familia. Muchos jóvenes católicos se oponen a que su Iglesia discrimine a la población LGBTI y mantienen posturas a favor de que se respeten sus derechos civiles, en un claro disenso de las posturas sostenidas por las autoridades de su Iglesia.

En 2014, la Encuesta Nacional de Opinión Católica reveló que la inmensa mayoría de católicas y católicos de 18 a 24 años está a favor de que homosexuales y lesbianas reciban un trato igualitario y gocen de los mismos derechos que el resto de la población (96%), en tanto que ocho de cada diez jóvenes (78%) están de acuerdo con que se permita el matrimonio civil entre personas del mismo sexo en todo el país, y seis de cada diez (60%) con que las parejas del mismo sexo tengan el derecho de adoptar. Al interior de su Iglesia también quieren cambios, ya que 70% opina que la institución debería aceptar a familias encabezadas por una pareja del mismo sexo (Católicas por el Derecho a Decidir, 2014).

Para contrarrestar la influencia del conservadurismo católico y las visiones morales únicas, Católicas por el Derecho a Decidir estrenó

³ En 2014, 77% de la población en México era católica, 15% era de otra religión y 8% no tenía ninguna, de acuerdo con los resultados de la Encuesta Nacional de Opinión Católica, 2014 (INSAD, 2015).

⁴ El 76% de los jóvenes de 18 a 24 años de México son católicos (Católicas por el Derecho a Decidir, 2014).

la serie animada *Catolicadas* en 2012 con el propósito de contribuir a la construcción de una cultura de respeto a los derechos humanos, especialmente los derechos sexuales y reproductivos, y al Estado laico entre la población católica. A través de *Catolicadas*, *Católicas por el Derecho a Decidir* busca transmitir mensajes esperanzadores que muestren que es posible otra sociedad y otra Iglesia, donde las personas no sean discriminadas por su género, orientación sexual, situación conyugal, origen social o étnico, y donde la convivencia se guíe por valores y principios como el respeto, el aprecio por la diversidad, la igualdad, la solidaridad, la libertad, el bien común y la justicia en distintos ámbitos de la vida.

La serie⁵ animada *Catolicadas* forma parte de las expresiones pluralistas que proponen nuevas formas de articulación entre religión, género y sexualidad. Por medio de dibujos animados, *Catolicadas* presenta historias de personas católicas jóvenes o adultas que enfrentan un conflicto o un dilema moral. En la serie intervienen dos personajes: Sor Juana, una monja progresista y liberal, y el Padre Beto, un sacerdote conservador. Ella promueve mensajes basados en las tradiciones católicas, la teología, los derechos humanos y el feminismo, y él mensajes que reproducen la moral sexual conservadora de las autoridades de la Iglesia.

La serie aborda problemáticas cercanas a las y los creyentes —con un lenguaje sencillo y un toque de humor—, relacionadas con la igualdad de género, familias diversas, la educación sexual, relaciones sexuales protegidas en los jóvenes, el aborto, la violencia contra las mujeres, los derechos de homosexuales y lesbianas, la defensa del Estado laico, así como los derechos humanos dentro y fuera de la Iglesia.

⁵ Una serie animada es un conjunto de obras animadas con un título común, generalmente relacionadas entre sí; pueden ser de una amplia variedad de géneros y dirigirse a diferentes públicos. Los episodios suelen compartir los mismos personajes y un tema básico. Una serie puede tener un número finito de episodios como una miniserie, con un fin definido, o puede ser de composición abierta, sin un número predeterminado de capítulos. Puede transmitirse por televisión, cine, video o internet.

Se difunde en redes sociales desde 2012 y hasta el 31 de diciembre de 2018 sus 107 episodios tenían 4 631 698 reproducciones completas en el canal de YouTube de Católicas por el Derecho a Decidir, mientras que su página de Facebook contaba con 318 601 seguidores, ello de acuerdo con los datos proporcionados por YouTube Analytics y Facebook Analytics. En ambas plataformas las audiencias se conforman principalmente por población joven de 13 a 24 años, quienes representan 45% en el canal de YouTube y 49% en la página de Facebook de Católicas por el Derecho a Decidir.

Catolicadas apela a la capacidad reflexiva de su audiencia al presentar historias cercanas a sus experiencias de vida y al abordar conflictos que necesitan resolver, con lo cual se ha promovido un diálogo entre seguidoras y seguidores, así como con Católicas por el Derecho a Decidir en las redes sociales. En particular, los capítulos referentes a la diversidad sexual han generado un diálogo intenso con jóvenes seguidores de la serie.

MÉTODO

La investigación tuvo como objetivo explorar los efectos de la serie animada *Catolicadas* en las reflexiones y experiencias personales en torno a la diversidad sexual de sus seguidores jóvenes católicos mexicanos. Ello se realizó por medio del análisis cuantitativo y cualitativo del material producido durante la evaluación de la serie y en la interacción con seguidoras y seguidores en redes sociales.

Realizamos un estudio exploratorio donde analizamos datos cuantitativos y cualitativos provenientes de tres fuentes de información.

- a. *Capítulos sobre diversidad sexual que generaron mayor interés en YouTube y Facebook.* De los 19 capítulos que abordan expresiones diversas de discriminación y exclusión de homosexuales y lesbianas en la Iglesia católica y que promueven sus derechos, seleccionamos los cuatro que generaron mayor interés entre

seguidoras y seguidores a partir de los siguientes indicadores:⁶ número de visualizaciones completas del episodio durante la primera semana de estreno; total de comentarios recibidos en YouTube y Facebook; número de veces que se compartió y número de reacciones positivas (“Me gusta”, “Me encanta”) en Facebook. Estos datos se obtuvieron a través de YouTube Analytics, Facebook Analytics y SocialBakers.⁷

- b. *Grupos focales con seguidores jóvenes de Catolicadas*. Llevamos a cabo ocho grupos focales presenciales con jóvenes seguidores en Facebook, para explorar sus valoraciones en torno a los contenidos y mensajes de la serie e indagar la manera como interactúan en Facebook y otras redes sociales. De una lista de las diez ciudades con el mayor número de seguidoras y seguidores de la página de Facebook de Católicas por el Derecho a Decidir, se eligieron cuatro de diferentes regiones del país: Ciudad de México, Guadalajara, Puebla y Oaxaca. Por medio de la página de Facebook de Católicas por el Derecho a Decidir se lanzaron convocatorias para participar en los grupos, proceso que resultó más largo de lo esperado porque los seguidores no se animaban a “salir” del mundo digital. Además, algunas mujeres expresaron dudas en torno a la autenticidad de la convocatoria, una duda legítima en un contexto de violencia sistemática hacia las mujeres y jóvenes en México. Si bien el contexto de violencia plantea nuevos retos para hacer investigación de campo, consideramos que la dificultad principal tuvo que ver con que la audiencia ha construido una relación digital con Católicas por el Derecho a Decidir, por medio de *Catolicadas*, donde el anonimato ha sido crucial para que expresen con libertad sus

⁶ Los indicadores toman como base los datos de las audiencias globales en YouTube y Facebook, ya que no es posible obtener información segmentada por edad.

⁷ Es una plataforma que permite analizar las publicaciones que se realizan en redes sociales como Facebook, YouTube, Twitter e Instagram, y las respuestas a los contenidos por parte de las audiencias.

ideas, emociones y experiencias, de modo que hay resistencias para entablar una relación presencial. Los participantes tenían que demostrar conocimientos sobre la serie, tener entre 18 y 26 años y autodefinirse como católicas o católicos. Realizamos un grupo focal de mujeres y otro de hombres en cada ciudad durante 2015, sumando un total de ocho grupos, en donde participaron 26 mujeres y 20 hombres (véase cuadro 1 en Anexo).

- c. *Encuestas con seguidores de Catolicadas en Facebook.* Realizamos cinco encuestas con seguidoras y seguidores de la serie en Facebook entre 2014 y 2018. Cuatro se aplicaron al final de la sexta, séptima, octava y novena temporadas de *Catolicadas*, con el propósito de conocer las opiniones sobre los temas y contenidos, así como explorar las reflexiones, experiencias y decisiones que ha generado la serie en ellos. Las encuestas se difundieron por la página de Facebook de Católicas por el Derecho a Decidir y estuvieron disponibles en la plataforma KwikSurveys durante dos semanas al término de cada temporada. Para esta investigación seleccionamos solamente a las mujeres y hombres jóvenes de 13 a 24 años que se autodefinieron como católicos y que vivían en México, quienes suman un total de 987 participantes (véase cuadro 1 en Anexo). Asimismo, seleccionamos dos preguntas que se redactaron de manea idéntica en las cuatro encuestas: una cerrada con opciones de respuestas estandarizadas, ¿*Catolicadas* ha cambiado algo en ti? ¿Dinos qué ha cambiado en ti?, y una abierta ¿*Catolicadas* te ayudó a tomar una decisión? ¿Cuál?

También analizamos los resultados de una encuesta sobre sexualidad diseñada específicamente para jóvenes seguidores de la serie en Facebook, que tuvo el propósito de explorar las opiniones de los mensajes sobre sexualidad y educación sexual, por lo que incluía los temas de diversidad sexual y derechos de lesbianas y homosexuales. Los informantes fueron jóvenes de 13 a 24 años que se identificaron como católicos y que vivían en México. Se difundió en la página de Facebook de Católicas por el Derecho a Decidir, estuvo disponible

en la plataforma KwikSurveys a lo largo de tres semanas y participaron 392 jóvenes (véase cuadro 1 en Anexo).

Para esta investigación seleccionamos tres preguntas de esta encuesta: una cerrada con opciones de respuesta estandarizadas, ¿Cuál de los siguientes mensajes te han gustado más?, y la pregunta abierta que exploraba las motivaciones y argumentos de dicha selección, ¿Por qué elegiste este mensaje? También incluimos la pregunta abierta ¿*Catolicadas* te ha ayudado a tomar una decisión sobre tu sexualidad? ¿Dinos cuál?

Los grupos focales y las cinco encuestas contaron con muestras intencionales conformadas por jóvenes seguidores de la serie que tuvieron interés en participar y compartir sus opiniones, valoraciones y experiencias. Las muestras intencionales no tienen una representación estadística y por lo tanto no es posible generalizar los resultados. Sin embargo, en este estudio de tipo exploratorio, los grupos focales y las encuestas en internet representan herramientas valiosas de investigación de los seguidores de la serie que nos permitieron analizar el efecto de los mensajes de *Catolicadas* en las reflexiones y las experiencias personales en torno a la diversidad sexual en jóvenes seguidores de la serie.

En nuestro análisis de tipo cualitativo llevamos a cabo un proceso de codificación de las respuestas abiertas de las encuestas y de las discusiones de los grupos focales. Se realizó una codificación temática a partir de la elaboración de una estructura para el análisis de casos, en donde se enfatizó la distribución social de perspectivas sobre tópicos centrales (Flick, 2009).

Las experiencias de seguidoras y seguidores que se asumen como homosexuales, lesbianas y bisexuales, así como de aquellos que reflexionan sobre la diversidad sexual y la pluralidad desde su religiosidad, se configuran en medio de la disputa política arriba descrita, en la cual discursos religiosos coexisten y se enfrentan con perspectivas sobre la orientación sexual, identidades de género y diversidad de familia provenientes del campo de los estudios de género

y la teoría *queer*, así como de los derechos humanos y las discusiones sobre ciudadanía y Estado laico.

INTERACCIONES DE LOS SEGUIDORES EN REDES SOCIALES EN TORNO A LOS EPISODIOS DE DIVERSIDAD SEXUAL

A lo largo de nueve temporadas, *Catolicadas* ha producido 15 episodios que cuestionan el modelo heteronormativo del género y la sexualidad que promueve el conservadurismo católico; las formas de intolerancia y de exclusión hacia las personas LGBTI, y los efectos de esta moral en las vivencias de la fe de lesbianas y homosexuales católicos. En ellos también se cuestiona la intromisión de ideas religiosas en políticas públicas y se defiende el Estado laico.

Nueve de estos capítulos abordan las diferentes formas de discriminación que enfrentan homosexuales y lesbianas, así como los dilemas en la vivencia de su religiosidad. Los otros seis capítulos cuestionan visiones únicas sobre el género, la sexualidad y la familia por parte de la jerarquía católica, que se traducen en formas de intolerancia y discriminación a la diversidad, incluidas la diversidad sexual, el matrimonio entre personas del mismo sexo y su derecho a la adopción. Entre el 17 de mayo de 2012 y el 31 de mayo de 2018, los 15 capítulos en conjunto tuvieron 674 382 visualizaciones completas, de acuerdo con los datos de YouTube Analytics.

De los 15 capítulos que abordan expresiones diversas de discriminación y exclusión de homosexuales y lesbianas en la Iglesia católica y que promueven sus derechos, seleccionamos los cuatro que generaron mayor interés entre seguidoras y seguidores, medido a partir de los siguientes indicadores:⁸ número de visualizaciones completas del episodio durante la primera semana de estreno; total de comentarios recibidos en YouTube y Facebook; número de veces que se compartió,

⁸ Los indicadores toman como base los datos de las audiencias globales en YouTube y Facebook, ya que no es posible obtener información segmentada por edad.

y número de reacciones positivas (“Me gusta”, “Me encanta”) en Facebook. Estos datos se obtuvieron por medio de YouTube Analytics, Facebook Analytics y SocialBakers.⁹ Se trata de los episodios *Rumbo a la tolerancia*, *Es un clásico*, *El triunfo del respeto* y *La pluma*.

Rumbo a la tolerancia

Este capítulo¹⁰ muestra la dificultad que tienen muchos jóvenes homosexuales para hablar abiertamente sobre su orientación sexual con su familia, por miedo a ser rechazados y discriminados. Para contrarrestar estas actitudes, se menciona que el Evangelio invita a amarnos los unos a los otros y que no se puede usar a Dios para la exclusión, la violencia, el odio y la intolerancia, porque no es el plan de amor y libertad que tiene para las personas.

Este capítulo se estrenó el 23 de mayo de 2013 y a partir de esa fecha hasta el 31 de diciembre de 2018 tuvo 53 808 visualizaciones completas en el canal de YouTube de Católicas por el Derecho a Decidir. En Facebook este capítulo tuvo 6 945 reacciones positivas, se compartió 2 160 veces y recibió 1 616 comentarios en ambas redes sociales.

Es un clásico

En este episodio¹¹ se cuestiona la condena de la jerarquía de la Iglesia católica hacia las parejas del mismo sexo, las familias homoparentales y su derecho a adoptar, al tiempo que hace una crítica a los obispos que han promovido mensajes discriminatorios hacia homosexuales y lesbianas. El argumento católico utilizado en este capítulo retoma al Concilio Vaticano II, que en su documento *Gaudium et Spes* dice que

⁹ Es una plataforma que permite analizar las publicaciones que se realizan en redes sociales como Facebook, YouTube, Twitter e Instagram, y las respuestas a los contenidos por parte de las audiencias.

¹⁰ El episodio está disponible en: <https://bit.ly/1JNDYpA>.

¹¹ El episodio está disponible en: <https://bit.ly/2XbD1oA>.

Imagen 1
Rumbo a la tolerancia



Católicas por el Derecho a Decidir (2013, mayo 23). Catolicadas-Capítulo 6: Rumbo a la tolerancia [archivo de video]. Recuperado de: <https://bit.ly/1JNDYpA>.

Imagen 2
Es un clásico



Católicas por el Derecho a Decidir (2012, mayo 17). Catolicadas-Capítulo 8: Es un clásico [archivo de video]. Recuperado de: <https://bit.ly/2XbD1oA>.

toda forma de discriminación debe ser vencida y eliminada por ser contraria al plan divino.

Es un clásico se estrenó el 17 de mayo de 2012 y a partir de esa fecha hasta el 31 de diciembre de 2018 tuvo 120 745 visualizaciones completas en el canal de YouTube de Católicas por el Derecho a Decidir. En Facebook este capítulo tuvo 2 276 reacciones positivas, se compartió 991 veces y recibió 1 063 comentarios en ambas redes sociales.

El triunfo del respeto

La intolerancia, el estigma y los prejuicios hacia lesbianas en la sociedad y las redes sociales son los temas centrales de este episodio.¹² El argumento católico usado en este episodio es que Jesús amó sin excepciones, por lo que discriminar no es cristiano. La diversidad sexual también es creación divina y valorarla y respetarla es apoyar el plan de Dios.

Este episodio se estrenó el 9 de noviembre de 2017 y a partir de esa fecha hasta el 31 de diciembre de 2018 tuvo 21 389 visualizaciones completas en el canal de YouTube de Católicas por el Derecho a Decidir. En Facebook este capítulo tuvo 3 900 reacciones positivas, se compartió 2 025 veces y recibió 807 comentarios en ambas redes sociales.

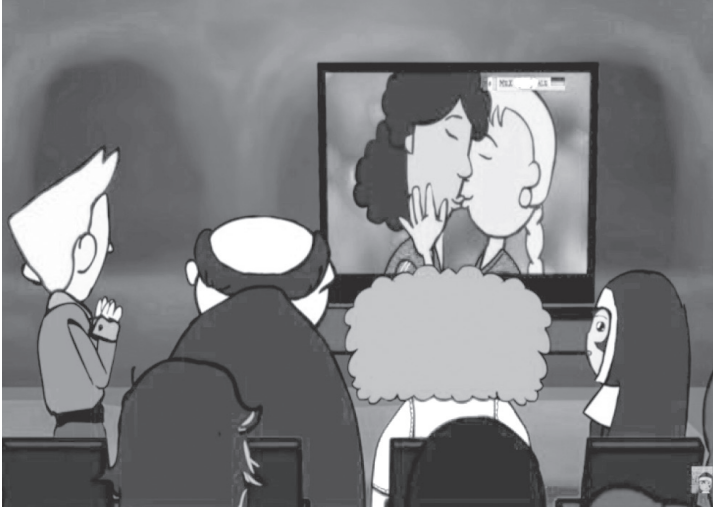
La pluma

El rechazo de la jerarquía católica al derecho que tienen homosexuales y lesbianas a adoptar hijos, por no ajustarse el modelo tradicional de familia que promueven, es el tema central de este capítulo.¹³ Para defender la diversidad de las familias se argumenta que la propia vida de Jesús da testimonio de que una familia puede reunir a todo tipo de personas. Él vivió con doce hombres y nunca tuvo hijos.

¹² El episodio está disponible en: <https://bit.ly/2WD1GRP>.

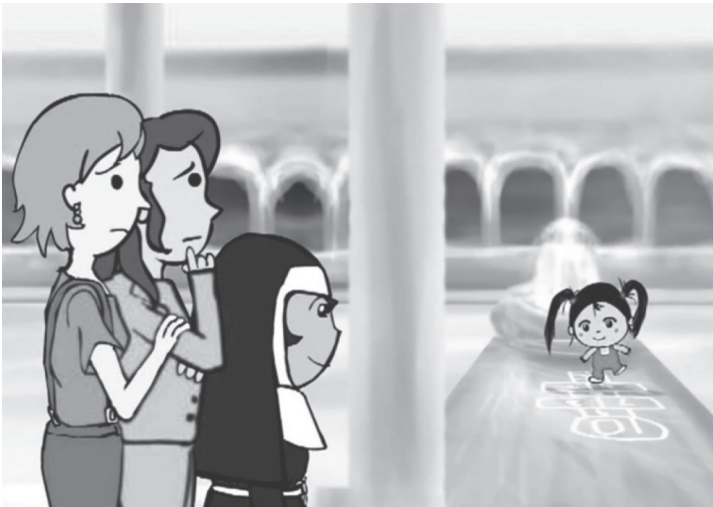
¹³ El episodio está disponible en: <https://bit.ly/1Ofdu8>.

Imagen 3
El triunfo del respeto



Católicas por el Derecho a Decidir (2017, noviembre 9). Catolicadas-Capítulo 5: El triunfo del respeto [archivo de video]. Recuperado de: <https://bit.ly/2WD1GRP>.

Imagen 4
La pluma



Católicas por el Derecho a Decidir (2012, octubre 25). Catolicadas-Cap. 5: La pluma [Archivo de video]. Recuperado de: <https://bit.ly/1Ofdu8>.

Este episodio se estrenó el 25 de octubre de 2012 y a partir de esa fecha hasta el 31 de diciembre de 2018 tuvo 73 962 visualizaciones completas en el canal de YouTube de Católicas por el Derecho a Decidir. En Facebook este capítulo tuvo 4832 reacciones positivas, se compartió 1604 veces y recibió 1082 comentarios en ambas redes sociales.

El número de visualizaciones completas de los videos de *Catolicadas* en YouTube muestra que a la audiencia joven que sigue la serie le interesa conocer historias que cuestionan visiones únicas sobre el género, la sexualidad y la familia por parte de la jerarquía católica, que se traducen en formas de intolerancia y discriminación a la diversidad, incluidas la diversidad sexual, el matrimonio entre personas del mismo sexo y su derecho a la adopción. Además, la serie ha permitido que jóvenes católicos que se definen como homosexuales, lesbianas y bisexuales, encuentren en *Catolicadas* un espacio para dialogar sobre su orientación sexual desde la dimensión de creyentes, como se verá en el análisis de los resultados cualitativos que se presenta más adelante.

Cuando los seguidores ven un capítulo completo tienen la oportunidad de conocer las experiencias, los dilemas de los jóvenes católicos no heterosexuales, los efectos que tiene en ellos la discriminación y el estigma, al tiempo que conocen una visión católica que los acepta y los incluye como creyentes. De este modo, conocer las historias de *Catolicadas* contribuye a que la audiencia joven haga una reflexión y deconstruya las visiones del conservadurismo católico sobre la diversidad sexual y se forme un punto de vista propio.

Los datos sobre la interacción en Facebook y el número de comentarios que recibieron los capítulos muestran que, si bien la mayoría de los seguidores y seguidoras de *Catolicadas* se limita a poner un *Me gusta* para expresar su agrado a un contenido o a la opinión de alguien más, o bien a *Compartir* el capítulo con sus amigos o amigas, son pocos los usuarios que se atreven a expresar una opinión. Sin embargo, la acción de *Compartir* implica un acto de apropiación simbólica del contenido.

Los procesos de apropiación y mediación de la información que circula en las redes son inherentes al acto de compartir y genera una suerte de “sobreescritura” de los contenidos. El acto de compartir se ha vuelto en sí mismo un tipo de “sobreescritura”, ya que un texto publicado, aún sin comentarios, experimentó un proceso de apropiación simbólica en las redes significativas de su autor o reproductor (Winocur, 2015: 65).

CATOLICADAS: UN MARCO PARA DESESTABILIZAR EL DISCURSO CATÓLICO CONSERVADOR SOBRE LA DIVERSIDAD SEXUAL

Catolicadas ofrece un foro a seguidoras y seguidores para reflexionar sobre sus creencias, valores y experiencias en torno a la diversidad sexual en relación con su fe, en donde pueden contrastar los discursos católicos conservadores con una visión católica incluyente de la diversidad sexual; una expresión de las tensiones en la disputa política por el reconocimiento de la pluralidad y los derechos humanos de las personas LGBTI.

Hemos agrupado las respuestas abiertas de la encuesta y las discusiones de los grupos focales en tres grandes categorías temáticas: resignificación de la orientación sexual desde la dimensión de los creyentes; la relativización del discurso conservador de la Iglesia sobre la homosexualidad, y una Iglesia plural e incluyente.

Resignificación de la orientación sexual desde la dimensión de los creyentes

Los contenidos sobre la orientación sexual que difunde *Catolicadas* ofrecen a los jóvenes seguidores de la serie un soporte discursivo para llevar a cabo una reflexión sobre su identidad como fieles y el lugar que ocupa en ella su orientación sexual. En directa confrontación con construcciones de la moral católica, seguidores y seguidoras celebran que la serie ofrezca significados alternativos a la condena que ellos perciben como dominante en muchos mensajes de la Iglesia católica.

Señalan un efecto de desculpabilización relacionado con la aceptación de su orientación sexual, como lo ilustran los siguientes testimonios:

No esconder lo que soy y aceptarme tal como soy sin miedo a estar cometiendo un pecado, ya que la iglesia de mi municipio habla de la homosexualidad como si fuera un pecado gravísimo (hombre, encuesta).

Hasta hace un tiempo yo me sentía confundido y excluido por ser homosexual, pero luego entendí que todos somos su creación y el decir que los homosexuales somos un error entonces pone en duda el poder y perfección de Dios (hombre, grupo focal).

Los mensajes de aceptación de la diversidad sexual y la pluralidad en la Iglesia son un apoyo para que los jóvenes seguidores sientan confianza de tomar decisiones fundamentales en su vida, como la afirmación pública de su orientación sexual cuando tenían dudas de hacerlo y “salir del clóset” frente a sus familias: “Tomé decisiones sobre mi orientación sexual que, por el hecho de pensar que me desenterrarían de mi Iglesia, no lo hice antes”; “Pude hablar directamente con mi familia sobre mi orientación sexual”; “Decirle a mis papás sobre mi homosexualidad”.

Sin embargo, este proceso no es sencillo por la homofobia y la condena moral hacia las personas LGBTI en los espacios donde conviven, más aún cuando se trata de jóvenes que provienen de entornos muy conservadores y familias con gran apego a la Iglesia católica, que reproducen discursos de la jerarquía y los sacerdotes católicos. En algunos casos los jóvenes encuentran apoyo en sus familias y en otros sus madres y padres los rechazan.

Pude declararme abiertamente gay frente a mis padres, personas muy ligadas a la Iglesia, porque tenía temor que pudieran juzgarme por ese lado (hombre, encuesta).

Al terminar la misa platico con mi familia sobre la religión, del odio que está transmitiendo el cura. Hace unos meses le dije a mis padres que soy homosexual y mi madre ha dicho que seguramente es porque me he alejado de Dios, supongo que la parroquia de mi comunidad poco ayuda (hombre, encuesta sexualidad).

Seguidores jóvenes católicos que se identifican como lesbianas, homosexuales o bisexuales señalan sentirse rechazados o alejados por su Iglesia, por lo que la serie les ha abierto la posibilidad de encontrar un espacio para expresar su orientación sexual sin por ello tener que renunciar a su religiosidad o a su fe.

Soy homosexual, soy varón y siempre estuve en colegios y participaba mucho en la Iglesia, fui catequista, me certifiqué ante la Diócesis de Guadalajara y cuando no pude más con mi carga de ser gay, la Iglesia y las personas me rechazaron bastante, me hicieron sentir que era una vergüenza para Dios y, bueno, cómo les explico que gracias a #Católicas todo ha cambiado (hombre, encuesta).

[*Catolicadas*] me ayudó a no perder mi fe porque creí que era una religión que me excluía por mi orientación sexual (mujer, encuesta sexualidad).

Estas respuestas revelan que seguidoras y seguidores de la serie adoptan e interpretan discursos presentados por *Catolicadas* y los utilizan para resignificar su orientación sexual desde su dimensión de creyentes. En ese sentido, la serie parece brindarles la posibilidad de negociar su religiosidad conforme a los discursos seculares sobre la igualdad y los derechos de las personas LGBTI. A partir de *Catolicadas* también han podido imaginar y crear nuevas formas de pertenencia a la religión y de relación con Dios.

La relativización del discurso conservador de la Iglesia sobre la homosexualidad

Mujeres y hombres jóvenes reconocen que la serie los ha ayudado a reflexionar sobre sus creencias y las actitudes de miedo, rechazo y condena moral hacia homosexuales y lesbianas, por lo que se han planteado nuevas formas de convivencia basadas en el respeto, la solidaridad y la amistad, como se muestra en el siguiente testimonio de transformación:

Yo me identifico mucho con los dos personajes principales: el padre Beto y Sor Juana. Primero el padre Beto, antes como que pensaba como el padre, como tal. Llegó el momento en que yo era homofóbica, que no me gustaban que tocaran el tema del aborto porque a mí no me gustaban esas cosas, pero cuando yo empecé a ver esto [*Catolicadas*], como que me cambió la perspectiva [...] ¿Por qué ser homofóbica si también son personas? Por ejemplo, yo que soy educadora, ¿qué pasaría si tengo un alumno que es homosexual? No nada más por eso voy a discriminarlo [...] Pero llegó un momento en que cambié el pensamiento, fue cuando dije que tenía razón Sor Juana, que debemos ser abiertos, que debemos ser como ella lo dice y usa una palabra que me gusta mucho, ser incluyentes. Que no discrimine a los demás porque no piensan igual o no son iguales a nosotros (mujer, grupo focal).

Por su parte, algunos jóvenes narraron experiencias personales de salir en defensa de compañeros o amigos homosexuales o lesbianas cuando amistades, familiares o miembros de la Iglesia los rechazaron o hicieron comentarios despectivos.

Cuando mi familia se pone en contra de los homosexuales y los denigra, hablo como la voz de Sor Juana y demuestro el verdadero mensaje de Dios. Dios es misericordia y amor (mujer, encuesta).

Defiendo a amigos y personas que son ofendidas por su orientación sexual por mi familia. Y enseñar a mis familiares que Dios es amor y no deben discriminar u ofender a otra persona sólo por su orientación sexual (hombre, 2019).

[*Catolicadas* me ha ayudado a] defender los derechos de las personas homosexuales y a hacer entrar en razón a un amigo sobre lo mismo (mujer, encuesta).

Los jóvenes que han crecido en entornos familiares que promueven valores como la igualdad, el respeto, el amor al prójimo, reafirman estas enseñanzas con los mensajes de *Catolicadas*, con lo cual se sienten más seguros para argumentar y promover relaciones de respeto hacia personas LGBTI en sus espacios de convivencia.

Un compañero que se junta conmigo en la escuela me dijo que no estaba bien que unas alumnas se casaran en el festival de la escuela, a lo que recordé el capítulo de La pluma [de *Catolicadas*] y le dije que claro que estaba bien, que mientras haya amor y respeto entre parejas, los homosexuales son buenos [...] Así que mi decisión fue exigirle respeto ante las personas homosexuales, incluso me respondió que los homosexuales no eran naturales [...] Además de que mi padre me dijo que el respeto es algo que se gana demostrándolo primero (hombre, encuesta).

Estos hallazgos se confirman con las tendencias de opinión observadas en las encuestas a lo largo de cuatro temporadas, donde una quinta parte de los participantes (19% en promedio) afirma que después de ver *Catolicadas* “mis actitudes cambiaron y ahora son más favorables hacia los derechos de homosexuales y lesbianas”. Esta cifra, junto con los resultados cualitativos expuestos en esta sección, dan cuenta de que la serie ha contribuido a sensibilizar a seguidoras y seguidores jóvenes y a que tengan mayor apertura hacia este tema.

Una Iglesia plural e incluyente

Las tendencias de opinión sugieren que la serie ha desafiado normas y preceptos de la moral católica conservadora en relación con la homosexualidad, como lo revela el hecho de que uno de los mensajes más gustados de *Catolicadas* fue que “tanto homosexuales como heterosexuales son hijas e hijos de Dios”, elegido por 53% de los participantes de la encuesta de sexualidad.

Hay que respetar y aceptar a las personas porque todos somos hijos de Dios (mujer, encuesta).

Mujeres y hombres homosexuales y heterosexuales son iguales ante Dios (hombre, encuesta).

En una operación simbólica, algunos seguidores y seguidoras hacen una distinción entre la Iglesia como institución y Dios. La institución promueve una moral rígida que discrimina, excluye a los creyentes y es incoherente con algunos principios de la doctrina católica. A Dios lo describen como un ser amoroso, misericordioso, que acepta a las personas como son, que no juzga, con quien ellos se sienten protegidos y acompañados.

Decidí que confiar en Dios no es realmente creer todo lo que dice la Iglesia [...] le digo al padre lo que opino y aunque me regañe no me cansaré hasta que la Iglesia de verdad sea incluyente e igualitaria (mujer, encuesta).

De igual manera, la serie motiva aspiraciones de cambio en la Iglesia entre sus seguidoras y seguidores, quienes desean convertirla en un espacio más incluyente y plural que no discrimine a las personas por su orientación sexual, ni por la relación de pareja o el tipo de familia que eligen formar. La mitad de los participantes de las cuatro encuestas de fin de temporada afirmaron que por medio de la serie aprendieron que “la iglesia no puede discriminar a ninguna persona

por lo que piense, exprese y decida” (52% en promedio), en tanto que una quinta parte manifestó que después de ver *Catolicadas* se había sentido motivada para “actuar en mi Iglesia para ayudar a que sea más incluyente” (18% en promedio).

En efecto, el análisis cualitativo confirma el deseo de varios jóvenes de actuar para lograr que la Iglesia deje de discriminar e incluya a homosexuales, lesbianas o bisexuales católicos que siguen siendo rechazados por sacerdotes de sus parroquias.

Me negué a firmar una petición de la Iglesia de mi comunidad que estaba en contra de los matrimonios homosexuales y que se oponía a que estos matrimonios puedan adoptar (mujer, encuesta).

Decidí hablar abiertamente en mi Iglesia sobre relaciones sexuales, aborto y aceptación de la comunidad gay, sin temor a que esté haciendo algo malo (mujer, encuesta).

He defendido mi manera de pensar ante la discriminación de algunos sacerdotes a homosexuales (mujer, encuesta).

Los relatos anteriores muestran que seguidores y seguidoras manifiestan su rechazo a que se juzgue o discrimine a homosexuales, lesbianas y bisexuales católicos; por ello abogan por la construcción de relaciones respetuosas y solidarias entre la feligresía, para que sean aceptados dentro de la Iglesia como cualquier otro creyente; y por que las autoridades de la Iglesia y los sacerdotes dejen de promover leyes que limitan sus derechos humanos.

REFLEXIONES FINALES

Los resultados analizados en la presente investigación dan cuenta de que el reconocimiento, la aceptación de la igualdad, el respeto y la inclusión tanto social como religiosa de homosexuales, lesbianas y bisexuales entre seguidoras y seguidores de *Catolicadas*, han permitido

contrarrestar enseñanzas y creencias del conservadurismo católico que discriminan a las personas por su orientación sexual.

La experiencia de la serie muestra que el uso de las nuevas tecnologías de información y comunicación (TIC) ha sido una herramienta valiosa para que, desde el feminismo, se cuestione el orden sexual promovido por el conservadurismo católico y se propongan nuevas formas de representar la diversidad sexual. De este modo, las historias de *Catolicadas* que presentan las experiencias, los dilemas de los jóvenes católicos no heterosexuales, los efectos que tienen en ellos la discriminación y el estigma, al tiempo que muestran una visión católica que los acepta y los incluye como creyentes, han contribuido a que la audiencia joven haga una reflexión que los lleva a deconstruir las visiones del conservadurismo católico sobre la diversidad sexual y a formarse un punto de vista propio.

Para la audiencia joven, *Catolicadas* se ha convertido en un medio para actualizar sus creencias y resignificar su fe, donde la aceptación de la libertad de pensamiento y la autonomía para tomar decisiones sobre su orientación sexual, su sexualidad y su vida no se contraponen con su religiosidad.

Los datos cualitativos analizados dan cuenta de que seguidoras y seguidores de la serie se han identificado en diferentes grados con los valores y principios promovidos por *Catolicadas* como: la libertad de conciencia, la autonomía moral, el respeto, el aprecio de la pluralidad, la igualdad, el amor y la solidaridad. En relación con la orientación sexual ello se traduce en el reconocimiento de los homosexuales, lesbianas y bisexuales como personas con igual dignidad y derechos, porque “todos somos hijos de Dios”; en dejar de condenarlos y defenderlos cuando son objeto de burlas y discriminación; en aceptarlos en círculos cercanos de amistades, familiares y grupos de la Iglesia, y en la decisión que han tomado algunas seguidoras y seguidores de actuar para lograr que la Iglesia católica incluya como cualquier creyente a jóvenes de la diversidad sexual que son excluidos de espacios religiosos. Todo ello es muestra de mayor pluralismo entre los creyentes jóvenes.

Algunos jóvenes que se sentían alejados de la Iglesia han encontrado un espacio de legitimidad para reconciliarse con su propia espiritualidad y construirse como creyentes desde la diversidad sexual. En este sentido, *Catolicadas* ha ayudado a que jóvenes creyentes afirmen orientaciones sexuales que se apartan de las decretadas por el discurso hegemónico de la Iglesia, con lo cual la serie ha contribuido a desestabilizar al conservadurismo católico. Además, la serie ha permitido que jóvenes católicos que se definen como homosexuales, lesbianas y bisexuales encuentren en *Catolicadas* un espacio para dialogar sobre su orientación sexual, sin por ello tener que renunciar a su religiosidad.

Los mensajes de *Catolicadas* que promueven el respeto y la no discriminación hacia las personas por su orientación sexual, han tenido eco entre sus seguidoras y seguidores, quienes incluso se han sentido motivados a actuar para que su Iglesia sea más plural e incluyente y deje de discriminar a personas LGBTI o a los modelos de familias que no se adaptan al modelo tradicional que promueve el conservadurismo religioso

Los resultados de ésta y otras investigaciones sugieren que seguidoras y seguidores han encontrado en la serie una forma de actualizar sus creencias, una manera de resignificar su fe y el lugar que ocupa la sexualidad y la orientación sexual en ella. En un sentido, les ha ofrecido un camino posible para profesar su religión, sin someterse a las normas rígidas que les impone la moral sexual conservadora sostenida por las autoridades de esta Iglesia (Aldaz, Amuchástegui y Fosado, 2017).

BIBLIOGRAFÍA

- Aldaz, Evelyn; Ana Amuchástegui, y Sandra Fosado (2017). "Catolicadas: A Sexuality Education Animated Series". En *The Palgrave Handbook of Sexuality Education*, coordinado por Louisa Allen y Mary Lou Rasmussen, 473-491. Londres: Palgrave Macmillian.
- Asociación de Internet (2018). *14° Estudio sobre los hábitos de los usuarios de internet en México 2018* [Diapositivas PowerPoint]. México: Asociación de Internet. Disponible en: <<https://bit.ly/2wNxhrK>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Boffil, Luis (2009). "Aprueban en Yucatán normas contra matrimonios homosexuales y aborto". *La Jornada*, 16 de julio, última edición. Disponible en: <<https://bit.ly/2vrwRUz>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Brito, Alejandro (2013). "La homofobia se viste de púrpura. Los obispos mexicanos frente al reconocimiento de derechos de lesbianas y homosexuales". En *De la brecha al abismo. Los obispos católicos ante la feligresía en México*, coordinado por Evelyn Aldaz y María Mejía, 225-271. México: Católicas por el Derecho a Decidir.
- Butler, Judith (2019). "El ataque contra la 'ideología de género' debe parar" [en línea]. En *Bordes. Revista de Política, Derecho y Sociedad*. Disponible en: <<https://bit.ly/2WeJn5G>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Católicas por el Derecho a Decidir (2014). *Encuesta Nacional de Opinión Católica 2014*. México: Católicas por el Derecho a Decidir. Disponible en: <<https://bit.ly/2BorIij>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Castillo, Gustavo (2010). "Promueve la PGR recurso contra bodas gay". *La Jornada*, 28 de enero, última edición. Disponible en: <<https://bit.ly/2PBTyij>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Correa, Sonia; Roman Kuhar, y David Patternote (2018). "Europa, América Latina y la globalización de las campañas contra el género" [en línea]. *OpenDemocracy*. Disponible en: <<https://bit.ly/2yRwJm0>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Facebook, Inc. (2018). "Optimización. Analizar resultados" [en línea]. *Facebook para empresas*. Disponible en: <<https://bit.ly/2ERNL1g>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Flick, Uwe (2009). *An Introduction to Qualitative Research*. Londres: Sage.
- Floridi, Luciano (coord.) (2015). *The Onlife Manifesto. Being Human in a Hyper-connected Era*. Londres, Nueva York: Springer International Publishing. Disponible en <<https://bit.ly/2vxaQDU>> [Consulta: 21 de junio de 2019].

- Global Philanthropy Project (2018). *Conservadurismos religiosos en el escenario global: amenazas y desafíos para los derechos LGBTI*. Nueva York: Global Philanthropy Project. Disponible en: <<https://bit.ly/2Pfa3yG>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Instituto Federal de Telecomunicaciones (2016). *Más del 60% de los usuarios de TV de paga e Internet compara la oferta de servicios: Encuesta IFT*. México: Instituto Federal de Telecomunicaciones. Disponible en: <<https://bit.ly/298L0vZ>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Instituto Mexicano de la Juventud (2010). *Encuesta Nacional de Juventud 2010*. México: Imjuve. Disponible en: <<http://bit.ly/1PKUQot>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2019). *En México hay 74.3 millones de usuarios de internet y 18.3 millones de hogares con conexión a este servicio. ENDUTIH 2018*. México: INEGI. Disponible en: <<https://bit.ly/2JYS6Hj>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2016). *Estadísticas a propósito del Día Internacional de la Juventud (15 a 29 años), 12 de agosto*. Aguascalientes: INEGI. Disponible en: <<https://youtu.be/Rr-1yWpQGFE>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Investigación en Salud y Demografía (2015). *Reporte de la Encuesta Nacional de Opinión Católica 2014*. México: INSAD.
- Kissling, Frances (1999). *El Vaticano y las políticas de salud reproductiva*. Londres: Catholics for a Free Choice.
- Lasén, Amparo, y Hector Puente (2016). *La cultura digital*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.
- Moyssen, Gabriel (2018). “Ocho años de matrimonio igualitario en México”. *El Universal*, 5 de octubre, última edición. Disponible en: <<https://bit.ly/2TDP2R1>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Ratzinger, Joseph (2004). “Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y el mundo” [en línea]. *La Santa Sede*. Disponible en: <<https://bit.ly/2nLa8xe>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Ratzinger, J., y A. Amato (2003). “Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales” [en línea]. *La Santa Sede: Congregación para la Doctrina de la Fe*. Disponible en: <<https://bit.ly/3o4oOGg>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Romero, Mónica (2009). “Matrimonios gay, ley ‘mala y perversa’: Norberto Rivera”. *WRadio*, 23 de diciembre, última edición. Disponible en: <<https://bit.ly/2DE2r66>> [Consulta: 21 de junio de 2019].

- Sánchez, Julián (2010). "Leyes de Ebrard dañan más que narco: Iglesia". *El Universal*, 16 de agosto, última edición. Disponible en: <<https://bit.ly/2vuJC0y>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Trejo, Raúl (2015). "México enredado. Auge, ligereza y limitaciones en el uso político de las redes sociodigitales". En *Redes sociodigitales en México*, coordinado por Rosalía Winocur y José Sánchez, 17-39. México: Fondo de Cultura Económica/Conaculta.
- Winocur, Rosalía (2015). "La emergencia de esferas público-privadas en las redes sociodigitales". En *Redes sociodigitales en México*, coordinado por Rosalía Winocur y José Sánchez, 62-80. México: Fondo de Cultura Económica/Conaculta.
- Winocur, Rosalía (2006). "Internet en la vida cotidiana de los jóvenes". En *Revista Mexicana de Sociología* 68, 3 (julio-septiembre): 551-580.

ANEXO

Cuadro 1
Características sociodemográficas de jóvenes católicos mexicanos que participaron en los grupos focales y las encuestas en Facebook

	Grupos focales	Encuestas en Facebook				
		Sexualidad	De final de temporada			
Temporada y año de realización	2015	2014	T6 2014	T7 2016	T8 2017	T9 2018
Tamaño de la muestra	N=46	N=392	N=136	N=144	N=259	N= 448
Sexo						
Mujer	26 (56%)	232 (59%)	72 (53%)	89 (62%)	189 (73%)	334 (75%)
Hombre	20 (44%)	160 (41%)	64 (47%)	55 (38%)	70 (27%)	114 (25%)
Edad						
17 años o menos	0 (0%)	154 (39%)	49 (36%)	51 (35%)	81 (31%)	172 (38%)
18-24 años	30 ¹⁴ (65%)	238 (61%)	87 (64%)	93 (65%)	178 (69%)	276 (62%)
25-26 años	16 ¹⁵ (35%)	0 (0%)	0 (0%)	0 (0%)	0 (0%)	0 (0%)
Escolaridad						
Primaria	0 (0%)	0 (0%)	0 (0%)	0 (0%)	2 (1%)	0 (0%)
Secundaria	0 (0%)	54 (14%)	16 (12%)	16 (11%)	34 (13%)	49 (11%)
Preparatoria/ Bachillerato	6 (13%)	169 (43%)	45 (33%)	72 (50%)	92 (36%)	228 (51%)
Licenciatura	40 (87%)	161 (41%)	72 (53%)	53 (37%)	128 (49%)	170 (38%)
Posgrado	0 (0%)	8 (2%)	3 (2%)	3 (2%)	3 (1%)	1 (0%)

¹⁴ El rango de edad en esta categoría es de 18 a 23 años.

¹⁵ El rango de edad en esta categoría es de 24 a 26 años.



TERCERA PARTE

**ESTRUCTURAS E IMAGINARIOS RELIGIOSOS
EN LA CONSTRUCCIÓN DE MASCULINIDADES**



Género, masculinidades y religión

Ma. Lucero Jiménez Guzmán y José Guadalupe Sánchez Suárez

Sacerdotes, rabinos, monjes, profetas, discípulos, patriarcas, ancianos, obispos, guardianes de la promesa, pastores, tele-evangelistas, eunucos, curanderos, santos, apóstoles, cenobitas, cristianos musculosos... cabeza de familia, hijo(s) de Dios, hijos malvados, hadas machos, ascetas, evangelizadores, reformadores, mendicantes, teócratas, salvadores, escribas, soldados de Cristo, padres del desierto, místicos, papas, laicos... visionarios, pecadores, inquisidores, cruzados... vagabundos inspirados por Dios, celebrantes travestis, falsos mesías, sirvientes perfectos, esclavos de Cristo, estilistas, ermitaños, herejes, teólogos, célibes... mártires, hombres sagrados... la lista podría continuar por muchas líneas más antes de que agotemos las posibilidades de ser hombre religioso en las tradiciones judía y cristiana.
(Kronendorfer, 2009)

INTRODUCCIÓN

Nos parece importante iniciar este capítulo estableciendo que el género es uno de los ejes de la desigualdad social, que, junto con otros, como la clase social, la etnia, la edad, caracterizan a las sociedades en las que vivimos. El género es un sistema de regulación social construido sobre la base de la diferencia sexual entre hombres y mujeres; un sistema de distinción, una elaboración cultural que produce diferencia social, que no se arraiga en las diferencias biológicas ni parte de una esencia masculina y una esencia femenina inamovibles

y eternas, aunque eso se haga creer. Lejos de ser algo natural y biológico, las diferencias de género se imponen y se normalizan, creando la idea de que efectivamente hombres y mujeres somos diferentes y, por lo tanto, nos corresponde una parcela distinta de la realidad. Así, el sistema de género, a partir de la diferencia, produce desigualdad, ya que no es lo mismo lo que le corresponde al hombre que lo que le corresponde a la mujer en términos de prácticas, espacios, valores, reconocimiento, rasgos y posibilidades.

Para Simone de Beauvoir (Butler, 1997), las mujeres son el “Otro” definido por la perspectiva masculina. “Mujer” es igual a “cuerpo”, y el “cuerpo” es “lo otro”. Mientras el hombre puede ser más que su cuerpo, otro distinto del cuerpo, tener un estatus no corpóreo, “desencarnado”, por ejemplo, asociándose a la razón, al poder, a la autoridad, la mujer es cuerpo, ante todo. Esta distinción básica produce un abismo entre lo femenino y lo masculino, y entre la mujer y el hombre. La primera, vinculada a procesos reproductivos, y a la maternidad en particular, está ligada a su cuerpo, a sus procesos orgánicos, cosa que no sucede con el varón, que puede deslindarse de tales procesos (Jiménez y Figueroa, 2013).

CONSTRUCCIÓN DE LAS MASCULINIDADES DESDE LA PERSPECTIVA DE GÉNERO

Como parte del género, la masculinidad no sólo da cuenta de los significados asociados al hecho de ser hombre, sino también de las formas en las que ellos ejercen el poder y cómo éste se incorpora en las estructuras e instituciones sociales, así como de las maneras en que las mujeres llegan a reproducir dicho poder o a constituir un contrapoder de estas prácticas de dominación (Careaga y Cruz: 2006).

Durante mucho tiempo los estudios relativos al género se centraron en temas vinculados con la vida de las mujeres. En los últimos años se han incrementado de manera importante las investigaciones relativas a la masculinidad y, en algunos casos, a las masculinidades en plural. Se han dado, a partir de entonces, diversas lecturas

sobre el tema. Algunas presentan una visión satanizada de los varones, en tanto son concebidos como todopoderosos verdugos de las mujeres; otras lecturas subrayan la “pérdida de autoridad del varón” en la sociedad moderna y afirman que los hombres están sufriendo terriblemente con los cambios sociales y culturales de la actualidad, básicamente en función de la transformación del papel y el lugar que ocupa ahora la mujer en la sociedad y en la economía. Algunos estudiosos, por su parte, reconocen la complejidad de los procesos de género y tratan de entender que los varones, al igual que las mujeres, están condicionados socialmente por su papel de género; que existen normatividades y papeles que se les imponen, y que es necesario tener una visión que nos permita deconstruir las relaciones de poder.

Sobre esta última línea, existe una propuesta que trata de reconstruir históricamente las múltiples normatividades sociales e institucionales que han influido sobre los modelos de masculinidad y feminidad dominantes y subordinados. Desde esta propuesta se afirma que, al margen de que parezca que las cosas han sido siempre así, las personas producimos las instituciones, las avalamos y también podemos modificarlas (Figueroa, 1999: 9-10).

Si el género es precisamente la construcción histórica de una diferencia —según Butler (1997) la inestable pero fundante diferencia sexual—, entonces la masculinidad forma parte intrínseca de esa distinción y denomina uno de sus términos. Masculinidad no es sinónimo de hombres, sino del proceso social, estructura, cultura y subjetividad. No se trata de la expresión más o menos espontánea de los cuerpos masculinos, sino de cómo tales cuerpos encarnan prácticas de género presentes en el tejido social. No son tampoco ideas que flotan en el aire y que fácilmente se descartan, sino esquemas que organizan el acceso a recursos, segregan los espacios sociales y definen ámbitos de poder (Connell, 1995). Se trata de la historia que constituye posibilidades de sujetos, margina deseos y define identidades no inherentes a los cuerpos masculinos (Amuchástegui y Szasz, 2007: 16).

En este sentido es importante la aportación de autores como Connell (1995), que se oponen a conceptualizar a la masculinidad

como un objeto, como un comportamiento determinado, como una característica natural del individuo o como una norma de conducta, y hacen una crítica seria a las interpretaciones esencialistas, normativas y positivistas de la masculinidad. Desde ahí se propone considerar a la masculinidad como un sistema de diferencias simbólicas donde el lugar de lo “masculino” y de lo “femenino” son contrastados de manera permanente. De ahí que la atención sobre la masculinidad se deba poner en el proceso relacional, donde los hombres y las mujeres vivimos el género. En este sentido la masculinidad es, a la vez, “un lugar de las relaciones de género, las prácticas por medio de las cuales hombres y mujeres se involucran en dicho lugar relacional, así como los efectos de dichas prácticas en la experiencia personal, la personalidad y la cultura (Connell, 1995: 71).

Las masculinidades son algo que se construye, así como la representación social de las mismas en lo cotidiano, que se va significando y resignificando en forma constante, en función de una trama de relaciones que el varón establece consigo mismo, con los otros, con la sociedad, de ahí que se considere que lo “masculino” pertenece al campo de lo social y no al de la naturaleza o la biología. De este modo, la teoría de las representaciones sociales ofrece herramientas pertinentes para analizar la construcción social, histórica y cultural que llamamos masculinidad, que emerge de los sistemas de género, que se ve confrontada por cambios en las prácticas sociales y que se resiste a ellas.

Si bien es un hecho que las mujeres viven universalmente una condición de desventaja frente a los hombres en muchas dimensiones de la vida, también es cierto que las construcciones de género determinan, condicionan y afectan a los hombres. El sistema de género no permite que las mujeres accedan a una gama de actividades y experiencias que podrían enriquecerlas como seres humanos y, al revés, tampoco permite que los hombres accedan a actividades y experiencias acotadas al universo de lo femenino. Esta afirmación de ninguna manera tiene la intención de restarle intensidad e importancia a las históricas y universales condiciones de subordinación en

las que viven las mujeres, muchas de ellas, en la actualidad, en condiciones inhumanas; sólo tiene la intención de incorporar una idea del género como una construcción que se refiere y que afecta a todos los seres humanos, en tanto construcción relacional.

Los procesos de socialización que convierten (tradicionalmente y con cierto apego a estereotipos) a las mujeres en débiles, emocionales, dependientes, sumisas, domésticas, convierten a los hombres en fríos, racionales, violentos, proveedores, y aunque estén en una posición privilegiada relativamente, están sometidos a ese proceso que los excluye de otras posibilidades. Entre más se distingue entre lo masculino y lo femenino, más distancia hay entre hombres y mujeres, y menos comunicación hay para lograr un desarrollo conjunto. Del mismo modo que las mujeres, los hombres se encuentran sujetos al sistema de género, que impone representaciones hegemónicas que presionan, limitan y norman a los individuos, y les imponen maneras de ser y de estar en el mundo.

Muchos piensan que en nuestras sociedades la masculinidad es definida como la norma y que se conforma y expresa en función de negar lo "femenino"; ello conlleva contradicciones y problemas serios pues si el varón es formado en la creencia de que sólo el varón es persona plena, sujeto signifiante, interlocutor válido, entonces no es de extrañar que prefiera el trato con varones. La paradoja de la heterosexualidad del varón está en que no le gustan las mujeres como personas. Lo normal es el varón y en consecuencia las mujeres son lo que produce extrañeza o lo que debe ser explicado (Márques, 1997: 85).

Bourdieu (1990), por su parte, afirma que el orden social masculino está tan profundamente arraigado que no requiere justificación: se impone como autoevidente, es considerado como natural, gracias a un acuerdo entre todos que se obtiene, por un lado, de estructuras sociales como la organización social del espacio y del tiempo, la división sexual del trabajo y, por otro lado, de estructuras cognitivas inscritas en los cuerpos y en las mentes. Las personas dominadas, o sea las mujeres, aplican a cada objeto del mundo y, en particular, en la relación de dominación en la que están atrapadas, esquemas no

pensados que son producto de la encarnación de esta relación de poder en la forma de pares y que las lleva a construir esta relación desde el punto de vista del dominante como natural.

La eficacia masculina radica en el hecho de que legitima una relación de dominación que se inscribe en lo biológico, que en sí mismo es una construcción social biologizada. De este modo, la representación social de la mujer y del hombre que se imponen como dominantes, justifican, legitiman y promueven prácticas, explicaciones y justificaciones vinculadas a una manera de ver a los hombres y a las mujeres que rara vez se cuestiona.

Resulta evidente, entonces, que si bien las mujeres son sometidas a un trabajo de socialización que tiende a disminuirlas y negarlas, a partir del aprendizaje de las virtudes negativas de la abnegación, la resignación y el silencio, los hombres también son prisioneros e, irónicamente, víctimas de la representación dominante de la masculinidad, por más que sea conforme a sus intereses. El hombre es ser masculino; es un ser que implica de antemano un deber ser, que se impone como algo sin discusión; ser hombre equivale a estar instalado de golpe en una posición de poderes y privilegios, pero también de deberes; los varones están situados en el principio del privilegio masculino que es también una trampa. El dominante es también dominado, pero mediante su dominio, lo que evidentemente no es algo desdeñable. Los hombres, por oposición a las mujeres, son socialmente instruidos de tal manera que se dejen involucrar en todos los juegos que les son asignados, cuya forma por excelencia es la guerra (Bourdieu, 1990: 54-66).

Existen discursos derivados de las representaciones sociales que construyen una “normalidad” para el hombre y otra para la mujer. En función de ello se establecen requisitos para cada uno y a partir de ahí se habla de lo “masculino” y de lo “femenino”, pero no existe una “naturaleza masculina”, aun cuando hombres y mujeres tengan una anatomía y funciones fisiológicas diferentes (Jiménez y Figueroa: 2013).

Todo el proceso de socialización y aculturación en el que nos formamos desde que nacemos va construyendo seres diferentes: hom-

bres, por una parte, mujeres, por la otra. Eso quiere también decir que a ambos se les priva de la posibilidad de conocer, experimentar y disfrutar de manifestaciones humanas consideradas como propias del sexo opuesto. Si un ser humano se comporta activo, insistente, desenvuelto, audaz, arriesgado, que quiere superarse, pero tiene cuerpo de niña, es calificada como grosera, atrabancada, marimacha y caprichosa. Cuando un ser humano se comporta sensible, obediente, emotivo, prudente, inocente y se somete y es niña, se le califica como delicada, femenina, dócil, sentimental, pero si su cuerpo es de niño se le dice maricón, sensiblero, débil, cobarde, arrastrado, etcétera (Núñez, 1994).

Existen discursos que construyen una “normalidad” para el hombre y otra para la mujer. En función de ello se establecen requisitos para cada uno y a partir de eso se habla de lo “masculino” y de lo “femenino”, pero no existe una “naturaleza masculina” aunque sí hay una anatomía y una fisiología diferentes. Estas diferencias tan radicales entre hombre y mujer, que la sociedad produce y reproduce, tienen una expresión nítida y sumamente problemática en los campos de la sexualidad y de la reproducción, pero también en la división social del trabajo, en los mandatos diferenciados del “cuidado” y la “proveeduría” entre otros muchos (Jiménez, 2003).

Vivimos dentro de una sociedad que construye hombres y mujeres diferenciados y, peor que eso, desiguales, con base en una serie de mandatos, de estereotipos, en donde lo femenino es lo subordinado, pero además es lo inferior. En estos mandatos ha tenido un papel fundamental la religión. Los mandatos derivados de nuestra cultura judeocristiana, sin duda son impuestos y reproducidos cotidianamente y hay oposición a veces abierta, a veces soterrada, para que este estado de cosas se transforme.

CONSTRUCCIÓN Y DECONSTRUCCIÓN DE MASCULINIDADES EN Y DESDE LA RELIGIÓN

Ellos ayunan, oran, consuelan y castigan; decretan, sueñan, bendicen, condenan, meditan, obedecen, gobiernan, redimen y conquistan; cuentan historias, hacen credos, hacen el amor, hacen guerras santas, cantan himnos, se someten al dolor, se circuncidan, se bautizan, dispensan sacramentos, hacen niños, se flagelan, son desgarrados por leones, quemados en la hoguera, torturados, disciplinados en sus cuerpos, entrenados en sus mentes, pintan iconos, destruyen imágenes, crean doctrinas, colectan caridad, construyen comunidades ... esta lista tampoco, puede completarse fácilmente.
(Krondorfer, 2009).

No hay duda de la importancia que lo religioso tiene en las sociedades contemporáneas, como identidad cultural y como sujeto social. Caído el mito de la secularización, según el cual los procesos de modernización llevarían irremediamente a la desaparición de lo religioso o en su defecto a su reclusión en los ámbitos privados de la vida de las personas (Berger y Luckmann, 2011; Berger, 2001), y con el “retorno de lo sagrado” o “la revancha de la religión”, se cae en la cuenta de que, en realidad, lo religioso (y la religión en general), como sistema de interrelaciones sociales, no está al margen del devenir histórico social ni, por tanto, de la producción y reproducción de sistemas de género en los que a lo largo de muchos siglos el ser humano ha practicado o enseñado la religión, ha articulado creencias, impuesto códigos religiosos y ocupado posiciones de poder; ha desarrollado asimismo inagotables formas dinámicas, elásticas, complejas y creativas de ser hombre (varón), cargadas de significancia histórica, política y teológica (Krondorfer, 2009).

Las masculinidades revisten un carácter simbólico singular que emana del discurso religioso esencialista de preeminencia de lo masculino sobre lo femenino más allá de lo biológico, a partir de la configuración de lo divino como esencialmente masculino (Dios

como varón) y la segregación de las mujeres del espacio sagrado y del poder religioso.

Como afirma Ivone Gebara,

si por un lado los filósofos y teólogos de la Antigüedad y de la Edad Media afirmaban filosóficamente que Dios, el Ser en sí, eminentemente espiritual, no tenía sexo, en realidad lo expresaban masculinamente sexuado en la historia humana. Esta asimilación no sólo marginó a las mujeres, sino que se le presentó a ellas como la más verdadera en relación con otras creencias religiosas. Se justificaron persecuciones religiosas, tribunales religiosos como la Inquisición, la quema de brujas, y la condena de todas las personas que osaron pensar de formas diferentes de la institución (Gebara, 2012: 120-121).

“Dios como varón” se configura en afirmación autoevidente a partir de la cual, a la larga, se normaliza lo masculino como expresión de lo divino por excelencia, y lo femenino como subordinado y extraño, segregado de los espacios de participación religiosa. Se constriñen las experiencias religiosas de las mujeres y se legitima una relación de dominación masculina inscrita en lo biológico, lo dogmático, reforzada, por un lado, por estructuras institucionales que organizan el tiempo y el espacio religiosos desde la perspectiva masculina patriarcal que reproduce una división sexual del trabajo al interior de las iglesias acorde con este modelo desigual; y por otro, a partir del desarrollo y la socialización de estructuras cognitivas (teológicas) que se inscriben subrepticamente en los cuerpos y en las mentes de hombres y mujeres creyentes.

El resultado se ajusta más o menos a los estereotipos de género diferenciados de masculinidades hegemónicas y feminidades subordinadas, no como “identidades” estáticas, sino como formas de interacción que se intersectan en los espacios y las relaciones cotidianas del campo religioso y en su relación con los campos social, económico, político, cultural a partir de los cuales se reproducen también las desigualdades de género y la violencia patriarcal. En ello entran

en juego capitales económicos, culturales, sociales, simbólicos que detentan los varones religiosos en distintos espacios y relaciones al interior del campo religioso.

Los mismos dispositivos sociales a partir de los cuales se configuran, perpetran y perpetúan las desigualdades de género en la sociedad, aparecen en el campo religioso dotados de mayor fuerza y alcance no sólo social y cultural, sino antropológico (ontológico) y dogmático, que fortalecen el carácter incuestionable de la superioridad del varón sobre la mujer, y de ciertos varones (sacerdotes) por encima de la humanidad.

Podrían señalarse al menos dos dispositivos discursivos (dogmáticos y normativos) que favorecen la construcción de identidades de género desiguales al interior de las religiones: la construcción progresiva (histórica) de una representación de lo femenino como subordinado, y la no construcción de una representación de su contraparte masculina como tal; una omisión que da por sentado que lo masculino es por definición superior, incuestionable, divino, depositario por excelencia del poder religioso.

El discurso religioso (institucional) se caracteriza por sus pretensiones de ser absoluto, universal, universalizante, inmutable, ajeno a los cambios históricos y más aún al desarrollo de las ciencias del lenguaje, de las ciencias sociales y de la ciencia en general. Puede actualizar sus afirmaciones a lo largo de la historia, pero no les quita su carácter dogmático. Su poder no se deriva del discurso mismo; radica en el uso que de él hacen las personas dotadas de autoridad al interior de las religiones: los varones.

Para reafirmar la hegemonía masculina, el cristianismo (religión preponderante en Occidente) construirá a lo largo de los siglos representaciones específicas de lo femenino y de la sexualidad que, si bien no acabarán siendo declaradas dogmas, sí serán naturalizadas (lo que en este caso significa darles carácter igual de incuestionable que los dogmas) y traducidas en instrumentos de control.

Es un proceso que parte de los tempranos siglos del cristianismo en su encuentro con el pensamiento griego, y que se irá gestando a lo

largo del tiempo a partir de un doble discurso de naturalización del género femenino como inferior y peligroso para el hombre, para justificar un interés pragmático de dominación mediante su reclusión doméstica y explotación laboral (Blasco, 2014).

Con el paso del tiempo, la religión cristiana se hará más jerárquica e institucional y se convertirá en un instrumento de control social y moral, una fuente de opresión para las mujeres (y las minorías étnicas, religiosas, sexuales), al grado de poder afirmar hoy que las religiones continúan siendo un aspecto de ese poder opresor, ya que (entre otras cuestiones) naturalizan una matriz heteropatriarcal que estratifica cuerpos y deseos (Vaggione 2014: 212), y asentarán las bases ideológicas para la afirmación de una esencia femenina (con roles sociales inherentes) sobre la cual se configurará el valor que la religión le atribuirá a la sexualidad y conducirá a la instauración de la heterosexualidad y el rechazo de la homosexualidad, las improntas de lo masculino y femenino y la construcción de la sexualidad heteronormativa (Rubin, 1986), entre otras concepciones.

El modelo propuesto a la mujer occidental será el heredado de los cristianismos católico europeo y protestante anglosajón modernos, marcados por el énfasis de la domesticidad de la mujer casada y el enclaustramiento de las mujeres solteras, modelo de feminidad ideal (aparentemente descontextualizado) que exalta determinadas virtudes como propias de las mujeres (modestia, aceptación resignada de la realidad como si fuera voluntad divina) y sirve eficazmente como instrumento masculino para mantener una posición de privilegio y poder exigir a la mujer humildad y resignación (Bidegain, 2014: 163-164).

La gestación de una diferenciación de los roles femeninos y masculinos en lo referente a la religiosidad sedimentará en el discurso religioso contemporáneo a partir de la revolución industrial; esta representación religiosa no sólo expresaba el reformado modelo de feminidad propuesto por el cristianismo desde mediados del siglo XIX, sino que fue además decisiva en la feminización simbólica de la Iglesia católica y en el reforzamiento de la autoridad masculina,

en un momento histórico crucial para las sociedades decimonónicas, donde la segunda revolución industrial estaba cambiando la geografía humana en la feligresía católica, con un alejamiento masivo de los varones de los asuntos religiosos (Blasco, 2014: 41).

Una historiadora de fines del siglo XIX y principios del XX describirá el resultado de la puesta en marcha de estos dispositivos ideológicos en las sociedades occidentales, al referirse al ambiente religioso de la época en el que *la religión será cosa de mujeres*. Los varones no seguirán ya tan asidua y masivamente los preceptos religiosos, pero querrán que sus mujeres (esposas, hijas, hermanas y madres) sí los sigan (Pardo Bazán, 1890).

Las consecuencias más graves de esta “feminización asexuada” de la religión cristiana se darán en un proceso que avanzará de la naturalización hacia la objetivación de lo femenino y la justificación de la violencia. Citando a un clérigo de la época y considerando los dispositivos efectivos que siempre ha tenido la institución religiosa para socializar sus representaciones simbólicas, reflejo del pensamiento extendido de la época, puede verse hasta qué grado se da la objetivación y denostación de la mujer:

Si tu marido te dice alguna palabra injuriosa o te hace alguna injusta acción, tú no te defiendas: mira á Jesús amarrado á una columna donde le están azotando, y no obstante sufre y calla; lo propio harás tú como buena cristiana, sufrirás y callarás, y así desarmarás a tu marido: pero si eres mal sufrida y tratas de defenderte, y quieres altercar con él, nada adelantará; por el contrario, además de revelar tu poca o ninguna virtud, perderás la paciencia, la paz, la buena armonía, y aún quizás la unión por separación y divorcio, y entonces se os obligará aquel proverbio que dice: *Casados separados, cuéntalos condenados* (Claret, 1864: 11-12).

La mujer es buena o mala según la instrucción y educación que se le da: puede compararse al barro puesto en manos del alfarero, que hace de él un vaso de honor o de deshonor (Claret, 1894).

De las mujeres, dirá Zubia-Guinea, las religiones esperan muchas cosas negativas y ninguna positiva; son perjudiciales en potencia, por lo que hay que educarles en el espiritualismo, el irracionalismo y las tareas domésticas; se exaltará la maternidad con sus inseparables virtudes: sumisión, fragilidad y espíritu de sacrificio, con la consecuente mentalidad que hace de las mujeres ciudadanas de segunda categoría (Zubia-Guinea, 2012: 32)

La base discursiva sobre la que se construirán estas representaciones sociales, sin embargo, no serán sólo los sermones moralistas y misóginos de los clérigos de la época en todos los rincones donde el cristianismo católico tuviera influencia o presencia; la base más sólida será el llamado magisterio de la Iglesia, la doctrina de los papas desde mediados del siglo XIX hasta nuestros días, que configurarán una moral religiosa cuyos resultados serán la representación femenina en una triple afirmación sintética: la mujer es *mala, inferior* y por tanto *subordinada* por naturaleza, es decir, por orden divino.

Al final de la historia, las masculinidades que emergen de esta radical diferenciación del varón religioso respecto de lo femenino en el corazón de la modernidad, coinciden con representaciones hegemónicas que presionan, limitan y norman a los hombres al interior de las religiones; constituyen expresiones claramente problemáticas en los campos de la sexualidad y de la reproducción, y abonan a la reproducción patriarcal de la división social y religiosa del trabajo: los hombres religiosos son también prisioneros de sus propias representaciones dominantes de la masculinidad, siempre que los caminos de iniciación establecidos por ellos para asegurarse el acceso exclusivo al poder religioso implican masculinidades hegemónicas tanto como subordinadas, procesos en los que el dominante es también dominado: para llegar a ocupar el poder, ha tenido que someterse a un largo camino de subordinación y a reproducir entre varones las mismas lógicas de dominación patriarcal que éstos ejercen contra las mujeres.

Como afirman Badillo y Alberti (2013), la categorización de dichas masculinidades a partir del discurso religioso devela ciertas caracte-

rísticas que conforman una *masculinidad religiosa* en contraposición a una *masculinidad clerical*, que emerge de la modificación de la primera, debido principalmente al poder que les confiere la institución religiosa a lo largo del proceso de introducción del sujeto masculino en las esferas de poder religioso.

La masculinidad religiosa, dicen las autoras en un estudio sobre la masculinidad de los aspirantes al sacerdocio católico en la Diócesis de Texcoco (México), se acerca más a una masculinidad subordinada, ya que sólo la masculinidad hegemónica (del sacerdote o líder religioso) ocupa la posición dominante de los hombres y ejerce de manera exitosa su posición de autoridad; los demás hombres (que aún no detentan dicho liderazgo simbólico, pero se preparan para él) quedan por lo tanto subordinados. Como se ha constatado desde la perspectiva de género, las relaciones de subordinación no se dan solamente entre hombres y mujeres, también se ejercen dentro del mismo sexo.

Por otro lado, la masculinidad clerical será el resultado de la transformación de la masculinidad religiosa debido a la iniciación y formación sacerdotal. Pero dicha transformación no será radical, pues conservará componentes de la masculinidad subordinada (o asociados con la feminidad social, dirán las autoras del estudio) tales como la contención, moderación y limitación de comportamientos tradicionalmente masculinos guiados por la religión y la carencia de poder, así como los lineamientos pedagógicos que inculca la institución religiosa como el espíritu de servicio, la generosidad, la empatía, la fraternidad, el control de la sexualidad (celibato), las actividades domésticas, entre otras, todas ellas características asignadas socialmente a las mujeres.

Curiosamente, el segundo componente de la masculinidad clerical conlleva rasgos asociados con la masculinidad hegemónica, que se adquieren durante la iniciación religiosa (formación sacerdotal) a través de una autoridad delegada por la Iglesia (católica), institución que además es rectora, formadora y una de las principales promotoras del sistema patriarcal; masculinidad hegemónica reforzada, además, por la feligresía, compuesta en su mayoría por mujeres.

El desarrollo de la masculinidad clerical resultaría fácilmente percibido como una paradoja puesto que implica dos características contrapuestas; sin embargo, no es una paradoja en sí misma, sino un proceso de transformación del poder que trae como resultado un aparato institucional altamente nocivo tanto para las mujeres como para los varones que no detentan el poder hegemónico religioso. Con todo, quedan al descubierto los rasgos ambiguos y contradictorios de tal elaboración ideológica, en cuanto deviene incapaz de mantener encubierta la manipulación discursiva (del discurso religioso originario) sobre la que se asienta la pretendida desigualdad natural entre los géneros.

Al someter a un análisis crítico las ambigüedades, fluctuaciones y contradicciones de dicho discurso, estamos en posibilidad de entender que los sistemas religiosos, al estar vinculados a tiempos y culturas distintas, “han sido objeto de múltiples interpretaciones que han generado o reforzado formas de liberación y opresión, su historia está marcada por la ambivalencia y la ambigüedad” (Gebara, 2012: 119), lo que pone en cuestión las pretensiones de universalidad, inmutabilidad y origen divino que sus líderes pregonan categóricamente y que provocan, con el paso del tiempo, la naturalización de las desigualdades de género y la consecuente configuración de sistemas ideológicos, organizativos y políticos altamente opresivos.

Por estas contradicciones, las masculinidades religiosas emergen frágiles, incapaces de mantener su hegemonía simbólica y social en medio de la transformación epocal y por tanto se ven obligadas a repensarse a partir de la emergencia de las mujeres como sujetos religiosos (al igual que sociales) protagónicos y de la reelaboración del discurso religioso (teología feminista) que ellas hacen a partir del aporte epistemológico y científico de los feminismos contemporáneos.

La “pérdida de autoridad del varón” en el campo religioso va de la mano del cambio cultural moderno en el que se reestructuran los capitales sociales y epistémicos. En los modelos sociales preindustriales (sobre los que se sigue anclando la práctica religiosa, en general), el sacerdote lo era todo: detentaba de forma exclusiva todos los capitales

a los que un sujeto podía aspirar: era no sólo el líder religioso (pastoral), sino debido a ello era también el maestro, el médico, el confesor, la autoridad social (e incluso política) de la comunidad.

El desarrollo científico y cultural romperá dicha hegemonía religiosa y pondrá en crisis la masculinidad sacerdotal. Sumado al progresivo debilitamiento de la institución religiosa y su pérdida de credibilidad ante los procesos de secularización, el sacerdote no sólo no será el único que detente los capitales necesarios para mantener el poder, sino que será cada vez el menos capacitado, al estar modelado por estructuras cognitivas añejas y de poca pertinencia para las necesidades más acuciantes de las sociedades contemporáneas.

HORIZONTES PARA LA *DESPATRIARCALIZACIÓN* DE LAS MASCULINIDADES RELIGIOSAS

En la realidad —afirma Connell (2006: 186-187)— “no todos los hombres ejemplifican el modelo hegemónico, podríamos decir que sólo una minoría lo hace” y “la jerarquía relacionada con esta versión de la masculinidad es una fuente importante de conflictos y violencia entre los hombres”. Las masculinidades cambian históricamente, y por ello “la historia mundial y la globalización contemporánea deben ser parte de nuestra forma de comprender las masculinidades”.

La crisis de la masculinidad religiosa en este nuevo y cambiante escenario develará la existencia no sólo de modelos hegemónicos y subordinados de ser hombre al interior de las religiones, sino también importantes esfuerzos de insubordinación masculina frente al poder religioso patriarcal, como lo fueron las teologías de liberación y de la diversidad sexual (Musskopf, 2009), nacidas en el seno mismo del cristianismo del siglo xx como reacción a múltiples formas de opresión social, económica, religiosa y sexual en la sociedad y al interior de las religiones.

Sin duda hay una cuestión de poder en la configuración y reconfiguración de las masculinidades en las religiones. La mujer, escribe J. Meyer, es

como todos los antropólogos lo admiten, dueña de la sexualidad. Por lo mismo tiene un poder que los hombres temen, por más que tengan una fuerza muscular superior y hayan, en muchas sociedades, relegado a la mujer a una posición de sometimiento y servicio (Meyer, 2009: 29).

Además, prosigue, “lo que no admite duda alguna es la cercanía de la mujer con la religión, con lo sagrado, desde los tiempos más remotos hasta hoy”. Por ello, concluye, “todos los regímenes decididos a erradicar una religión han tomado rápidamente conciencia de que las mujeres son el principal obstáculo para su empresa” (Meyer, 2009: 29-30).

Por su parte, Ivone Gebara (2012), religiosa católica y una de las principales representantes de la teología feminista en América Latina, considera que el cristianismo “se presentó en la historia de varios pueblos como religión masculina, con discípulos y poder masculino. La superioridad masculina se confirmaba en el proyecto de expansión del cristianismo y llegaba a modificar comportamientos culturales más igualitarios”. El ser femenino, por tanto, debía

[...] conformarse, servir, obedecer, cuidar de lo masculino. La cabeza femenina debe cubrirse para hacer resaltar la masculina. Lo masculino es el rostro y la representación histórica de Dios. Por esta razón, es preciso mantener, en el interior de la religión, la misma visión antropológica jerárquica entre los sexos para dar consistencia espiritual a la cultura masculina dominante. A partir de allí, se puede entender no sólo el dominio religioso sobre los cuerpos y las conciencias de las mujeres, dominio ejercido por las diferentes iglesias cristianas, sino el mantenimiento del ejercicio del poder llamado «sagrado» como un ejercicio eminentemente masculino (Gebara 2012: 121).

Resulta interesante al respecto descubrir que “en casi todos los universos religiosos, las mujeres han tenido un acceso limitado (si no totalmente vetado), por su mera condición biológica de sexo, al estudio formal teológico, al sacerdocio ordenado, a la enseñanza autorizada de la tradición” (Marcos, 2012: 10), que no sólo equilibrarían la balanza

del poder en la Iglesia, sino también conducirían a la reelaboración de los discursos heteronormativos con enormes trascendencias.

Pero lo cierto es que las mujeres accedieron al conocimiento y a la enseñanza en la sociedad y en las iglesias, gracias a un proceso importante de secularización y laicidad. Fracturada la hegemonía del discurso religioso por la crisis de las utopías en la modernidad tardía, no sólo la teología se fugó a otros escenarios, también otras concepciones y sujetos se infiltraron en la teología cristiana, confrontándola y renovándola. Uno de esos sujetos fueron las mujeres que, herederas de la teología de la liberación y de las teorías feministas, crearon la llamada teología feminista con la cual habitaron y transformaron el discurso religioso hegemónico, obligando a algunos varones a repensar su lugar y su rol dentro del campo religioso y a sumarse al esfuerzo de las mujeres por impugnar la forma en que las religiones, al estar inmersas en contextos patriarcales, comparten con ellos esta forma generalizada de obviar lo masculino como dado de antemano y erigirlo en parámetro universal de humanidad (y divinidad).

La fragilidad mostrada tanto por la pretendida hegemonía masculina como por la ilusión de una “identidad femenina subordinada”, frente a un estudio crítico de las formas de ser hombres construidas y vividas en los espacios religiosos, cede lugar a otra realidad: que tanto en las relaciones de los clérigos célibes con las mujeres, como en las mismas relaciones entre varones, más generalizadas en comunidades religiosas conformadas sólo por varones, “se manifiestan también masculinidades subordinadas, cómplices y marginadas, enclasadas en dos formas típicas de masculinidad: religiosa y clerical, como puntos de partida y de llegada en la construcción de las masculinidades en los espacios religiosos eclesiásticos” (Badillo y Alberti, 2013).

Hemos de concluir que si bien es cierto que la relación entre género y religión es compleja en sus luces y sombras, del análisis histórico de las religiones se infiere con claridad una historia de ambigüedades, tensiones y contradicciones entre una pseudoglorificación discursiva de la mujer y enseñanzas y prácticas degradantes concernientes a las mujeres reales (Daly, 1997: 61), con lo cual la religión reproduce

y mantiene desigualdades, y no contribuye a desmontar mandatos y representaciones de masculinidad hegemónica con ejercicio de poder diferenciado y todas sus consecuencias en la subordinación y menosprecio de las experiencias de las mujeres y de otras masculinidades no hegemónicas.

BIBLIOGRAFÍA

- Amuchástegui, Ana, e Ivonne Szasz (coords.) (2007). *Sucede que me canso de ser hombre. Relatos y reflexiones sobre hombres y masculinidades*. México: El Colegio de México.
- Badillo, Mariana, y María del Pilar Alberti (2013). "Masculinidades de seminaristas: la masculinidad religiosa y la masculinidad clerical". *Relaciones* 34, 133 (enero): 41-78.
- Berger, Peter (2001). "La désécularisation du monde: un point de vue global". En *Le réenchantement du monde*, coordinado por Peter L. Berger. París: Bayard Éditions.
- Berger, Peter, y Thomas Luckmann (2011[1968]). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Bidegain, Ana (2014). "El cristianismo y el cambio sociopolítico de las mujeres latinoamericanas". *Sociedad y Religión* 24, 42 (octubre): 160-193.
- Blasco, Raúl (2014). "Las múltiples caras de la Inmaculada: religión, género y nación en su proclamación dogmática (1854)". *Ayer. Revista de Historia Contemporánea* 96: 39-60.
- Bourdieu, Pierre (1990). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Butler, Judith (1997). "Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig, y Foucault". En *El género: la construcción de la diferencia sexual*, compilado por Marta Lamas, 303-326. México: PUEG-UNAM, Porrúa.
- Careaga, Gloria, y Salvador Cruz (coords.) (2006). *Debates sobre masculinidades. Poder. Desarrollo. Políticas públicas y ciudadanía*. México: PUEG-UNAM.
- Claret, Antonio M. (1864). *La colegiala instruida, libro utilísimo para las niñas*. Barcelona: Imprenta del Heredero de Pablo Riera.
- Claret, Antonio M. (1894). *Vida de Santa Mónica*. Barcelona: Librería Religiosa.
- Connell, Raewyn (1995). *Masculinidades*. México: PUEG-UNAM.
- Connell, Raewyn (2006). "Desarrollo, globalización y masculinidades". En *Debates sobre masculinidades. Poder. Desarrollo. Políticas públicas y ciudadanía*, coordinado por Gloria Careaga y Salvador Cruz, 185-210. México: PUEG-UNAM.

- Daly, Mary (1997). "El cristianismo: una historia de contradicciones". En *Del cielo a la tierra: una antología de teología feminista*, coordinado por Mary Judith, Ute Seibert y Lene Sjørup. Santiago de Chile: Sello Azul.
- Figuerola, Juan G. (1999). "Algunos elementos para deconstruir los estereotipos de los varones". Encuentro "Mujeres y hombres hacia una nueva humanidad". Universidad Iberoamericana, México.
- Gebara, Ivone (2012). "Teología de la liberación y género: ensayo crítico feminista". En *Religión y género*, coordinado por Silvia Marcos, 107-136. Madrid: Trotta.
- Jiménez, María Lucero (2003). *Dando voz a los varones. Sexualidad, reproducción y paternidad de algunos mexicanos*. México: CRIM-UNAM.
- Jiménez, María Lucero, y María E. Figuerola (2013). "Representaciones sociales de la masculinidad". En *Representaciones sociales y contextos de investigación con perspectiva de género*, coordinado por Fátima Flores. México: CRIM-UNAM.
- Krondorfer, Björn (2009). *Men and Masculinities in Christianity and Judaism: a Critical Reader*. Londres: SCM Press.
- Marcos, Silvia (coord.) (2012). *Religión y género*. Madrid: Trotta.
- Márques, Josep V. (1997). "Hombres y poder". Encuentro "Mujeres y hombres hacia una nueva humanidad". Universidad Iberoamericana, México.
- Meyer, Jean (2009). *El celibato sacerdotal. Su historia en la Iglesia católica*. México: Tusquets Editores.
- Musskopf, A. (2009). Uma brecha no armário. Propósitos para uma teologia gay. São Leopoldo, Brasil: Fonte Editorial.
- Núñez, Guillermo (1994). *Sexo entre varones. Poder y resistencia*. México: El Colegio de Sonora.
- Pardo Bazán, Emilia (1890). "La mujer española". *La España moderna. Revista Iberoamericana* 17 (mayo): 101-113.
- Rubin, Gayle (1986). "El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo". *Nueva Antropología* 8, 30 (noviembre): 95-145.
- Vaggione, Juan (2014). "La politización de la sexualidad y los sentidos de lo religioso". *Sociedad y Religión* 24, 42: 209-226.
- Zubia-Guinea, María (2012). *Para nuestra memoria histórica: las mujeres en la voz de los papas*. Estrella, Navarra: Verbo Divino.

Cambios en la formación sacerdotal del clero diocesano de Guadalajara a partir del Concilio Vaticano II (1959-1965)

Noé Alejandro Torres Álvarez

INTRODUCCIÓN

Mi propuesta se ubica dentro de los análisis que unen la perspectiva de género y la sociología de la religión. Ambos enfoques están articulados para dar cuenta de los cambios en uno de los sujetos clave en la estructura de la Iglesia católica: los sacerdotes. Para ello, desarrollaré tres grandes apartados.

En el primero partiré de algunos esbozos teóricos sobre el enfoque de masculinidades. Por ende, retomaré algunos de los trabajos de carácter teórico pertinentes para mi análisis, además de dos investigaciones que analizan las masculinidades de los sacerdotes en México. Cabe señalar que ninguna de esas investigaciones se sitúa en Guadalajara: la primera se refiere a la Ciudad de México y la segunda a sus periferias, por lo que se vuelve necesario un trabajo que parta de otras realidades sociales.

El segundo apartado lo emplearé para dar cuenta de aspectos religiosos relevantes, ya que en el caso estudiado resulta necesario acotar lo religioso al ámbito católico, el cual es una dimensión central en la construcción de los sacerdotes que los hace diferentes de otros hombres. En la segunda mitad del siglo xx, el evento coyuntural que

marcó cambios significativos al interior de la institución católica, incluyendo la conceptualización del sacerdocio, fue el Concilio Vaticano II (1959-1965). En ese sentido, considero que la forma más pertinente de entender mi realidad de estudio es mediante la propuesta teórica de *modelos eclesiales* que coexisten en al menos dos niveles institucionales. El más amplio es el nivel macro y es en este nivel donde ubico el Concilio Vaticano II, pues abarcó o comprendió a toda la institución. El segundo nivel es el de la delimitación territorial de la misma institución que, generalmente, se denomina diócesis, aunque en el caso de Guadalajara es conocida como arquidiócesis por el tamaño e importancia y fueron los arzobispos quienes estuvieron al frente de la institución.

Finalmente, el tercer apartado corresponde al nivel institucional más pequeño y que tiene relación directa con la formación de los sacerdotes: el seminario de Guadalajara. El seminario es el nivel institucional en el que puedo situar y conjuntar ambos aspectos teóricos que conforman este texto. En primer lugar, el seminario es el espacio central en la construcción de las masculinidades sacerdotales, pues es donde se socializan los sujetos que aspiran a ser clérigos. En segundo lugar, también es la institución por medio de la cual tienen contacto con lo religioso y se apropian de él. En tercer lugar, el seminario de Guadalajara es conocido ampliamente a nivel nacional (e internacional) por la cantidad de varones que entran en él y por la cantidad de sacerdotes ordenados por año, lo que lo caracteriza como un espacio conservador y alineado a las directrices institucionales.

El medio por el que pude acercarme al seminario fue a través de los informes rectorales de cada año, que analizaré en el tercer apartado de este capítulo. Estos documentos expresan la organización de la vida y la construcción sacerdotal a partir de los planes de estudio, los cambios en la disciplina, así como en los métodos de formación eclesial. En este sentido, se vuelve pertinente su análisis, pues dan cuenta de las influencias directas de las tendencias teológicas o de perspectiva de toda la institución, así como de la dirección que

quería imprimir el obispo en turno y las negociaciones que existieron entre ellos.

ELEMENTOS TEÓRICOS SOBRE MASCULINIDADES

Para hablar de las conceptualizaciones sobre masculinidades y formas de ser hombre quisiera señalar algunos antecedentes que pueden llevar hacia una mejor *comprensión* de dicho abordaje. Los trabajos a los que me refiero tienen presente las prácticas y el ejercicio del poder entre los hombres para con las mujeres, así como con otros hombres.¹ En este sentido, el camino recorrido sobre este tipo de estudios tiene dos grandes generadores teóricos provenientes, a su vez, de movimientos sociales y de reivindicación política. Según Melissa Fernández, el primero se refiere a los feminismos, que desde las décadas de 1970 y 1980 tenían debates en torno al género y el sistema sexo-genérico. El segundo, que implica de manera directa problematizar al hombre como sujeto de género, tiene relación con el movimiento homosexual, así como con estudios académicos que se generaron a partir de dicho movimiento durante la década de 1980 (Fernández, 2014: 90). Por ende, uno de los conceptos clave para este capítulo es el de género y, específicamente, el de masculinidades.

En el caso de México, se pueden situar los primeros trabajos académicos que problematizaron el género masculino, según Olivia Tena (2010), hasta inicios de la década de 1990. En esta misma década se ubican las primeras asociaciones de hombres que buscaron contribuir con las demandas sociales de las mujeres y de los feminismos (Fernández, 2014: 89). El eje rector de dichas asociaciones era hacer explícito el ejercicio constante de violencia de los hombres hacia las mujeres, así como detenerlo, lo cual iba unido al trabajo de reflexión en grupos en cuanto a las diferentes formas de ser hombre. Sin em-

¹ Existe otra vertiente que se centra en las masculinidades como un constante anhelo de regreso a tiempos mejores que algunos autores han denominado los mito-poéticos. En este análisis dicha línea de investigación no es pertinente.

bargo, las reflexiones teóricas desde la academia también se consolidaron en esta década, aunque no necesariamente se desprendieron del análisis del contexto mexicano.

Existen muchos teóricos y teóricas sobre los hombres y las masculinidades que ya pueden considerarse como clásicos. Para este texto retomaré algunos postulados de Raewyn Connell, Judith Butler, Victor Seidler y Juan Guillermo Figueroa en colaboración con Alejandra Salguero. En este sentido, Connell (2015:102) encuentra que los estudios sobre la masculinidad pueden dividirse en cuatro grandes acercamientos: la vertiente biológica (también denominada esencialista); la vertiente positivista (prácticas cotidianas); la vertiente normativa, y la vertiente semiótica. Las últimas dos vertientes son las más allegadas a las propuestas que me interesan. El acercamiento normativo de las masculinidades, como su nombre lo indica, se centra: 1) en el “deber ser” de los géneros, 2) en los roles de género, y 3) en las regulaciones institucionales y sociales de lo masculino y lo femenino.

Connell enfatiza que un problema frecuente con esta vertiente es que se puede llegar a presentar como real lo normativo y que, aunque lo critica, no se sale de su reproducción en la vida cotidiana. Por su parte, en el acercamiento de carácter semiótico se concibe la masculinidad como un sistema simbólico con múltiples posibilidades de significación. Se podría decir que abarca el aspecto más cultural y, por ende, sitúa las masculinidades en contextos específicos y en instituciones. La autora resalta que el género no es algo fijo, dado o estático. Conceptualiza las masculinidades y feminidades de manera relacional y como “proyectos de género” e insiste en que no sólo existe una masculinidad (Connell, 1997: 37). Por lo que más allá de ver a las masculinidades como un elemento de la identidad individual, resalta que también se encuentran inmersas en discursos, fijadas en instituciones que las enmarcan y reproducen. Al hablar de masculinidades como modelo de análisis constituido, se parte de tres dimensiones constitutivas: el poder, la producción y la *catexis* (Connell, 2015: 108).

A partir de lo anterior Connell construyó el concepto de *masculinidad hegemónica*, en el que entiende la hegemonía como “la dinámica cultural por medio de la cual un grupo exige y sostiene una posición de mando en la vida social” (Connell, 2015: 112). Lo que hace que una masculinidad sea hegemónica es que resuelve el problema de legitimidad del dominio masculino garantizando la posición dominante de los hombres.

Para tener esa posición de mando, la masculinidad hegemónica ha construido tres elementos sociales: la dominación/subordinación, la complicidad y la marginación/autoridad. Únicamente resaltaré la complicidad mediante la cual presupone que todos los hombres tienen algún tipo de beneficio, incluso colateral, del patriarcado. Aunque ellos no hayan construido una masculinidad hegemónica, terminan por beneficiarse sistemáticamente, aunque eso no evita que también terminen por padecerla en algunos sentidos. La masculinidad hegemónica se construye en oposición a las otras masculinidades: sean subordinadas o marginadas.

Por otra parte, Victor Seidler ha enfatizado el papel que tienen las emociones en las masculinidades. Para él, lo masculino se ha construido en Occidente a partir de la negación de sentimientos y, por el contrario, se le ha cargado de raciocinio. En sentido opuesto, esa construcción naturaliza y presupone a la femineidad como emocional, afectiva, articulada con labores de cuidado y carente de deseo (Seidler, 1997: 17).² El deseo sigue estando, mayoritariamente, en lo racional, o pareciera que en los cálculos de intereses individuales de los hombres. Por ende, el papel de la racionalidad en la construcción de las formas de ser hombre ha proporcionado las bases culturales para el rechazo del cuerpo y las emociones, más si ese cuerpo no se percibe, si es masculino, para la competencia, y si es femenino, para el placer propio.

² Antes de que Victor Seidler describiera el papel de la masculinidad asociado con lo racional y lo femenino con lo emocional, la primera en hacer una crítica en ese sentido fue la antropóloga feminista Sherry Ortner (1972).

Otra perspectiva teórica importante para este análisis parte de la propuesta de Judith Butler (2006) sobre la dimensión normativa del género. Para esta autora el género es un elemento constitutivo de regulación, el cual se basa en lo institucional (o empírico) y en lo abstracto, pues va más allá de las instancias sociales. La autora retoma los postulados del filósofo francés Michel Foucault y remarca que las regulaciones actúan sobre los sujetos, los conforma y los forma, lo que sería un símil de subjetivar. Pero a diferencia de Foucault, que se centra en el género como incluido en el poder regulatorio en general, Butler afirma que el género es específico en sí mismo: “requiere e instituye su propio y distinto régimen regulatorio y disciplinario” (Butler, 2006: 10).

Al definir al género como regulación y norma, Butler insiste en que actúa dentro de las prácticas sociales y las estandariza, llevando a la constitución de lo normal. La normalización se resiste a la descontextualización, por lo que es común que sea implícita y se dificulte en su lectura. La manera en que se vuelve discernible es mediante los efectos de dichas prácticas. Afirma que el género “es el aparato mediante el cual tiene lugar la producción y normalización de lo masculino y lo femenino, junto con las formas intersticiales hormonal, cromosómica, psíquica y performativa que el género asume” (Butler, 2006: 11).

Para Butler, aunque no se corresponda totalmente, la norma y las prácticas del género funcionan en conjunto. El género como norma se vuelve factible mediante los intentos o actos de aproximarse a ella, que tiene como consecuencia idealizaciones. Teniendo en cuenta esos actos y sus idealizaciones, la autora comienza a entender la norma más allá de la ley, ya que “la norma no puede reducirse a ninguna de sus instancias, pero añadiría que la norma tampoco puede separarse por completo de sus instancias. La norma no es exterior a su campo de aplicación” (Butler, 2006: 28).

Juan Guillermo Figueroa y Alejandra Salguero, citando a otros dos autores, destacan que hay tres elementos constitutivos de la masculinidad y de los significados de ser hombre en lo hegemónico: “el modelo de masculinidad hegemónica plantea [1] la capacidad de

ejercer autoridad sobre hombres y mujeres, [2] tener un trabajo que les permita obtener ingresos y [3] mantener el rol de proveedores” (Figueroa y Salguero, 2014: 37). Desde otras perspectivas se sumaría a lo anterior: el ejercicio de la sexualidad activa y el ejercicio de la violencia como forma de relacionarse. Ambos elementos se emplearían, primero, para mantener su posición de dominio sobre las y los otros, y segundo, en la construcción de identidad y significado a partir de expectativas sociales y regulaciones institucionales. Lo anterior, sin dejar de lado un elemento central, que es la etapa de la vida en la que se insertan: la edad adulta.

Antes de terminar este apartado me gustaría hacer mención de dos trabajos que han abordado las masculinidades de los sacerdotes. El primero escrito por Claudia Ruth Flores Zúñiga (2007) y el segundo por Mariana Badillo Bárcenas y María del Pilar Alberti Manzanares (2013).³ Para Flores Zúñiga es esencial entender que los sacerdotes se encuentran constituidos como sujetos genéricos y como sujetos religiosos, y gracias a los procesos de enseñanza (y yo enfatizaría de formación) eclesial, pueden generar valores y prácticas distintos a los de la masculinidad dominante (Flores, 2007: 5). La autora se centró en los dilemas éticos y la resolución de los sujetos a partir de dos categorías: el celibato y las prácticas de autoridad. En ese sentido señala que la Iglesia católica ha posicionado a hombres y mujeres en diferentes roles sociales. De acuerdo con Marcela Lagarde, la autora señala que los hombres han sido educados para 1) dirigir el mundo y 2) tener una sexualidad erótica generadora de placer personal (Flores, 2007: 7). Con acuerdo con ella cuando puntualiza que la institución católica otorga al clero un doble poder: el de los hombres sobre las mujeres (género) y el del clero con los feligreses, tanto hombres como mujeres (religión).

Flores se centra en la autoridad sacerdotal a partir del magisterio eclesiástico y la teología moral. Considera que la fuerza del primero

³ Ambos artículos son producto de tesis de posgrado, por tanto lo que presentan son algunos esbozos de trabajos mucho más amplios.

radica en la obediencia a la revelación divina, y la de la segunda, en una postura de conocimiento y crítica a la revelación (Flores, 2007: 32). Tengo algunas reservas en cuanto a que considera la interpretación como si fuera homogénea o una sola en toda la institución. Además de que aborda la vocación de manera tangencial y no como elemento distintivo de los sacerdotes. Al celibato, por otro lado, lo enuncia como una práctica que conserva la Iglesia por cuestiones de economía, movilidad y sometimiento de los sujetos,⁴ asimismo, considera las repercusiones psicológicas para el sacerdote (Flores, 2007: 41). Una diferencia notable con mi propuesta es que identifica como elementos centrales de la identidad sacerdotal los tres votos (castidad, pobreza y obediencia) que se refieren en mayor medida a las órdenes religiosas, más que a los sacerdotes diocesanos.⁵

En cuanto a las actividades que estipula Flores como propias del sacerdote, señala que su tarea es celebrar las ceremonias religiosas, interpretar las enseñanzas eclesiológicas, administrar los bienes de salvación institucionales y ser “funcionario” parroquial. También tiene injerencia en el aspecto privado de la vida de los feligreses mediante la confesión y la estipulación de reglas de comportamiento de carácter moral (Flores, 2007: 64). Para finalizar, la autora destaca otros tres aspectos problemáticos entre la masculinidad genérica y la sacerdotal por su formación: falta de conocimiento de la vida cotidiana, falta de tiempo libre y el ejercicio de la violencia, aunque de manera más soterrada que otros hombres.

El trabajo de Badillo y Alberti tiene algunas similitudes, pero también algunos contrastes con las posturas de Flores Zúñiga, pues se centra más en las masculinidades como elementos de la identidad. De

⁴ Al respecto puede profundizarse en el tema del celibato en el texto de Jean Meyer (2009: 112).

⁵ Dentro del seminario los estudiantes realizan promesas de castidad y obediencia al obispo, al menos desde el Código de Derecho Canónico de 1987. La diferencia radica en el grado de compromiso que le implica al sujeto que los realiza. Los votos también pueden ser tomados como elementos que desligan a los miembros de una orden del gobierno diocesano, pues tienen su propia organización. Las promesas son directamente con el obispo y justamente señalan la relación de gobierno diocesana.

entrada, proponen dos tipos de masculinidades para todos los hombres que se acercan al sacerdocio o son sacerdotes: la masculinidad religiosa, que es la que surge en un ambiente que favorece la opción del sacerdocio como posibilidad de vida y que, mediante el proceso de formación institucional, se convierte en una masculinidad clerical (Badillo y Alberti, 2013: 43). A diferencia de la investigación previa, el contexto en el que las autoras encuentran este tipo de masculinidades lo conceptualizan como rural, en la parte de Texcoco. Una coincidencia con mi propuesta es que se basa en el seminario como institución de formación, aunque sólo es un elemento del denominado dispositivo vocacional (Padilla, 2008: 16).

La tipología que proporcionan las autoras —masculinidad religiosa y masculinidad clerical— es un esfuerzo notable para identificar las motivaciones que llevan a algunos hombres a optar por el sacerdocio y la manera en que la institución modifica, mediante sus dispositivos, sus formas de ser hombre. Aunque difiero de ellas en gran medida por las evidencias que he encontrado en campo y que no retomaré aquí por falta de espacio. Considero que mi principal diferencia con su propuesta es que conceptualizan la masculinidad religiosa como más allegada a elementos de subordinación o femeninos y el paso de esa masculinidad a la masculinidad clerical se identificó a partir de la manera como los sujetos superaron su subordinación mediante el poder institucional y comenzaron a tener características masculinas o hegemónicas. En su posición, que siempre es dominante y a partir de lo doctrinal, se pueden entender algunas de las prácticas más horizontales o diferentes a lo hegemónico en otros sujetos varones no sacerdotes.

Es útil retomar que conceptualizan ambas masculinidades con elementos femeninos y masculinos. Primero, lo femenino y por ende masculinidades subordinadas (Badillo y Alberti, 2013: 62), situación originada en valores como: ser servicial, generoso, empático, con contención corporal y moderación en su libertad. Segundo, lo masculino y por ende con elementos de lo hegemónico (Badillo y Albertini, 2013: 69), causados por el proceso de formación de repre-

sentar a Cristo, mando en su comunidad, con prestigio en el ámbito rural, más cercano al raciocinio y sobre todo, como especialista en lo religioso.

Parto de que el género en la Iglesia católica se comprende como proyecto de lo femenino y lo masculino, más o menos fijos institucionalmente, a partir del elemento religioso, pero que también tiene cierto grado de variación a partir de las posiciones que coexisten dentro de la matriz de significados de lo católico. Considero que, a manera de regulación, existirán ciertas masculinidades dominantes que tienen relación con *modelos eclesiales* (Legorreta, 2014: 87) específicos que variarán en tiempo y lugar, así como a partir de coyunturas institucionales. Más allá de las prácticas específicas del clero —que sí difieren de las de otros hombres—, generadas desde lo religioso, parto de que un elemento que las torna específicas es lo simbólico, que impacta de manera directa en sus ejercicios de poder, sus maneras de producción y su catexis. Estos tres aspectos están íntimamente ligados con la institución eclesiástica.

Al hablar de las regulaciones y las prácticas de género en los sacerdotes católicos, necesariamente se tiene que abordar el campo de su aplicación, el cual corresponde a lo eclesiástico e institucional del catolicismo. Las dimensiones genérica y religiosa contribuyen a la mejor comprensión del clérigo en cuanto a que implica a sujetos genéricos masculinos formados en el seminario a partir de ciertas reglamentaciones (eclesiales y de formación sacerdotal) y significados religiosos católicos-institucionales (teología, vocación y función religiosa del sacerdote).

Uno de los aspectos que más diferencia tiene con respecto a otros hombres es el de la catexis, referida al deseo sexual y a la energía emocional, ambos mediados por la condición del celibato sacerdotal. Hablar del control del deseo y de la actividad sexual se ha posicionado como algo femenino; en cambio, desde la matriz de significado religioso, el celibato es percibido como un elemento que refuerza la postura masculina del sacerdote, postura de poder independientemente de su preferencia o su ejercicio de la sexualidad (sea abierta o aceptada,

o bien, en secrecía). Por otro lado, la energía emocional en los sacerdotes va a estar regulada por su formación en el seminario y posteriormente por su función al frente de la comunidad. En ese sentido considero que hay cierta permisividad de exaltación de lo emocional en los ritos religiosos, sobre todo los que se componen de prácticas de piedad. A partir de lo anterior me adentraré en los elementos de lo católico en el siguiente apartado.

LA IGLESIA CATÓLICA EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX Y EL CONCILIO VATICANO II

Aunque hay diversas formas de conceptualizar la religión y lo religioso, en este capítulo lo abordaré como parte de la cultura, como sistema o matriz de significados. En este sentido, Danièle Hervieu-Léger es una de las autoras contemporáneas más pertinentes para mi delimitación teórica. Ya que en un primer momento entiende la religión como “un modo de construcción social de la realidad, un sistema de referencias al que los actores recurren espontáneamente para pensar el universo en el que viven” (Hervieu-Léger, 2005: 32), en el cual otorgar sentido es una de sus funciones, también la considera como una explicación erudita del mundo social, hecho que, señala, la hace chocar con la sociología u otras ciencias afines.

La autora enuncia la disputa entre dos grandes conceptualizaciones de la religión, entre los que postulan definiciones sustantivas (creencias) y los que postulan definiciones funcionales (funciones de la religión en lo social) de la misma. A lo largo de su texto trata de explicar las mutaciones que ha sufrido la religión a partir de la modernidad que, en gran medida, se ha caracterizado por una expansión de lo religioso más allá de lo institucional, aunque de alguna manera se refiere a este ámbito. Una hipótesis, a manera de definición, que me parece pertinente para comprender los límites y alcances de la religión, es la siguiente: “una ‘religión’ es un dispositivo ideológico, práctico y simbólico, a través del cual se constituye, mantiene, desarrolla

y controla la conciencia (individual y colectiva) de la pertenencia a un linaje creyente particular” (Hervieu-Léger, 2005: 138).

Dicho linaje, en los límites de este capítulo, se refiere a la Iglesia católica y a la tradición que la constituye (O’Collins y Ferrugia, 2007). Me limitaré a nombrar Iglesia católica a la institución conformada por todos los que se perciben como creyentes de su credo y mantienen cierta obediencia a la jerarquía o magisterio eclesiástico, cuyo máximo representante es el papa (O’Collins y Ferrugia, 2007: 78). Existe un juego de posiciones entre la jerarquía o el clero (sea regular, secular, obispos, presbíteros o diáconos) que es masculino, con respecto a otros sujetos, ya sea un tanto más cercanos a ellos (como los religiosos y religiosas) y las y los seglares (término empleado al interior de la institución para todo aquel bautizado que no es religioso o clero).

Aunque me centro en el clero, dicho segmento eclesiástico no se puede separar de la institución y su posición en la sociedad, ya que como he venido postulando, su definición siempre es relacional y se encuentra enmarcada por la institución. Según el teólogo Hans Küng, fechar de manera exacta la división entre clero y laicado es casi imposible de manera histórica. Aunque asegura que a la muerte del apóstol Pablo la institucionalización de las primeras comunidades cristianas fue casi inevitable mediante el establecimiento del presbítero-obispo, apelando a la sucesión apostólica (Küng, 2014: 39) y al linaje particular que vengo enunciando. Se estipularon tres reglas de identificación de lo católico: el credo (regla de fe), el establecimiento del canon evangélico (escritura) y el cargo de obispo (mediador). A partir de lo anterior, el teólogo afirma que desembocó en

[...] el establecimiento de estructuras jerárquicas que imposibilitó especialmente la verdadera emancipación de la mujer y aún es así [...] La dominación masculina se estableció por completo, especialmente en la esfera de lo sagrado. Incontables teólogos y obispos abogaban por la inferioridad de la mujer y reclamaban la exclusión de las mujeres del ministerio en la Iglesia. No hay duda de que las mujeres estaban involucradas de un

modo más intenso en la primera difusión del cristianismo de lo que las fuentes, bajo su prisma centrado en el hombre, sugieren (Küng, 2014: 46).

Con el paso del tiempo, la tradición católica ha sufrido cuestionamientos y se ha reformulado. En la dinámica cultural actual, la Iglesia católica como institución se ha relegado a la esfera de lo individual sin decir con ello que la jerarquía sigue siendo un actor político. Desde el siglo XVIII la Iglesia ha venido perdiendo su postura hegemónica con respecto a otros valores o visiones del mundo. En Europa, los postulados o propuestas del Renacimiento afectaron de forma directa a la identificación de lo católico (tanto a la regla de fe como de la escritura), y la reforma protestante hizo lo mismo con respecto al clero (o mediador). Situación que repercutió en la relación entre el poder civil y el poder religioso en Europa, así como en América y otros continentes. En América Latina los cambios comenzaron a sentirse desde la segunda mitad del siglo XIX, pero se profundizaron a partir de la segunda mitad del siglo XX.

En la Europa protestante, tanto luterana como calvinista, se comenzó a privilegiar la razón sobre la emotividad. El rito latino-católico respondió con la contrarreforma, manteniendo la emotividad (a través de lo barroco) durante todo el siglo XIX y primera mitad del siglo XX (Küng, 2014: 141). Seidler afirma que la racionalidad de la masculinidad en la esfera religiosa comenzó a tener un mayor carácter protestante, entendido como meramente europeo, blanco y, sobre todo, anglosajón. Dadas las características anteriores, se comenzaron a cuestionar y desplazar muchos de los valores que imperaban en la esfera de lo religioso (Seidler, 1997: 24). Sin embargo, dentro de la Iglesia católica la respuesta de la jerarquía eclesiástica y de la tradición fue la condena de todo lo moderno. Las respectivas réplicas papales de Pío IX (1846-1878), Pío XI (1922-1939) y Pío XII (1939-1958), así como el Concilio Vaticano I (1869-1870), fueron por esa misma línea.

En México, la situación no era muy diferente a la del resto del continente. La Constitución de 1857 y las reformas liberales diezmaron en muchos aspectos el poder institucional/político de la Iglesia católica,

aunque no así el cultural. Laura O'Dogherty retrata a los sacerdotes durante el siglo XIX como figuras masculinas de peso y renombre en la sociedad, que antes de la época liberal figuraban en la política (O'Dogherty, 2009: 381). Pero por la situación eclesiástica de esos años comenzaron a delegar muchas de sus actividades en la esfera pública a los laicos, como su "brazo largo", y su autoridad comenzó un proceso de transición al plano moral. La situación de la institución se reguló durante el Porfiriato (1876-1911), pero se volvió tensa desde la Constitución de 1917, lo que desembocó en la Guerra Cristera (1926-1929) y pudo tener resolución hasta la reforma de asociaciones religiosas de Salinas de Gortari en 1992.⁶

Durante el siglo XX se puede situar a la Iglesia a nivel global y al campo religioso en una transformación significativa. Algunos autores como Jean Pierre Bastian hablan de una mutación religiosa en América Latina a partir de la década de 1950 (Bastian, 1997). El cambio que se enuncia como mutación sucedió a partir de que la Iglesia católica perdió su posición monopólica sobre el campo religioso y pasó a tener una posición dominante, lo que posibilitó una mayor diversidad y dinamismo de otras denominaciones religiosas. La situación en Europa y en otros continentes no era muy distinta. El papa Pío XII, durante los últimos años de su pontificado, ya estaba planeando convocar a un concilio para analizar la postura de la Iglesia ante los cambios que planteaban las sociedades modernas en los diferentes contextos.⁷ Con

⁶ No profundizaré sobre lo que se ha conceptualizado como el *modus vivendi* entre el Estado posrevolucionario y la Iglesia después de la Guerra Cristera (1926-1929). Para ello hay obras muy pertinentes que lo han analizado desde diferentes ópticas como un acuerdo más o menos estable en la postura de Roberto Blancarte (2010); como un modelo en constante tensión y redefinición de acuerdo con Fernando González (2010), y como una operación fallida para el Estado y reacomodo para la Iglesia, según Soledad Loaeza (2013).

⁷ El antecedente más claro fue una investigación a fondo de las realidades eclesiales en los continentes, con miras a efectuar un concilio ordenado por Pío XII en la década de 1940, y del cual fue pionero François Houtart en América Latina. Además de ello, José Morales cita como antecedentes para el concilio el I Concilio plenario de América Latina (cuyas sesiones se efectuaron en el Colegio Latinoamericano en Roma) de mayo a junio de 1899, así como el Congreso Eucarístico Internacional (celebrado en Roma) en 1922 (Morales, 2012: 34).

la llegada de Juan XXIII (1958-1963) al pontificado se convocó al Concilio Vaticano II, el cual fue clausurado por el papa Pablo VI (1963-1978).

Considero al Concilio Vaticano II como un evento intereclesial que marcó una coyuntura histórica para la institución. La percepción de este evento variará según la postura o el proyecto eclesial que se tenga. Por un lado, puede que sea visto de manera positiva, ya que se trató de actualizar las formas eclesiales. O bien, se puede percibir como negativo al ocasionar muchos conflictos internos en la Iglesia católica, ya que cuestionó parte de la tradición y de algunos supuestos que se tenían desde el Concilio de Trento (1545-1563). Existen muchos autores que han escrito sobre el tema. Algunos de ellos contemporáneos del evento, otros más haciendo revisiones de éste. Entre ellos hay una fuerte línea de autores sacerdotes o religiosos y otra que estaría compuesta por autores ajenos a la jerarquía eclesial.

José Morales, sacerdote y teólogo, escribió un texto que ilustra la historia del Concilio Vaticano II (Morales, 2012). Enfatiza algunas cuestiones teológicas que me ayudan a entender los cambios doctrinales y de acción de la Iglesia después de dicho suceso. En su narrativa se centra en la figura de Pablo VI, por lo que, de entrada, me hace pensar en la centralidad que sigue jugando un sujeto varón dentro de la narrativa eclesial. Considero que el autor pudo narrar los acontecimientos desde otros actores eclesiales que involucraron lo colectivo, como lo propuesto por el propio Concilio, como las comisiones de trabajo.

El Concilio Vaticano II fue anunciado por Juan XXIII el 25 de enero de 1959, aunque por los preparativos y diversos procesos, la primera sesión, de cuatro que tuvo, sucedió en 1962 y la última en 1965 (Morales, 2012: 25). Fue el primer acontecimiento eclesial de ese tipo que congregó mujeres (en mucho menor medida) y hombres; seglares (solamente dos parejas), teólogos católicos y no católicos; algunos sacerdotes, obispos, arzobispos y cardenales de todo el mundo. En cantidades, los invitados como padres conciliares superaron los 2 856 en las cuatro etapas que tuvo dentro del aula conciliar; así como otros 506 como consultores externos (Morales, 2012: 51).

En estos años de preparación, la curia romana solicitó que se formaran comisiones de investigación sobre la situación de la Iglesia en diócesis de todo el mundo. Guadalajara no fue la excepción, ya que al frente de la misma se encontraba el recién nombrado cardenal (1958) José Garibi Rivera (1936-1969). En el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara (AHAG) se encuentran varios documentos que dan cuenta de la formación de un equipo de clérigos y sus propuestas para trabajar en el Concilio Vaticano II. Propuestas que son de carácter teológico, de formación sacerdotal, así como de la tarea de los presbíteros en la vida de los feligreses. Ninguna aporta cuestiones sociales o de otra índole, como sí lo hicieron otras diócesis.

Otra petición relevante para mi estudio y que se centra en las directrices de obediencia, parte de los escritos del cardenal Celso Costantini (1876-1958), que falleció antes del Concilio Vaticano II, pero que criticaba el exceso de centralismo del poder eclesiástico en Roma o lo que otros autores denominan como la “romanización de la Iglesia católica” (Brighenti, 2016: 8). Cabría resaltar que una de las palabras que se relacionan con el Concilio Vaticano II, casi de forma inmediata, es la de *aggiornamento*, que se traduce al español como: “puesta al día o actualización” (Morales, 2012: 49). Originalmente fue usada por el sacerdote Grazioso Ceriani para referirse a las actualizaciones de las funciones o ministerios pastorales y fue retomado por Juan XXIII.

Entre los temas que se discutieron en las comisiones y que son de mi interés se encuentran:

- a. El papel de la Iglesia en el mundo y su concepto como “pueblo de Dios”, situación que replanteó su postura dentro de la historia y por ende limitada, cambiante (Morales, 2012: 126).
- b. La disciplina del clero, incluyendo la obediencia y la posibilidad del diaconado casado permanente, así como la regla del celibato —probablemente esta última fue la cuestión más aplazada por los dos papas y que se terminó relegando—; también se discutieron los planes de estudio y la formación sacerdotal en el seminario (Morales, 2012: 80).

- c. La colegialidad episcopal, en contraste con la primacía papal, que terminó por reconocerle a lo colegial un papel central en la revelación divina (Morales, 2012: 168).
- d. Elementos teológicos morales de la castidad, la virginidad, el matrimonio y la familia, que no presentaron cambios significativos pues se reconoció ante todo el “primado del varón” (Morales, 2012: 81).
- e. Las modificaciones en el ámbito litúrgico, que serían las primeras en aplicarse con el objetivo de incluir a los seculares, aunque cabría resaltar que siempre con resistencias (Morales, 2012: 93).

Algunos de estos elementos se verán reflejados para el caso tapatío en el tercer apartado de este capítulo. Morales cierra su texto señalando que el Concilio Vaticano II fue un proceso equilibrado entre el poder del papa y el poder del Concilio, a diferencia de otros eventos similares. Las 16 constituciones que emanaron de él, a juicio del autor, son prueba de ello, aunque reconoce que todas tuvieron una intervención de Pablo VI.

En otro texto, el teólogo brasileño Agenor Brighenti realizó un balance sobre el Concilio Vaticano II, 50 años después de su realización, y postuló 15 cambios en la Iglesia. En el caso mexicano dichos cambios son entendidos más en el sentido teológico que real, pero pueden explicar algunas de las modificaciones que encontré en las regulaciones dentro del seminario. El autor parte de que el Concilio Vaticano II buscó la superación de Trento y causó varias discontinuidades en lo que venía siendo y haciendo la Iglesia. En ese sentido, dicha discontinuidad fue de “ecliocentrismo y elaboró una nueva auto-comprensión de la Iglesia en diálogo con el mundo moderno” (Brighenti, 2016: 8). De sus 15 postulados, solamente rescato tres:

- a. El paso del binomio clero-laicos al de comunidad-ministerios (Brighenti, 2016: 26).
- b. La conceptualización del sacerdote celebrante a una asamblea sacerdotal (Brighenti, 2016: 32).

- c. Una Iglesia de la *fuga mundi* a la inserción en el mundo (Brighenti, 2016: 38).⁸

Los tres puntos anteriores hacen evidentes cambios en el ámbito teológico generados a partir del Concilio Vaticano II, tocan a la figura del sacerdote e implican diversas posibilidades de pensarse y actuar en la vida cotidiana, lo que conlleva una diversidad de posturas al interior de la Iglesia y que el Concilio evidenció. Ello se hace plausible cuando se compara lo postulado en los documentos emanados del Concilio u otros eventos, como las Celam⁹ de Medellín (1968) y Puebla (1979), con las realidades eclesíásticas.

Considero que una forma de acotar la complejidad de esto es propuesta por José de Jesús Legorreta (2014) a través de los *modelos de Iglesia o eclesiales*. El autor afirma que es un instrumento de análisis que permite identificar diferentes proyectos dentro de la Iglesia, su interrelación, su convivencia y en ocasiones su contraposición en la realidad. Las define como “determinadas autocomprensiones y realizaciones de los creyentes [entendidos como clero y feligreses] de lo que la Iglesia *es, hace y debe ser*, visión que suele corresponder con la figura concreta que ofrece la Iglesia al observador en cada época” (Legorreta, 2014: 54).

Para el autor, el modelo eclesial se trata de un complejo entramado conceptual en el que converge lo social, lo cultural y lo teológico, los tres en el mismo nivel, que explican la diversidad eclesial en una época determinada.

⁸ Al respecto, se puede decir que de esta postura emergió la Teología de la Liberación a partir del método “ver-juzgar-actuar”. Para profundizar en ello véase lo escrito por Enrique Dussel (1978) y el texto que coordinaron Miguel González, Enrique Dussel, Álvaro González, Jorge Fuentes, Francisco Piñón y José Ferraro (2007).

⁹ Debo señalar que existe el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y Las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano (Celam). El CELAM es un consejo que agrupa a todos los obispos de América Latina y las Celam son eventos que se componen de conferencias para tratar problemáticas regionales y algunas soluciones. Ambos tienen un peso consultivo y no jurídico, aunque también hayan tomado mayor relevancia a partir del Concilio Vaticano II.

Finalmente, Legorreta encuentra dos modelos eclesiales que conviven a partir del Concilio Vaticano II en la realidad latinoamericana y mexicana. Estos son: un *modelo jurídico-societario* y un *modelo de comunión*. Ambos con sus aspectos fenomenológicos, teológicos, de mentalidades, sus orígenes o desarrollo y sus cambios (Legorreta, 2014: 80). Desde su concepción, el Concilio Vaticano II dejó los postulados de la transición hacia el modelo de comunión, sin embargo, acepta que no se ha efectuado del todo y cree que se logrará en algún momento. Lo significativo de los modelos eclesiales es que van más allá de la dicotomía conservador contra progresista, la cual considero que simplifica las dinámicas de la Iglesia y no termina por explicar el papel que tienen las creencias (o el tipo de teología y cosmología) en el actuar de los sujetos —incluyendo entre ellos a los sacerdotes—.

MODIFICACIONES EN LOS INFORMES RECTORALES DEL SEMINARIO DE GUADALAJARA (1955-1972)

Como he venido argumentando, el género y las formas de ser hombre se tienen que situar en tiempo y espacio. Del mismo modo, los modelos eclesiales y las modificaciones del Concilio Vaticano II sólo se pueden comprender en dicho sentido. Por ende, no puedo dejar de mencionar que mis reflexiones se sitúan en la Arquidiócesis de Guadalajara, entre los años 1955 y 1972.¹⁰ Sobre todo, a partir de lo que pude encontrar en los informes rectorales de cada año.

Los informes rectorales son documentos expedidos por el vicerrector del seminario para informar de cambios, eventos, logros y retrocesos en la formación de los seminaristas al arzobispo en turno.

¹⁰ La organización territorial eclesiástica tiene varias escalas, sobre todo a partir del Concilio Vaticano II (Hernández, 1999: 62). Las principales son: diócesis y arquidiócesis. La diócesis congrega a un conjunto de parroquias bajo la dirección de un obispo, que tiene potestad por el nombramiento episcopal. La arquidiócesis es producto de una coordinación mayor y se encuentra bajo la dirección de un arzobispo. Guadalajara recibió el nombramiento de arquidiócesis desde 1863, bajo el papado de Pío IX, papa que tenía un modelo de tipo jurídico-societario con un fuerte centralismo en Roma o parte de lo que he llamado “romanización de la Iglesia”.

Durante estos años estuvieron al frente de la Arquidiócesis dos arzobispos y cardenales: José Garibi Rivera (1936-1969) y José Salazar López (1969-1987). Así como cuatro rectores (o vicerrectores): José Salazar López (de 1944 a 1959); Jesús Becerra (1959-1968); Francisco Villalobos (1968-1971), y Juan Sandoval Íñiguez (1971-1985). Considero que es importante la mención, tanto de los arzobispos como de los vicerrectores, porque permiten explicar los cambios que se dieron de manera efectiva en el discurso, en las formas institucionales y en los objetivos pastorales en esos años.

José Garibi Rivera fue el primer prelado mexicano que recibió el nombramiento de cardenal del Papa Juan XXIII en 1958. Entre sus méritos estuvo la reestructuración de la Arquidiócesis después de la Guerra Cristera (1926-1929). Junto con la construcción de varios templos, hoy enigmáticos de la perla tapatía, uno de sus logros fue articular el sistema de formación y construir los edificios en los que hoy se encuentran los seminarios de Guadalajara. El seminario mayor, edificio que estaba en actividades desde 1949 y el seminario menor, activo desde 1964.

Además de lo anterior, Garibi Rivera fue una figura prominente en el Concilio Vaticano II, con actividades en la comisión central, aunque con propuestas conservadoras. En ese sentido, fue un prelado que en las palabras aprobó las reformas conciliares sin muchas reservas, sobre todo las de la liturgia. Pero que no cedió en las reformas tocantes a su ejercicio de poder, pues se resistió a aplicar la denominada “pastoral de conjunto”, que se basaba en acciones coordinadas en equipos e incluyendo a seglares.

El segundo prelado de esos años fue José Salazar López, nombrado cardenal en 1973 durante el papado de Pablo VI.¹¹ Trabajó durante algunos años bajo las órdenes de Garibi Rivera, especialmente

¹¹ En orden cronológico sería el tercer jerarca mexicano en estar activo como cardenal. El primero, como se dijo anteriormente, fue José Garibi Rivera (Guadalajara); el segundo fue Miguel Darío Miranda (Arquidiócesis de México), nombrado cardenal en 1969 siendo papa Pablo VI. El tercero fue Salazar López. Los tres personajes participaron, de distintas formas, en el Concilio

en el seminario, y al igual que el anterior, también fue profesor en el mismo. Antes de ser obispo auxiliar en Guadalajara, fue nombrado obispo auxiliar y luego titular de Zamora (1961-1969), diócesis caracterizada por ser más apegada al modelo jurídico-societario, aunque él lo conceptualiza como de catolicismo patriarcal —terminología que no tiene relación con la perspectiva de género— (Hernández, 1999: 125).

A diferencia de Garibi, en Zamora fue el encargado de implementar las reformas del Concilio Vaticano II entre 1967 y 1969, lo que ocasionó molestia entre los sacerdotes de esa diócesis (Hernández, 1999: 122). Al llegar a Guadalajara, fue un amplio impulsor de las reformas conciliares, más allegado a un modelo de comunidad, situación que se vio más o menos reflejada en el seminario de esta ciudad. Lo anterior no quiere decir que haya permitido la expansión de la Teología de la Liberación, pero sí fue un promotor de la Pastoral de Conjunto.

Aunque posteriormente voy a hablar de los informes como tales, me gustaría señalar que como fuentes primarias son diferentes en estilo y en términos de acuerdo con el prelado en turno, pero también de acuerdo con el redactor, quien sería el encargado del seminario en turno.

José Salazar tuvo el cargo por poco más de diez años. A diferencia de lo que realizó como arzobispo, en el seminario se percibe más apego al modelo jurídico-societario en el que destaca su inclinación por definir a los sacerdotes a partir de la obediencia. El segundo redactor de esos años fue Jesús Becerra (1959-1968), que también duró poco más de 10 años y le tocó el desarrollo del Concilio Vaticano II. Considero que sus textos enuncian las formas en que se recibieron y aplicaron las reformas, muchas de ellas con resistencia. Por un lado, buscó en sus propios términos que la educación fuera “viril” y a la vez comunitaria.¹² También plasma fuertes contradicciones entre tener

Vaticano II. Los tres, además de haber estudiado en México, también estudiaron en Roma en la Universidad Gregoriana.

¹² El redactor de los informes entiende viril como sinónimo de estricto, con disciplina de parte de las autoridades del seminario y con obediencia de parte de los estudiantes. Es un término que

un seminario totalmente cerrado sobre sí, y un seminario un tanto más abierto al contacto e inserción en el mundo. Y en el mismo sentido, es el primero que da informes sobre mujeres y seglares con actividades cercanas al seminario.

El tercer encargado de rendir el informe fue Francisco Villalobos (1969-1971), con una muy corta duración de solamente dos ciclos escolares. Una posible explicación para ello es que, a juzgar por el texto, fue el que con mayor agrado aplicó las reformas del Concilio Vaticano II. Usó términos emanados de las constituciones —como Pueblo de Dios, cultura, contacto con el mundo— y decidió ampliar el tiempo de los alumnos en el exterior. Definitivamente fue el que introdujo, sin antecedentes notorios en todos los informes anteriores, a mujeres en el seminario en funciones correspondientes a docencia y no solamente en limpieza o preparación de alimentos. Probablemente fue un momento de disrupción histórica en que se estuvo más cerca del modelo eclesial de comunión en Guadalajara.

Finalmente, el cuarto redactor que revisé fue Juan Sandoval Íñiguez (1971-1985), quien desde los títulos que eligió enunciaba inconformidad y crítica ante las últimas direcciones, por lo que dijo que actuaría con energía para revertir algunos males que, desde su percepción, se estaban dando en el seminario.

Para poder entender las formas de ser hombre de los sacerdotes es indispensable su proceso de formación en el seminario, ya que muchos de los aspirantes al sacerdocio pasaron entre siete y 13 años dentro del él. Para antes de la década de 1950, e incluso hasta la década de 1970, en el caso de la Ciudad de México era ideal que los prospectos se adentraran en el seminario desde los 12 años (Padilla, 2008: 256) y Guadalajara no era la excepción. Fue hasta el informe de 1957-1958 que hubo información sobre una instancia que tuvo como función “atender a las vocaciones tardías” (Salazar, 1957: XI), aunque en el texto

se repite en varios de los informes y su acepción tiene que ver más con la negación de sí mismo (del estudiante) como elemento de valor individual.

se especifica que eso no necesariamente se refiere a la edad (los que se registran tienen más de 15 años), sino a su nivel de escolaridad, sea esta superior (casos excepcionales) o inferior.

El seminario es el espacio de docencia por excelencia para los alumnos. Sin embargo, es sólo una parte de lo que Padilla ha denominado “dispositivo vocacional”, que es todo un proceso que incluye a la institución eclesial misma, en el seminario y otras instancias, que funge “en el despertar, discernimiento, consolidación y autenticación de las vocaciones religiosas y sacerdotales” (Padilla, 2008: 16). Parte de toda la creación de una *pastoral vocacional* que inicia con el proceso de selección, desde las instituciones educativas a las que tienen acceso los sacerdotes, hasta las parroquias,¹³ en algunos casos mediante la visita al hogar de los prospectos.

Para el caso de la Ciudad de México, Padilla identifica dos partes además de la estancia en el seminario: la dirección espiritual y los ejercicios espirituales. La dirección espiritual puede recibirla el aspirante de manera cotidiana cuando está dentro del seminario, o de manera continua, bajo un sacerdote en específico, cuando se está afuera del mismo (Padilla, 2008: 20). Por otra parte, los ejercicios espirituales dependen del momento de la vida del aspirante y los requerimientos del seminario. En el caso de Guadalajara, desde 1955 hasta 1972 se tenía por lo menos un retiro de este tipo por año, con posibilidad de tener dos eventos similares.

En el caso tapatío también se sumó, desde 1952, un curso previo a la entrada al seminario (regularmente al finalizar primaria o su equivalente) que se denominó preseminario. Éste, según informa el libro de 1955, ya se había consolidado para ese año con una duración

¹³ En el caso del informe rectoral de 1964 se dice: “De mucho provecho para el Seminario ha sido la labor de la Obra Diocesana de las Vocaciones. Durante el año los padres [sacerdotes] reclutadores visitaron los colegios y las escuelas, hacen encuestas y fundan en la Ciudad círculos de vocaciones con el fin de ir conociendo las aptitudes intelectuales y morales de los posibles aspirantes al seminario; el Día del Seminario hacen propaganda vocacional en los colegios” (Becerra, 1964: 23).

de un mes, algunos cursos de formación escolar y otros elementos de formación espiritual, y tuvo 40 niños (Salazar, 1955: XI). El número de asistentes aumentó y se enlazó, al pasar los años, con algunas escuelas religiosas (o con orientación religiosa católica en secrecía) para que a su término se incorporaran al preseminario. El objetivo era ir seleccionando a los niños que contaran con la actitud de estudiar en el seminario para ser sacerdotes.

Los mismos informes rectorales definen de diferentes formas al seminario. Por ejemplo, el informe de 1955 enfatiza que es una institución “que trata de forjar al hombre cabal y perfecto, más para hacerlo digno sujeto del sacerdocio, transformándolo en otro Cristo” (Salazar, 1955: VI). En el informe de 1962 se dice que la labor del seminario es “la promoción de un desarrollo del ser cristiano hacia su maduración, a la medida del varón perfecto en Cristo Jesús, en un grado tal que responda a la expresión ascética clásica del Sacerdote” (Becerra, 1968: 8). Finalmente, en el informe de 1970 se define al seminario como “Centro piloto de Maduración en la fe y en el desarrollo de una vocación, tienen la responsabilidad específica de preparar a los colaboradores más íntimos del Orden Episcopal para la promoción, desarrollo e integración del Pueblo de Dios” (Villalobos, 1970: 11).

La variación de las definiciones de seminario tiene que ver más con cómo se está conceptualizando al sacerdote, que en sí mismo. En todas las conceptualizaciones se enfatiza el componente de formación espiritual, académica y corporal, siempre con miras de concretar lo vocacional o el llamado de la instancia trascendente.

En los informes rectorales encontré modificaciones en las regulaciones para ser sacerdote en dos grandes apartados. El primero, es en el mismo concepto de sacerdote, que a pesar de que se enuncia como el hombre que tiene un llamado de Dios, varía en cuanto a los requerimientos de éste y la implicación del sacerdocio con el mundo no religioso. El segundo es cómo se concibe la formación que se implementará en el seminario, además de las modificaciones más relevantes en materias y otros eventos significativos que tienen implicaciones directas con esta área. En este sentido, tengo que hacer

una acotación en cuanto a las reglas para la vida cotidiana dentro del seminario. En los informes se enuncia el propósito y los objetivos que se persiguen con dichas reglas, pero no quedan claras las mismas, ya que existen reglamentos oficiales del seminario que estuvieron en constantes cambios. Por lo que dejaré fuera esa parte.

Conceptualización del sacerdote

En el primer informe al que tuve acceso se define al sacerdote, de manera constante, como un hombre que tiene como principal característica la obediencia, con una predisposición para la oración constante y dotado de buenos elementos físicos, intelectuales y, sobre todo, morales. Para el redactor del informe, José Salazar, el sacerdote es el hombre que:

[...] sigue planteándose como problema: incógnita o postulado ante el mundo actual. Los factores son: una vocación y una formación, funciones ambas de una misma realidad: una entrega en sacrificio y redención, para salvar el mundo. Su psicología: obrar como un santo. Su teología: intermediario ministerial del Eterno Sacerdote. Su especificación social: el hombre del servicio, por el culto de Dios y la más exquisita caridad hacia los hombres (Salazar, 1955: VII).

Aunque se insiste de manera permanente, por esos años, sobre la importancia de la parte espiritual, en el informe de 1956 se reitera que para volverse sacerdote se requiere “de la normalidad física y psíquica de los aspirantes” (Salazar, 1956: IX). Me parece importante señalar que lo espiritual es sinónimo en muchos de los párrafos de los textos de vida interior. Lo exterior, el cuerpo, es algo un tanto deseñable, pero, al menos en este modelo, no puede tener algo anormal, situación que se recalcará sobre el sacrificio que tiene que hacer el sacerdote para lograr su estado. Poco a poco se va a ir dejando atrás el concepto de obediencia como sinónimo de buen sacerdote, pero se

introducirá el de personalidad. Así, en 1960 se insistía en que para el seminario diocesano

[...] sea siempre viril la educación del seminarista; método de formación de la castidad, en disciplina quitar el rigor, conservar el orden [...] la obediencia: su origen, su función, sus límites; el reglamento en función con el temperamento, personalidad y circunstancias [...] la obediencia meramente pasiva sofoca la personalidad [...] el sacerdote no sólo es presidente del culto, sino jefe, director e impulsor del apostolado que debe ser obra comunitaria [...] la formación no ha de ser personalista, sino dentro de un clima de familia (Salazar, 1960: 8)

Un año después se pedía que, aunque se buscara la disciplina, el conocimiento y la formación, el centro de la vida sacerdotal es la piedad (Becerra, 1961: 8). La piedad es entendida como una actitud que también consolida la firmeza e incluso, más allá de sentimentalismos, contribuye a la verdadera profundidad de la fe en la vida de los sacerdotes. Para 1966, después del Concilio Vaticano II, ya se estipulaba que los sacerdotes eran formados para servir a la Iglesia en el mundo, por lo que su formación no podría estar totalmente separada de él y por ende, desde la libertad, tendría que ver más allá de sí mismo. A pesar de lo anterior, el autor del informe insiste en que debe existir una separación entre los seglares y el sacerdote y que la formación en el seminario:

Debe ser pastoral, pastoral también debe ser su formación en este renglón de contactos y aperturas, de lo contrario no se formarán sacerdotes santos, sino sacerdotes mundanos, disipados, ligeros, aseglarados, que se mezclarán demasiado con sus hermanos los seglares y llegarán a estimar más la dignidad del estado laical y a dolerse inconscientemente de no haber escogido el camino ciertamente más amplio, más fácil, con menos obstáculos [...] Dejarán así de ser los Hombres de Dios (Becerra, 1966: 8).

Tres años después, en el informe de 1969, el superior del seminario insistía en que el sacerdote debería tener las habilidades para insertarse en las realidades sociales y buscar superar las condiciones de injusticia (Villalobos, 1969: VIII). Por ende, se conceptualiza al sacerdote como el sujeto que debe de estar dispuesto a la apertura cultural de diversos valores, pero sin perder de vista su ministerio ni el compromiso eclesial.

Finalmente, y como corolario de los informes consultados, el correspondiente a 1971, el primero dado por Juan Sandoval Íñiguez, se regresa a conceptualizar al sacerdote como el hombre que requiere piedad, vida interior y fe. Aunque se vuelve a insistir sobre la autoridad, no se regresa a los conceptos de 1955; a pesar de ello se insiste en que en el seminario de Guadalajara:

En cuanto a la vida de piedad, observaron los formadores que en general ha venido a menos, debido a la preocupación por los estudios, pero sobre todo, a la superficialidad de la Fe, al horizontalismo, al tecnicismo, al desmedido deseo de volcarse al exterior y de andar a la moda (Sandoval, 1971: 13).

La formación del sacerdote

La formación en el seminario va muy de la mano con el concepto que estaba activo en el momento y la corriente teológica activa. Como dije anteriormente, la encíclica que más se citó, sobre todo durante los primeros años, fue la *Menti Nostrae* escrita por Pío XII en 1950, la cual desarrolló un principio de aceptación de algunas corrientes de la psicología, cosa que había sido rechazada por otros papas, para ayudar a la corroboración de la vocación y probablemente también sea el documento que cimentó su concepto de personalidad. En el informe de 1955 se definió como parte central de la formación del seminarista a los elementos del área litúrgica, para atender de manera adecuada al culto público, pero para ello se debe atender la dirección

espiritual (Salazar, 1955: IX). Se enfatiza, de manera constante, en la meditación individual, sobre todo para aquellos que ya están en los grados superiores de filosofía y teología.

De la misma manera, para ese momento ya existían en el interior del seminario “asociaciones” que tenían funciones específicas de fomentar lo que se denomina como piedad y que era aparte de lo intelectual. Las asociaciones eran: la “Unión misional del clero”; la de “Propagación de la fe”; la de “Apostolado en la oración”, y la “Congregación mariana” (Salazar, 1955: 1-3).

Para ese momento, también llevaban múltiples materias de teología, filosofía y lo que llaman humanidades, todas impartidas por sacerdotes. Sólo mencionaré las materias que rompen con el esquema de enseñanza doctrinal tradicionalmente asociada a los sacerdotes. Por ejemplo, pedagogía catequística, acción católica, organización social, psiquiatría pastoral y leyes civiles están clasificadas como parte de la Facultad de Teología. Por su parte, en la Facultad de Filosofía se impartían clases de: psicología experimental,¹⁴ pedagogía general, doctrina social católica, hebreo y griego. En las humanidades recibían clases de religión (que más bien era catecismo, además de algunos conocimientos generales de judaísmo e islam y un apartado específico sobre masonería), latín, historia, idiomas y piano (Salazar, 1955: 8-10).

Un tema reiterado a lo largo de los informes es que se invitó de manera permanente a los alumnos a ejercicios de piedad, ya sea a través de las asociaciones o grupos, casi nunca de manera individual. En 1956 el plan de estudios sufrió una modificación importante, pues se aumentó un año de humanidades (seis), que era el equivalente al bachillerato y se establecieron tres años de filosofía, cinco de teología y

¹⁴ Que era impartida por un sacerdote diocesano con estudios en psicología en Europa, que se llamaba Jesús Becerra. Es relevante nombrarlo pues su alcance fue más allá del seminario. En diálogo con el doctor Fernando González, lo mencionó como uno de los fundadores de la carrera de psicología en el IPESO. También, durante la década de 1960, la diócesis le permitió tener un laboratorio psicopedagógico desde el que aplicó el test de Sondhi y otras pruebas de psicología para “medir”, de alguna manera, la vocación de los aspirantes al seminario.

un año de magisterio como elemento de pase entre filosofía y teología. El año de magisterio se refiere a un periodo en el que los seminaristas salían a impartir clases regulares en colegios, muy comúnmente, que estaban fuera de la zona urbana de Guadalajara. El objetivo de ello era ejercitar su capacidad de enseñanza y dirección (Salazar, 1956: V).

También fue a partir de 1956 que se establecieron círculos de estudio con temáticas especializadas que impartían estudiantes destacados, aunque siempre bajo la vigilancia de un director. Los círculos variaron de temática, pero en ese año fueron de: catequética, acción católica, vocaciones, liturgia y cooperativismo (Salazar, 1956: V). Años posteriores se agregarán (o rotarán): agricultura, espiritualidad, periodismo, problemas contemporáneos, entre otros.

Junto con el magisterio, desde 1956 se trató de oficializar los estudios de secundaria. Para ello buscaron sincronizar las materias impartidas en el seminario con las materias de escuelas de paga. Según el informe de ese año, se buscó coordinarse con la Universidad Autónoma de Guadalajara (UAG) para que se hiciera el reconocimiento, pero fue a través del Instituto de Ciencias que se logró inscribir a los alumnos del seminario como si lo cursaran ahí (Salazar, 1956: VI). Un postulado interesante que se planteó en este informe, pero es repetido en informes siguientes, se refiere a la razón de que los seminaristas estudien disciplinas profanas o similares a las seglares. Desde el análisis de las masculinidades se puede dar luces sobre la construcción del sacerdocio en competencia, a pesar de que teológicamente no la tenga. En ese sentido plantea que las autoridades “deseamos en gran manera que los futuros sacerdotes sean por lo menos no inferiores en nada, en cuanto se refiere a cultura científica y literaria, a los jóvenes seglares que estudian análogas asignaturas” (Salazar, 1956-1957: VI).

Desde el informe de 1958 se plantea como una problemática para los formadores el nivel de deserción que se daba en la transición de filosofía a teología (Salazar, 1958: VII). En parte, esto puede explicarse a partir de que en esa transición los seminaristas se realizaban la tonsura, tomaban las órdenes menores, para posteriormente recibir

el subdiaconado.¹⁵ Era el momento donde los seminaristas tenían que optar por seguir con el camino del sacerdocio y realizar las promesas de castidad y obediencia. Además de lo anterior, después de tomar esa decisión tendrían que salir del seminario al año de magisterio y muchos optaban por no regresar. El seminario y el dispositivo vocacional reaccionaron, a partir de 1963, con un curso propedéutico intenso para aminorar la baja de alumnos (Becerra, 1963: 9).

La mayoría de los cambios más significativos de apertura del seminario se comenzaron a dar a partir de la década de 1960. Estos surgieron, según los informes, en coordinación con las nuevas enseñanzas de Juan XIII en el papado. Sus encíclicas comenzaron a tomar relevancia, sin desplazar del todo a las escritas por Pío XII. Fue a partir de 1960 que se comenzaron a incluir materias con títulos de sociología y antropología, geografía social y dibujo (Salazar, 1960: 30). Nombres que recibieron varias modificaciones y cambios de profesores, casi año con año. Por ejemplo, en 1961 la sociología se cambió por sociología religiosa, y la psicología experimental se sustituyó por psicología relacional. Ambas materias comenzaron a ser impartidas por el padre Jesús Padilla (Salazar, 1961: 34). Un año después, impartidas por el mismo profesor, se sumaron economía política y cuestiones científicas (Becerra, 1963: 38).

Es significativo que a partir de 1961 se comenzó a tener más apertura en el seminario, además de la experiencia del magisterio. Ello se puede evidenciar en algunos sucesos o coyunturas del ejercicio vocacional. El primero fue el campo-misión (Becerra, 1961: 13), posteriormente se generó el apostolado (Becerra, 1964: 15). La diferencia

¹⁵ Era un rito que preparaba a los prospectos para el sacerdocio en el que se realizaba un corte de pelo en forma circular. Posteriormente tomaban las órdenes menores: ostiario, lectorado, exorcizado y acolitado. Todos tenían funciones específicas dentro del rito de la misa en latín o tridentino. Posteriormente recibían el subdiaconado, que era el momento en que realizaban las promesas de castidad, obediencia y pobreza. Esto es una diferencia notable con las órdenes religiosas que tienen votos. Todo el orden anterior fue eliminado por Pablo VI a partir de 1972, cuando se concedieron todas las órdenes menores, con excepción del subdiaconado que se eliminó, a los seglares. Lo que los implicó de manera directa.

consistía en que el campo-misión era una vez al año en algún sitio alejado de la zona urbana y tenía una duración de un mes, por lo que solía ser muy intenso. El objetivo era dar sacramentos como bautismos, primeras comuniones y matrimonio, por lo que asistían alumnos de segundo y cuarto año de teología, en compañía de algunos alumnos de primero de filosofía. El apostolado, por su parte, era dentro de la ciudad, tenía una duración más prolongada, por un año, pero menos intensa, pues era una vez a la semana. Iban de varios grados, siempre en grupo y los encargados eran los mayores que respondían ante un superior.

En cuanto a la planta docente es significativo que todos los profesores hayan sido sacerdotes hasta 1963. Ese año comenzó a impartir la clase de trabajo social un hombre que era laico (Becerra, 1963: 29). Año con año se sumaron más laicos dando clases muy específicas, como por ejemplo dibujo, que fue impartida durante varios años por el ingeniero Ignacio Díaz Morales (Becerra, 1968: 27). La primera mujer que encontré en la nómina de profesores aparece a partir de 1969, y fue la religiosa María de la Luz Franco Gutiérrez, que impartió Pedagogía catequística a los alumnos de tercero de filosofía (Villalobos, 1969: XXIII).

Cerraré el apartado con los cambios acontecidos entre 1969 y 1972, los cuales fueron significativos respecto a momentos previos en lo formativo de los seminaristas. En 1969 fue invitado el sacerdote y canónigo belga Fernand Boulard para dar algunas conferencias sobre pastoral de conjunto, para que implementara la primera planificación con este sistema a nivel de arquidiócesis (Villalobos, 1969: XII). También en ese mismo año se tuvieron algunas clases, con los estudiantes del seminario menor, de iniciación en la pedagogía catequística a cargo de algunas religiosas de la Congregación de las Hermanas Catequistas de Jesús Crucificado (Villalobos, 1969: XXI). Este experimento derivó en la posterior incorporación de la primera docente en el seminario mayor. Finalmente, a partir de 1969 se estableció un laboratorio psicopedagógico a cargo de un equipo liderado por el padre Salvador Rodríguez, en el que participó una mujer, cuya tarea

fue aplicar un control mediante test a los prospectos para entrar en el seminario (Villalobos, 1969: XIX).

A partir de 1972 la Arquidiócesis de Guadalajara se subdividió y se crearon las diócesis de San Juan de los Lagos y la de Ciudad Guzmán (Sandoval, 1971: 31), lo que ocasionó la movilidad de algunos seminaristas y la división de los estudiantes. Menciono el aspecto de la movilidad porque la jerarquía eclesiástica decidió que todos los estudiantes del menor permanecieran en el sitio en que residían al momento de la división. También fue en ese mismo año que se eliminaron los órdenes menores y se reestructuró la forma de ordenación sacerdotal. Situación que influyó en las decisiones de los estudiantes, pero también tuvo sus consecuencias en la vida de las parroquias al incorporar a los seglares en actividades que estaban vedadas para ellos: por ejemplo, dar la comunión o ayudar en la misa.

CONSIDERACIONES FINALES

A partir de los cambios generados en el Concilio Vaticano II se pueden percibir algunas modificaciones en las regulaciones de la masculinidad y en la conceptualización de los sacerdotes a partir de su proceso de formación institucional dentro del seminario. De manera constante, la definición de sacerdote también se reformuló en relación con los seglares después del Concilio y aunque teológicamente se consideran iguales con diferencia sólo en la función dentro de la comunidad, en la formación de los seminaristas se marcaron diferencias significativas. En el mismo sentido y en concordancia con la conceptualización de los modelos eclesiales, tanto el preconciliar o jurídico-societario como el posconciliar o de comunión, existe una clara subordinación de las mujeres en el ámbito doctrinal. Sin embargo, no se puede decir lo mismo en cuanto a los ejercicios de poder, de producción y de catexis en el segundo de los modelos.

Considero que uno de los cambios más significativos se generó a partir de la forma de pensar al sacerdote. Desde la formación en el seminario, se atenuó el papel de la obediencia a sus superiores como

signo inequívoco de vocación. Sobre todo a partir de que se comenzaron a emplear y enseñar otras ciencias no relacionadas con el ámbito espiritual o religioso como la psicología y la sociología. También al introducir otros sujetos, primero seculares hombres y después seculares mujeres, en el ámbito de la docencia y en el espacio del seminario, se pudo modificar la percepción de sí de los seminaristas. Finalmente, el aumento del contacto de los estudiantes con otras realidades más allá del seminario, a partir del requerimiento de experiencia pastoral para su posterior desenvolvimiento, pudo impactar de una manera significativa en la autopercepción de los varones.

La comparación entre las propuestas de ambos modelos eclesiales sitúa a la masculinidad de los sacerdotes en un plano dominante. Pero es a partir de lo doctrinal que se pueden entender algunas de las diferencias del ejercicio del poder entre los sacerdotes y otros hombres. De lo que se desprende que al igual que otros varones, los sacerdotes tengan la capacidad de ejercer la autoridad con otros hombres y mujeres si son creyentes. No es así en cuanto que su identidad se define a partir de un trabajo, en el sentido de actividades remuneradas, ya que su papel como clérigos les proporciona un ingreso. Al no tener un núcleo familiar básico, su rol de proveedor económico no existe, pero sí existe un rol de proveeduría con su comunidad en cuanto a bienes de salvación, que el Concilio Vaticano II postuló como más horizontal y comunitario.

BIBLIOGRAFÍA

- Badillo, Mariana, y María del Pilar Alberti (2013). "Masculinidades de seminaristas: la masculinidad religiosa y la masculinidad clerical". *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 34, 133 (invierno): 41-78.
- Bastian, Jean-Pierre (1997). *La mutación religiosa de América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Blancarte, Roberto (2010). *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Brighenti, Agenor (2016). *Vaticano II: quince innovaciones que cambiaron la Iglesia*. México: Dabar.
- Butler, Judith (2006). "Regulaciones de género". *Revista de Estudios de Género: La ventana*, 23, 3 (julio): 7-35.
- Connell, Robert (1997). "La organización social de la masculinidad". En *Masculinidad/es. Poder y crisis*, coordinado por Teresa Valdés y José Olavarría, 31-48. Santiago de Chile: Isis Internacional-Flacso.
- Connell, Raewyn (2015). *Masculinidades*. México: UNAM-PUEG.
- Dussel, Enrique (1978). *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*. Salamanca: Sígueme.
- Fernández, Melissa (2014). "¿Hombres feministas? Activistas contra la violencia hacia las mujeres en México". Tesis de doctorado en Ciencias Sociales. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Unidad Xochimilco.
- Figuroa, Juan G., y Alejandra Salguero (2014). "Introducción" En *¿Y si hablas de...de tu ser hombre? Violencia, paternidad, homoerotismo y envejecimiento en la experiencia de algunos varones*, coordinado por Juan Guillermo Figuroa y Alejandra Salguero, 11-51. México: El Colegio de México.
- Flores, Claudia Ruth (2007). "Algunos elementos del ejercicio de la masculinidad en un grupo de sacerdotes de la Iglesia católica". Tesis de maestría en Estudios de género. México: El Colegio de México.
- González, Fernando (2010). *Matar y morir por Cristo rey: aspectos de la Cristiandad*. México: Plaza y Valdés-IISUNAM.
- González, Miguel; Enrique Dussel; Álvaro González; Jorge Fuentes; Francisco Piñón, y José Ferraro (2007). *Debate actual sobre la teología de la liberación*. México: Ítaca-UAM.
- Hernández, Miguel Jesús (1999). *Dilemas posconciliares: Iglesia, cultura católica y sociedad en la diócesis de Zamora, Michoacán*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

- Hervieu-Léger, Danièle (2005). *La religión, hilo de la memoria*. Barcelona: Herder.
- Küng, Hans (2014). *La Iglesia católica*. México: De Bolsillo.
- Loeza, Soledad (2013). *La restauración de la Iglesia católica en la transición mexicana*. México, El Colegio de México.
- Legorreta, José de Jesús (2014). *Cambio e identidad de la Iglesia en América Latina*. México: Universidad Iberoamericana.
- Meyer, Jean (2009). *El celibato sacerdotal*. México: Tusquets.
- Morales, José (2012). *Breve historia del Concilio Vaticano II*. Madrid: Rialp.
- O'Collins, Gerald, y Mario Ferrugia (2007). *Catolicismo: historia y doctrina*. Barcelona: Herder.
- O'Dogherty, Laura (2009). "La Iglesia católica frente al liberalismo". En *Conservadurismo y derechas en la historia de México. Tomo 1*, coordinado por Erika Pani, 363-393. México: Conaculta-Fondo de Cultura Económica.
- Ortner, Sherry B. (1972). "Is female to male as nature is to culture?" *Feminist Studies* 1, 2 (otoño): 5-31.
- Padilla, Mario Timoteo (2008). "Vocación y reclutamiento sacerdotal en la Arquidiócesis de México". Tesis de doctorado en Ciencia Social con especialidad en Sociología. México: El Colegio de México.
- Seidler, Victor (1997). "Masculinidad, discurso y vida emocional". En *Memorias del Seminario-Taller "Identidad masculina, sexualidad y salud reproductiva"*, coordinado por Guillermo Figueroa y Regina Nava, 7-24. México: El Colegio de México.
- Tena, Olivia (2010). "Estudiar la masculinidad ¿para qué?" En *La investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*, coordinado por Norma Blázquez, Maribel Ríos y Fátima Flores, 271-291. México: CEIICH-UNAM.

Fuentes primarias

- Becerra, José (1961). *Informe rectoral*. Guadalajara: Seminario de Guadalajara.
- Becerra, José (1962). *Informe rectoral*. Guadalajara: Seminario de Guadalajara.
- Becerra, José (1963). *Informe rectoral*. Guadalajara: Seminario de Guadalajara.
- Becerra, José (1964). *Informe rectoral*. Guadalajara: Seminario de Guadalajara.
- Becerra, José (1966). *Informe rectoral*. Guadalajara: Seminario de Guadalajara.
- Becerra, José (1967). *Informe rectoral*. Guadalajara: Seminario de Guadalajara.
- Becerra, José (1968). *Informe rectoral*. Guadalajara: Seminario de Guadalajara.
- Salazar, José (1955). *Informe rectoral*. Guadalajara: Seminario de Guadalajara.

- Salazar, José (1956). *Informe rectoral*. Guadalajara: Seminario de Guadalajara.
- Salazar, José (1957). *Informe rectoral*. Guadalajara: Seminario de Guadalajara.
- Salazar, José (1958). *Informe rectoral*. Guadalajara: Seminario de Guadalajara.
- Salazar, José (1960). *Informe rectoral*. Guadalajara: Seminario de Guadalajara.
- Sandoval, Juan (1971). *Informe rectoral*. Guadalajara: Seminario de Guadalajara.
- Villalobos, Francisco (1969). *Informe rectoral*. Guadalajara: Seminario de Guadalajara.
- Villalobos, Francisco (1970). *Informe rectoral*. Guadalajara: Seminario de Guadalajara.

Cuando la masculinidad y la sacralidad sacerdotal desfallecen... un poco

Fernando M. González

En el principio fue el verbo
y antes de hacerse carne habló. ¿Pero de qué?
(Autor anónimo)

El objeto de una transmisión no preexiste
al proceso de su transmisión.
Regis Debray (2004)

INTRODUCCIÓN

Partamos de una afirmación contundente y sin duda parcial: el cristianismo y, más tarde, el catolicismo, nacieron bajo la marca de la sumisión a la ley y a la palabra de otro con mayúscula, es decir, la de aquel al cual se le proclama como un dios omnipotente y omnisciente. Al dios que venera Israel, los cristianos le van a superponer a Jesucristo como hijo de aquél y también dios que, a su vez, se hizo hombre. Esta superposición se sostuvo en la creencia de que en él se cumplían las Sagradas Escrituras. Esta construcción narrativa, que para los discípulos del nazareno alude a un suave pasaje entre el Antiguo y el Nuevo Testamento con culminación incluida, trae aparejada la idea de que los judíos no podrían más que compartirla y celebrarla, dado que con ello se hacía patente la venida del Mesías.

Hasta aquí esta narración que ha atravesado los tiempos parecía que podría desplegarse sin grandes contratiempos, pero ciertamente no fue el caso por la sencilla razón de que la evidencia sostenida por la naciente secta cristiana no fue compartida por la mayoría de los judíos, quienes no vieron en Jesús al Mesías prometido que iba a culminar las Sagradas Escrituras, sino, en todo caso, a un profeta más.

El choque de estas dos tradiciones escriturarias, la judía de un profeta más y la del suave pasaje, pronto se desdobló en una tercera: aquella que aludirá al “pueblo infiel”, lo cual produjo una cadena de acontecimientos, en los que incluso corrió sangre, a lo largo de los siglos. Estas narraciones quedaron articuladas sin poderse desprender del todo y produjeron una tensa y complicada dialéctica; sin embargo, en este punto conviene recordar lo que pertinentemente señala Regis Debray:

Reducir la emergencia cristiana de los primeros siglos a un desgarrador enfrentamiento cara a cara con el judaísmo puede fascinar al espíritu contemporáneo –siglo xx obliga–. [Pero es necesario aclarar que] había en Judea múltiples judaísmos, cada uno pretendiendo el estatuto del “verdadero Israel”, así como hubo múltiples cristianismos.¹ Pablo, que se creía más judío que los judíos, lleva a cabo menos una polémica antijudía

¹ Y en efecto, recurriendo de nuevo a Regis Debray, veamos la serie de interrogaciones que induce la constitución del corpus del denominado Nuevo Testamento:

¿Cómo esos textos hagiográficos fueron producidos, seleccionados y transmitidos hasta nosotros? [...] ¿Por qué esos y no los otros (digamos el proto evangelio de Santiago o la Epístola a Bernabé)? ¿En griego y no en arameo o en hebreo? ¿De dónde obtienen el estatuto teológico? ¿Quién decide de ese corpus? Y ¿en qué momento? Ese “depósito de la fe” supuestamente inicial ha sido fruto de una elaboración eclesial, así como los decretos de herejía y los textos recibidos por “tradición”, implican decisiones institucionales al interior de una competencia entre diferentes centros de autoridad: es la jerarquía clerical en vías de consolidación que elige y cierra la colección de enunciados de referencia [...] Separar la obra final de las operaciones que la han promovido como tal conduce a ofrecer un punto de llegada (la antología intitulada en el siglo II como Nuevo Testamento) por un punto de partida. [...] En términos simplistas: la historia santa no ha producido la Iglesia (o las iglesias). La Iglesia ha producido la historia santa (Debray, 2004: 50).

que una inter-judía. Y “cumplir” el mandato de Dios es más continuar que confiscar la herencia.

Pero el enfoque judeo-céntrico (judíos rabínicos contra judíos cristianos) no conduce solo a ocultar los elementos mesopotámicos, incluso egipcios: [...] Se escamotea también el tercer término, el helenismo, [que resulta] capital, puesto que es factor común a las dos ramas [...] *Chrestos* es una palabra griega, teología también, y Paulo un ciudadano romano. [...] El helenismo no ha venido después del año 50, estaba antes y durante (Debray, 2004: 51).

La segunda narrativa, la del suave pasaje, que oculta y reduce otras tradiciones y perspectivas, no esperó mucho para comenzar a configurarse y desplegarse en su parte más violenta. Se puede decir que se “inauguró”² a partir del momento en el cual se narra el desarrollo del acontecimiento que va a culminar con la crucifixión de Jesús y terminó por dar lugar al antijudaísmo cristiano. Dicho antijudaísmo no sólo se sostiene en la alusión al “pueblo infiel”, sino que se complementa con la acusación que se sintetiza en la frase “pueblo deicida”, que cristaliza no sólo el rechazo a reconocer a Jesús como el Mesías, sino que incluso alude a su asesinato.

Ahora bien, hablar de “pueblo infiel y deicida” es suponer ni más ni menos que éste aceptó el asesinato del hijo del dios de Israel. Aunque vale decir que este asesinato no se asemeja a los conocidos como tales, ya que se presupone que se contribuye a asesinar a un dios que sólo se muere literalmente por un rato porque, según la narración de los Evangelios, resucitó al tercer día. Esto se dio así porque, al tener una doble naturaleza, le fue posible recurrir a la divina para volver de entre los muertos, lo cual tuvo, entre otras consecuencias, el ofrecerle a sus seguidores la promesa de la resurrección. Pero, como en el caso de sus seguidores se trataba de humanos, sólo podrán gozar de la

² Aclaro al posible lector que no estoy en capacidad de realizar una lectura erudita de las escrituras de los dos testamentos, sólo me baso en las narrativas no eruditas que circulan hasta la fecha.

gloria de la resurrección al final de los tiempos en la segunda venida del Mesías. Y mientras ésta ocurre, los humanos probarán las tinieblas de la muerte sin cortapisas por un largo periodo, con lo cual se comprueba que hasta en el probar la muerte hay clases.

Por otra parte, ¿cómo aceptar la idea de un dios que muere y, además, por un muy corto periodo? Esta idea, sin duda escandalosa para muchos judíos, obviamente no lo será para los cristianos. Me imagino que para los primeros —o algunos de ellos— un pretendido dios que muere de esa manera les hará sospechar que en dicha muerte habita la posibilidad de un doble simulacro: aquel de una muerte efectiva y la supuesta pérdida de su omnipotencia. Pero, a su vez, ¿cómo cargar con la acusación de deicidas cuando el supuesto muerto siguió viviendo? En todo caso, desde el lado cristiano se les debió haber denominado como “deicidas fallidos”, sin embargo, esta formulación —hasta donde sé— nunca se emitió tal cual, y la otra fue la que vehiculizó la perspectiva dominante hasta que fue borrada siglos después en el Concilio Vaticano II.

Ahora bien, siguiendo el relato del Evangelio, se afirma que para que se iniciara el proceso en el cual Jesús termina crucificado, se supone que necesitó la paradójica ayuda de un supuesto traidor, Judas. Y digo paradójica porque si seguimos los relatos de los Evangelios, Jesús predicaba sin ocultarse, entonces resulta extraño por qué quienes lo buscaban recurrieron a Judas para saber de su paradero.

Judas es representado como alguien que cobra 30 denarios por algo que está a la vista, mas no lo hace de cualquier manera sino dándole un beso, como lo escriben los tres evangelistas sinópticos, como si se tratara en el caso de Jesús de un miembro de un grupo clandestino al que hay que señalar con una clave. Se comprenderá que no era necesario hacerlo de esa manera, pues no era difícil saber quién fungía como maestro y quiénes como discípulos. A raíz de ello, Judas representará el icono infamante del judío como traidor y del voraz que vende su alma por un plato de lentejas y, por si fuera poco, también del suicida arrepentido. En síntesis, el rebelde, infiltrado y “traidor” resultará un modelo de individuo fallido.

Léon Poliakov señala que numerosos autores de la antigüedad clásica reprochaban al pueblo judío su obstinación, su barbarie, sus taras hereditarias o su inasimilabilidad, pero

[...] la traición no entraba en ese catálogo. Ella solo aparece con el nacimiento del cristianismo. [...] Lo esencial es que Judas deviene el sinónimo de traidor y que de una cierta manera lo es hasta ahora, por ejemplo, en la expresión proverbial “el beso de Judas”³ (Poliakov, 1988: 215-216).

Y como cereza de ese pastel envenenado, si seguimos el Evangelio de Juan, el traidor “era el encargado de la bolsa” (Juan 12, 6),⁴ lo cual llevó —continúa Poliakov— a una serie de comentaristas de la Edad Media a concluir que Judas practicaba la usura.

Pero ¿qué pretendo con esta introducción? Por lo pronto hay que señalar que, si de sumisiones se trata y no sólo de pasajes entre dos tradiciones escriturarias con dioses incluidos, aquella que sostienen muchos judíos se resiste a ser incluida en la de los discípulos de Jesús, mas no por ello desaparece o se atenúa la cuestión de la sumisión en el caso de los primeros, simplemente aceptan sólo la palabra del dios que consideran el legítimo.

Volvamos entonces a la hipótesis parcial de la sumisión cristiana con la que inicié este escrito y tomemos como figuras centrales e “inaugurales” de lo que va a terminar siendo la Iglesia católica aquellas de María y Jesús y, secundariamente, de José. El Evangelio de San Mateo, cuando nos habla de la “concepción virginal de Jesús” vista desde la perspectiva de José, dice así:

³ Poliakov continúa el razonamiento cuando afirma que la traición de Judas “fue incluso el acto fundador [del cristianismo] porque la muerte de Jesús sobre la cruz fue consecuencia directa de la traición de Judas” (Poliakov, 1988: 215). Me parece que exagera la importancia de la traición de Judas, pero no en remarcar lo de la traición como marca cristiana del pueblo judío.

⁴ El único judío entre doce galileos, como todavía en 1926 se escribía en el *Dictionnaire de l'archéologie chretienne* (cit. por Poliakov, 1988: 215).

Su madre María estaba desposada⁵ con José y, antes de empezar a estar juntos ellos, se encontró encinta por obra del Espíritu Santo. Su esposo José, como era justo y no quería ponerla en evidencia, resolvió repudiarla en secreto. Así lo tenía planeado, cuando el Ángel del Señor se le apareció en sueños y le dijo: “José, hijo de David, no temas tomar contigo a María tu esposa, porque lo concebido en ella viene del Espíritu Santo. Dará a luz a un hijo a quien pondrás por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados”. Todo esto sucedió para que se cumpliera el oráculo del Señor por medio del profeta:

“Ved que la virgen concebirá y dará a luz un hijo, a quien pondrá por nombre Emmanuel” (Is 7, 14). Que traducido significa: “Dios con nosotros”. Despertó José del sueño e hizo como el Ángel del Señor le había mandado, y tomó consigo a su esposa. Y sin haberla conocido, dio ella a luz un hijo, a quien él puso por nombre Jesús (Mateo 1, 18-21, Biblia de Jerusalén, 1967).

Se puede decir que un relato condensado de esta manera conforma la “escena primaria cristiana”, en donde uno de los primeros puntos que deben remarcarse es que no hay contacto carnal, sino, a lo más, el anuncio de un embarazo, que en el caso del Evangelio de San Lucas es narrado desde el punto de vista de María en los siguientes términos:

Al sexto mes fue enviado por Dios el Ángel Gabriel a una ciudad de Galilea llamada Nazaret, a una virgen desposada con un hombre llamado José de la casa de David; el nombre de la virgen era María. Y entrando donde ella estaba dijo: “Alégrate llena de gracia, el Señor es contigo”. Ella se conturbó por estas palabras [...] El Ángel le dijo: “No temas, María, porque has hallado gracia delante de Dios; vas a concebir en el seno y vas a dar a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús. Él será grande y será llamado Hijo del Altísimo, el Señor Dios le dará el trono de David, su padre; reinará sobre la casa de Jacob por los siglos de los siglos y su reino no tendrá fin”.

⁵ En la Biblia de Jerusalén se escribe lo siguiente: “los desposorios judíos suponían un compromiso tan real que al prometido se le llamaba ya ‘esposo’ y no podía quedar libre más que por el ‘repudio’” (Bruselas: Desclée de Brouwer, 1967: 1304, nota 18).

María respondió al Ángel: “¿cómo será esto puesto que no conozco varón?” El Ángel le respondió: “El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso el que ha de nacer será santo y será llamado el Hijo de Dios” [...]. Dijo María: “he aquí la esclava del Señor; hágase en mi según tu palabra” (Lucas 1, 26-38, Biblia de Jerusalén 1967).

Si en algo coinciden los dos relatos de los evangelistas citados es que tanto María como José, al estar sólo desposados pero no casados, no habían tenido contacto carnal, pero las reacciones de ambos son diferentes: José, en un primer momento, intenta repudiarla, pero un ángel se le aparece en sueños⁶ y le explica que se trata de una inseminación que viene directamente del Espíritu Santo; por consiguiente, si María concibió al hijo antes del matrimonio, asunto que en la ley judaica implicaba la posibilidad de repudiar a la mujer, esto perdía importancia porque al tratarse de una intervención directa del Espíritu Santo las cosas cambiaban de estatuto. Así, lo que en cualquier otro caso podía ser percibido como infidelidad y humillación del marido, en este caso no lo es porque al intervenir el Altísimo estaba justificado. Vistas las cosas de esta manera, se comprenderá que tanto José como Judas fungen como peones en el tablero del Altísimo que le permiten que se puedan cumplir sus “oráculos” o las Sagradas Escrituras. A José le prescriben hasta el nombre que le debe poner al hijo.

Lo que me interesa resaltar es lo siguiente: ¿por qué era necesario que María fuera virgen y permaneciera como tal, aun después de embarazarse y de parir? Y, además, ¿por qué se le presenta como ajena al acto sexual que la embarazó? He aquí dos preguntas que, según se contesten, tendrán una incidencia directa en la conformación de quienes decidirán tiempo después consagrarse al sacerdocio y al monacato, masculino y femenino.

⁶ Este modelo de la aparición en sueños será un recurso utilizado hasta los tiempos actuales; véase, por ejemplo, el caso de la genealogía de los tres líderes de la Iglesia de la Luz del Mundo.

Con el caso de María se construye una imagen compleja que le ofrece un homenaje a la figura del oxímoron: la de esposa impoluta, pero también mujer que se embaraza antes de ser esa esposa impoluta y que, a pesar de las evidencias, permanece virgen, es decir, casta pero no célibe y, a su vez, célibe y casta cuando se embaraza. La figura sacerdotal cristiana aludirá a ella procurando mantener en la sombra este contradictorio caleidoscopio de representaciones que está a la vista sin interrogarlo a fondo.

Eva, la seductora desobediente, que le ofrece la manzana al “pobre” Adán, quien cae bajo sus influjos, será su contraparte; ella sí se enterará de sus embarazos y del dolor de parir. A su vez, la tercera mujer, María Magdalena, representará a la mujer sexualizada y prostituida, pero también a la arrepentida. Entre Eva, que ejercerá su sexualidad fuera del paraíso, y María Magdalena hay una distancia: Eva será, en todo caso, un modelo posible para todas las mujeres casadas, mientras que María Magdalena le dará ideas a futuras organizaciones cristianas que se consagrarán a redimir a las almas descarriadas.⁷ En cambio, María no tiene nada de qué arrepentirse, a diferencia de Eva o Magdalena.

Por lo pronto, la respuesta de María a la acción del Espíritu Santo no deja lugar a muchas dudas: “He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra”. Dicha respuesta ofrece un modelo más que sugerente para todas las entregas incondicionales que demandarán los aspirantes a amos de futuras fundaciones: sean estas políticas, religiosas o las denominadas “happygracias”. Incondicionalidad en la que a su vez podrán escudarse y disculparse todos aquellos que a lo largo de los siglos estarán dispuestos a renunciar a su juicio y voluntad, renuncia reforzada por la posible admiración e idealización de los amos en turno. En el caso de la Iglesia católica o de los grupos pentecostales: papas, priores, fundadores, pastores, etcétera.

⁷ En otro viaje vertiginoso al siglo xx pienso en el grupo ProVida en el medio mexicano.

Por su parte, en relación con lo que la socióloga Eva Illouz denomina como las “happycracias”, estas son organizaciones que, como su nombre lo indica, están dedicadas a expandir sus ideologías de la felicidad, así como las estrategias para alcanzarla.⁸ Las “happycracias”, afirma Illouz, son el producto de la “psicología positiva”, la cual emerge durante los años noventa en un terreno abonado por el psicoanálisis⁹ y otro cúmulo de terapias. La idea forma parte “del corazón mismo de la sociedad liberal. La gran afirmación de Jeremy Bentham,¹⁰ uno de los principales teóricos de la filosofía liberal, es que el fin de la política consiste en aumentar la felicidad (Bentham decía el placer) y disminuir el sufrimiento” (Illouz, 2018: 38). Las tiranías de la felicidad promueven lo que la citada socióloga denominara poco después como “mercancías emocionales” o “emodity”.¹¹

Por otro lado, Cristo, al aceptar la orden de su Padre del camino de la cruz, completa el cuadro de la correcta sumisión a los designios de un otro con mayúscula. A su vez, al vivir como célibe y casto, será el modelo más acabado para la constitución hacia el siglo IV del monaquismo, que hará de la obediencia un pilar de la identidad de los consagrados.¹² En síntesis, el faro de los denominados “castrados por el reino de los cielos”. Además, al no reproducirse, Jesús clausurará

⁸ El último grito, pero no la última palabra, en México y Estados Unidos, es la organización Nxivm, con esclavas incluidas.

⁹ Si bien este último se dirigía a los neuróticos y psicóticos, con vidas poco regocijantes como para pensar en promover la felicidad, la citada psicología positiva extiende el campo de las intervenciones a los “normales”, proponiendo la felicidad como nuevo horizonte del yo.

¹⁰ El del famoso panóptico que trabaja de manera notable Michel Foucault en *Vigilar y castigar* (2009).

¹¹ “Que es la contracción de emotional commodity [...] En *El Capital*, Marx había definido la mercancía como un objeto sólido, en donde el valor es definido por el tiempo de trabajo. Después, en Baudrillard, la mercancía se desmaterializa, ella es un conjunto de signos. Pero la mercancía emocional no es ni la una ni la otra. [...] pero los teóricos no han visto que las emociones mismas eran el objeto de estrategias comerciales y que ellas serían uno de los vectores más importantes del desarrollo del capitalismo. Esto es cada vez más claro con el internet que es de alguna manera una enorme emodity, y con las redes sociales, que son los flujos emocionales” (Illouz, 2019: 62).

¹² Esto último lo retomaré más adelante.

a la considerada Sagrada Familia como modelo para ejercer una “auténtica” sexualidad cristiana matrimonial, ya que tanta virginidad y castidad acumuladas sólo prometen la verdadera perfección a aquellos que se abstienen de llevar al acto las pulsiones y deseos sexuales. Pero se comprenderá que, si se parte del modelo acabado de la Sagrada Familia, una consecuencia es que dejan muy desprovistos de posibilidades a los simples fieles que pretenden reproducirse y gozar de la vida sexual sin culpas e, incluso, con la sensación de estar demasiado cerca de la concupiscencia.

Y entonces, ¿quiénes sí serían los modelos para tantas almas que no optarán por ese tipo de celibato y castidad radicales, sea el de María, virgen y casta, pero con solo un hijo, y el de Jesús, virgen, célibe y casto, sin descendencia conocida? Dejemos la pregunta en suspenso y abramos otra: ¿por qué, a pesar de lo dicho, los modelos de Jesús y de María tuvieron incidencia en el grueso de los fieles, al mismo tiempo que sirvieron para darles preeminencia sobre estos últimos a los futuros consagrados?

Una salida posible a estas cuestiones podría ser la referencia a san Pedro, el elegido por Jesús para ser el *primus inter pares* de los apóstoles y que, hasta donde se sabe, estaba casado. Entonces, en el principio de la cadena de los vicarios de Cristo no todo estribaba en la radicalidad que se podía extraer de las vidas de María, Jesús e, incluso, José. Pero ¿qué pasó con el matrimonio del pescador galileo una vez investido? No lo sé. Sólo hay que referir que, al paso de los siglos, el hábito blanco de los papas los volvió al simulacro de la pureza radical, y de nueva cuenta se colocó al célibe y casto en el vértice del aparato. En fin, valgan estas pinceladas para poder enfocar algunos aspectos de las masculinidades sacerdotales que combinan de manera simultánea elementos de vulnerabilidad y representaciones sacralizadas, lo cual no les impide colocarse por encima de los demás humanos.

Tres aspectos serán tratados de manera somera en este capítulo para intentar, si no responder a las interrogantes planteadas, al menos abrir caminos de reflexión al respecto. El primero es el ya descrito de la obediencia como pilar fundamental del cristianismo; el segundo

tiene que ver con la nueva doctrina sacramental que se llevó a cabo con la denominada reforma gregoriana en el siglo XII, que va a significar, como señala Patrick Boucheron (2016), “un reordenamiento global de todos los poderes alrededor del dominio eclesiástico”; el tercero trata sobre la sexualidad clerical, a la cual enfocaré en un vertiginoso viaje al siglo XXI, desde la eclosión de ésta durante la reunión de Roma de febrero de 2019, lo cual me permitirá aludir a la segunda parte del título de este trabajo: “Cuando... desfallecen un poco”.

OBEDIENCIA, O CUANDO LOS SUMISOS EXIGEN A SU VEZ LA SUMISIÓN

En este punto la referencia a Michel Foucault resulta central, ya que el citado marca la diferencia entre el “conócete a ti mismo” de Sócrates y el tipo de conocimiento puesto en juego por el cristianismo. Veamos este punto más específicamente. Lo que el historiador francés se pregunta es cómo fue posible que, en la cultura occidental cristiana, para gobernar a los hombres se demande a los dirigidos “además de actos de obediencia y de sumisión, actos de verdad [y...] de pronunciarla en relación con sus faltas, sus deseos, el estado de su alma, etcétera (Foucault, 1989: 123-124).

Esa tecnología instituida fundamentalmente en los conventos y sujeta a transformaciones —que fue permeando a la población de los no consagrados—, introduce, además, una constante vigilancia nunca agotable ni plenamente lograda, y tiene a la verbalización como operador fundamental. Este acto verbal que compromete al sujeto con la emisión de su verdad, “lo pone en relación de dependencia con respecto a un otro y modifica la relación que tiene consigo mismo” (Foucault, 2016: 27).

En síntesis, este dispositivo de verdad traía aparejada una relación de obediencia y sumisión absolutas y un “costo de enunciación”. Y a diferencia del tipo de sumisión provisoria con el maestro greco-latino, del cual se buscaba obtener un saber o competencia técnica:

En el monaquismo, al contrario, la obediencia es una práctica en la cual el valor no depende ni de aquel a quien se obedece, ni de la naturaleza [...] de la orden a la que se obedece. El valor de la obediencia se sostiene esencialmente en el hecho de que se obedece. [...] lo que hace progresar en la vía de la santidad [...] es el hecho de obedecer, cualquiera que sea la orden del maestro (Foucault, 2012: 134).

Se da entonces una inversión en relación con Sócrates, ya que en ese caso era el maestro quien hablaba y el discípulo quien escuchaba y obedecía. Cuando Sócrates hacía hablar al discípulo era porque finalmente éste había descubierto la verdad, podía decirla y se transformaba en maestro de su saber. En cambio, en el monaquismo esta relación entre subjetividad y verdad se desarrolla en

Una estructura completamente inversa. Para obedecer y poder permanecer en estado de obediencia, hay que hablar de sí mismo. La veridicción es un proceso. [...] El decir la verdad sobre sí mismo es una condición para someterse a una relación de poder. [...] La sumisión al otro es fundamental y está caracterizada por el hecho de la exhaustividad y la continuidad (Foucault, 2012: 139 y 143).

Esa exhaustividad sin final posible siglos después se tenderá a trasladar, entre otras posibilidades, al psicoanálisis, ya que los efectos de lo inconsciente nunca se agotan y en el cual la palabra será un operador privilegiado para ir constituyendo “su verdad”. Pero en el caso del psicoanálisis, no implicará una obediencia absoluta en aquellos que se someten al dispositivo de palabra psicoanalítico, sino que se hablará de transferencia con posibilidad de cortar con el proceso y retomarlo libremente con diferentes psicoanalistas durante toda la vida, sea perteneciendo a una de sus instituciones o fuera de ella.

Foucault pone el énfasis en la relación del monje con el director de conciencia, pero queda en la sombra cómo este último llega a ocupar ese lugar. Es verosímil que éste a su vez dependa de otro en una cadena interminable de sumisiones obedientes con emisiones de

verdades singulares. Lo mismo puede decirse para los psicoanalistas consagrados, como fueron los casos de Freud y Lacan. El primero nunca se psicoanalizó, mientras que el segundo, según se sabe, lo hizo sólo una vez.

El cambio que implicó para este modelo cristiano la secularización de la subjetividad no dejó de ser significativo. Cambiar al diablo y “los movimientos de la carne”, o el incesante “combate de la castidad” por el inconsciente, la pulsión, la fantasía o el significante, de alguna manera lo desalojaba —no de manera total— del territorio que había sido su dominio casi exclusivo por siglos. Así pues, el sólido vínculo que unía a la teología moral de la concupiscencia con la obligación de la confesión (el discurso teórico sobre el sexo y su formulación en primera persona) fue, si no roto, al menos distendido y diversificado: “entre la objetivación del sexo en los discursos racionales y el movimiento por el que cada cual es puesto frente a su propio sexo produjo, desde el siglo XVIII, una serie de tensiones, conflictos, esfuerzos de ajuste y tentativas de retranscripción” (Foucault, 1976: 46-47).

En conclusión, lo que el cristianismo inventó es “el principio de una veridicción de sí a través de una hermenéutica del pensamiento” (Foucault, 2012: 150), pero esta relación con la verdad lo fue al precio de una obediencia ciega para extraer la verdad de sí mismo “en lo que concierne al pecado” y para aprender a “contrariar su voluntad”, como diría Casiano.

Pasemos ahora a la cuestión de la denominada reforma gregoriana.

LA REFORMA GREGORIANA

Antes de describir en qué consistió la instauración de la reforma gregoriana es necesario recurrir de nuevo a los inicios de lo que va a ser el cristianismo y volver a mirar desde otra perspectiva la figura de Cristo como Mesías, según lo analiza Marcel Gauchet. Dicho historiador, después de señalar que la espera del Mesías se inscribe integralmente al interior de la historia judía, añade que a su vez con Cristo se explota una de las virtualidades abiertas por la matriz

monoteísta. Esa virtualidad que se hace carne se coloca en la línea de lo que Moisés había iniciado,

Pero ese liberador mesiánico es un mesías de un género muy particular, un mesías al revés. Puesto que lo que anuncia no es la victoria sobre el ocupante romano [...] No es la revuelta inútil contra las dominaciones terrestres, es la salida del mundo en donde existen esas dominaciones. [...] No habrá más un nuevo David coronado en Jerusalén con todas las naciones alrededor de él. En ese sentido no habrá reino mesiánico. El triunfo tendrá lugar sobre otro plano de realidad. El verdadero mesías es [...] el más ordinario de los hombres. No es alguien que va a ganar, sino que va a perder, que será humillado, que no será reconocido. [...] Todos los elementos con los cuales la figura de Cristo es descrita estaban ya disponibles. Es la articulación que se hace de ellos lo inédito (Gauchet, 2003: 100).

Y esta articulación inédita lleva a su concreción la resolución de una tensión que formaba parte del monoteísmo judío. A saber, ¿cómo pasar de la concepción de un dios étnico —lo cual en ese contexto era una banalidad— a proclamarlo al mismo tiempo como ubicado por encima de todos los otros dioses? Esto implicó la propuesta de dominar espiritualmente a aquellos que lo dominaban políticamente. Pero, como bien lo señala Gauchet, el monoteísmo judío pudo haber quedado como una singularidad entre la diversidad de las culturas mediterráneas.

Fue necesario el relevo de una herejía judía para difundir el monoteísmo. El dios de Israel resta el dios de un pueblo, y lo restará [...] mientras que el cristianismo ha encontrado un rodeo que le es absolutamente contingente. Para que lo universal se inscriba en la solución monoteísta tuvo necesidad del particularismo de un individuo, Jesús, pero también de un grupo que lo ha rodeado y que ha puesto su mensaje en forma, y le ha procurado un prodigioso eco (Gauchet, 2003: 96-97).

Entre los varios enigmas que se van acumulando con la instauración e institucionalización del cristianismo, el primero es aquel que fue operado por san Pablo —precisamente un judío y ciudadano romano y que no fue su discípulo directo—, quien postula que el mensaje de Cristo se dirige a todos los hombres, lo cual marcará al cristianismo con la misión de expandir la denominada “buena nueva”. Pero pudo —dice Gauchet— no haber un Saulo de Tarso. La contingencia avanza. El segundo es la conquista espiritual del imperio romano por la base, lo cual —añade Gauchet— planteó a sus ciudadanos un “problema espiritual metafísico religioso donde no encontró la solución internamente” (Gauchet, 2003: 107).

Ahora bien, en la medida en que Cristo no ha emitido un “mensaje imperativo único”, ya que se expresa por medio de parábolas, entonces induce a la Iglesia, que se apropia de ese mensaje en clave, a crearle un lugar estructural “por la naturaleza misma de su mensaje, a la existencia de un clero” (Gauchet, 2003: 109). Esta “burocracia del espíritu” pretende mantenerse lo más cerca del mensaje que se difundió sin aparato.

¿Pero qué pasa con éste una vez que el aparato eclesial es instaurado? Entre otras cosas, induce de manera intermitente a lo largo de los siglos a diversos intentos de retorno a las fuentes primigenias del mensaje supuestamente transparente y a la espera de ser redescubierto, y, a su vez, a la creación de pequeñas y diversas comunidades de los purificados del aparato. Retornos que pretenden colocarse en el borde cuasi exterior del aparato que cobija a los burócratas del espíritu, con la pretensión de volver a los humildes tiempos en los cuales Jesús predicaba a la intemperie. Frente a estos loables e “ingenuos” intentos de los retornos, hagamos caer la pesada losa de lo que significó la instauración de la reforma gregoriana que se extiende a lo largo del siglo XII.

Patrick Boucheron señala, en consonancia con el trabajo de Foucault, que una de las funciones del trabajo historiográfico es la de “ser un arte de las discontinuidades. Turbando las genealogías e inquietando las identidades” (Boucheron, 2016: 36). Pero esas discontinuidades

no implicarían necesariamente que se volverían caducas las formas antiguas. Boucheron pretende en su lección inaugural del Collège de France cernir lo más cercanamente posible lo que denomina como “el enigma de lo teológico político [ese...] resto inasimilable” de la historia occidental. Puesto que “nosotros somos todavía deudores (se quiera o no, se sepa o no) de esta larga historia que hizo del sacramento eucarístico la metáfora de toda organización social” (Boucheron, 2016: 40).

No se trata sólo de un hecho histórico religioso concerniente a la defensa de los bienes materiales y de las prerrogativas espirituales de la Iglesia, sino de una rearticulación global de todos los poderes, un ordenamiento del mundo alrededor del *dominium* eclesiástico. El conjunto reposa sobre una nueva doctrina sacramental, que sella la querrela eucarística en un sentido realista. Es a partir de ahí que la eficacia del sacramento (su puesta en juego por los clérigos, su recepción por los laicos) funda la pertenencia a la *Ecclesia*.

Esta institución supone entonces un acto de separación: exclusión de los judíos, de los infieles, de los heréticos, de todos aquellos a quienes el discurso eclesial confunde en una misma reprobación porque ellos no le conceden fe a la validez de los sacramentos de la Iglesia, por lo tanto, tampoco a la legitimidad del estatuto de los sacerdotes (Boucheron, 2016: 37-38). Esta separación tan radical se desdobra al interior, instituyendo aquella otra entre clérigos y laicos.¹³ Separación, como señala Boucheron, no sólo de funciones sino de *genus*, definida por dos formas de vida: una terrestre y la otra celeste. “Ellas reenvían a lo esencial, sea al sexo y al dinero. Dicho de otro modo, a lo que puede el cuerpo” (Boucheron, 2016: 38). Según Hugo de San Víctor, existirían entonces dos pueblos y dos poderes: “*Autoritas et potestas*: en la medida en que la autoridad se espiritualiza la señoría de laicos se seculariza, una y otra liquidan el antiguo cristianismo imperial y monástico heredado del imperio romano cristiano” (Boucheron, 2016: 39).

¹³ Y dentro del dominio de los laicos, la mujer quedará sumisa al varón.

Los reformadores del siglo XVI van contra esta separación a la que juzgan contraria al mensaje cristiano “porque para ellos la Iglesia debe ser entendida como una institución total. Ella hace del cristianismo no una religión sino una estructura antropológica englobante, y del gobierno de la Iglesia una realidad coextensiva a la sociedad entera” (Boucheron, 2016: 39). Sin embargo, nos advierte Boucheron que no habría que confundir sin más la ambición gregoriana con la realidad política de las sociedades europeas de la Edad Media, ya que éstas se caracterizan por una “oposición multiforme a la dominación de la Iglesia”. Es decir, si bien es cierto que se inicia una revolución simbólica, ésta fue “capturada” por los poderes laicos, los cuales se enfrentan a una Iglesia que, pretendiéndose una, está atravesada por tensiones y relaciones de fuerza, y es así como a la oposición *sacerdotium et regnum* la seguirá aquella del *studium*. En esta tripartición aparecerán nuevas formas de gobierno, pero eso no impedirá que las dos separaciones instituidas por la reforma gregoriana sigan teniendo eficacia simbólica y efectiva cuando menos en una parte de los poderes fácticos.

En el caso de aquella separación que marca las distancias con quienes no aceptan la eficacia del sacramento y el monopolio del clero respecto a éstos, los tiempos han producido nuevas reformulaciones y relativizaciones de las pretensiones de la Iglesia, así como divisiones intereclesiásticas, como fue el caso de la Reforma, que la han mermado considerablemente, aunque todavía en el caso de la católica, su derecho canónico paralelo le sigue rindiendo frutos y privilegios.

Frente a la separación intereclesiástica que busca mantener la distancia entre sacerdotes y laicos, gracias al surgimiento del Estado moderno se instaura aquella otra que alude al ciudadano y al creyente, habitando a la mayoría de los individuos, y si funge como funcionario del Estado, en diferentes momentos se pueden oponer los intereses de esta instancia a los de la Iglesia. Así pues, las cosas se complican aún más si se parte del supuesto de que

La sociedad democrática [...] reposa sobre una secreta renuncia a la unidad, sobre una sorda legitimación de los enfrentamientos de sus miembros, sobre un abandono tácito de la esperanza de unanimidad política. Contra todo su discurso explícito, ella es esta sociedad que carga invisiblemente de sentido su desgarramiento interior (Gauchet, 2005: 449).¹⁴

Confrontada la sociedad democrática con el modelo que rige en la Iglesia católica, que supone una concepción holística, las diferencias saltan a la vista, ya que esta última concepción implica “la subordinación [de la voluntad de los hombres] a una voluntad superior [...] Es a través de la conciencia del otro divino, que se supone haberla instaurado y querido, que la sociedad se constituye” (Gauchet, 2005: 421).

Pasemos ahora al tercer punto de este trabajo, aquel que se refiere al cuestionamiento de la barrera que mantenía separados con cierta consistencia a los sacralizados y a los laicos. Barrera que hacia finales del siglo xx comenzó a mostrar su flanco más vulnerable cuando se hizo presente en una parte del clero la práctica de la sexualidad más violenta, aquella en la cual la asimetría de una relación de poder “sexualizada” se muestra sin eufemismos: la pederastia.¹⁵

¹⁴ La sociedad democrática, añade Gauchet, se diferencia de la totalitaria en dos elementos centrales: “el criterio decisivo del totalitarismo es: la afirmación de la unidad social. Afirmación en primer lugar de la suspensión del principio de la existencia de las clases. Afirmación en segundo lugar de la identidad del Estado y el pueblo” (Gauchet, 2005: 440).

¹⁵ El otro flanco, el del dinero, también fisuró la bella imagen de la pureza económica eclesial cuando en los inicios del pontificado de Juan Pablo II salió a la luz el caso del Banco del Vaticano: el OIR (Istituto per le Opere di Religione) y su operador, monseñor Marcinkus, acompañado de asesinatos y “suicidios” de banqueros que tenían relación con dicho instituto. Juan Pablo II lo protegió de la justicia italiana manteniéndolo en el territorio del Estado Vaticano. También lo haría después con encubridores de pederastas, como fue el caso del cardenal de Boston, Bernard Law, entre otros.

SEXUALIDAD CLERICAL, O CUANDO LOS SACRALIZADOS MUESTRAN SU VULNERABILIDAD

La necesidad más imperiosa del poder tiene que ver con la afirmación de su vanidad, es decir, con el trabajo de su imagen. Él está consagrado a la ostentación y a la exhibición. Y en esta permanente demostración de su alteridad [...] los fastos, las ceremonias, la solemnidad, el prestigio, la gloria, tantos instrumentos irrisorios, son los medios a través de los cuales el poder efectúa lo más importante de su tarea. En el lugar del poder, la apariencia es lo verdadero (Gauchet, 2005: 453).

El desvelamiento “iniciado” con los actos de pederastia se amplió hacia otros aspectos de la sexualidad clerical, lo cual terminó por aproximar a los sacralizados con los laicos a los que hasta entonces guiaban en los amplios territorios de la moral sexual. Pero no sólo los acercó, sino que introdujo en la distancia que hasta entonces conservaban los consagrados un acortamiento significativo al articular el discurso sostenido por éstos con los actos que lo contradecían.

En la medida en que este modo de vida consagrada, que pretende ser ejemplo vivo, se liga estrechamente al mensaje que pretende comunicar, tiene que mantener en secreto todo aquello que pueda contradecir esta soldadura entre mensaje y vida sacerdotal en un incesante “trabajo de su imagen”.¹⁶ En el caso concreto de la institución eclesiástica, perder el control sobre este tipo de secreto pone en juego demasiadas cosas; por ejemplo, su pretensión de dirigir a estas alturas la vida moral y sexual no sólo de sus fieles, sino del resto de la humanidad, lo cual la obliga a dar cotidianamente la cara

¹⁶ El secreto es el recurso con el que tantas instituciones buscan ocultar sus vergüenzas, sea de sangre o financieras, etcétera; el secreto está articulado a la omertá consiguiente.

institucional. Pero si los actos contradicen lo que predicen y se publicitan, habrá efectos no sólo en la recepción del mensaje o en aquellos que pasan al acto o lo cubren de manera activa, sino también en todos aquellos que lo sostienen.

Pero desde el momento en que sus actos sexuales se manifiestan, no hay escrituras que puedan justificarlos ni cerrar la distancia entre el mensaje y la vida. Claro que buscarán recurrir a la batería de elementos *prêt-à-porter* como son los de “la Iglesia santa y pecadora”; o el pedir perdón utilizando éste como obstáculo para que impida analizar el mecanismo puesto en juego para mantener fuera de la vista lo ocurrido en la larga duración; o la promesa de que ahora sí comenzará una nueva época con tolerancia cero, etcétera.

Al desconfigurarse “la apariencia de lo verdadero”, los administradores de lo invisible quedan desarmados. Una vez el secreto agujerado y la omertá desfondada, buscaron en el caso de la Iglesia católica mantener un lugar intocado e impoluto: la institución del papado. El papa en turno fue investido según el contexto, sea como justo engañado o rodeado de lobos, o como operador de límites, promesas y condenas primero de los pederastas, luego de algunos encubridores, quienes iban subiendo en la escala de la jerarquía a medida que se iban publicitando más casos. Incluso, como en el caso del papa actual, como el que supuestamente buscaría un cambio radical respecto a la manera de encarar la sexualidad de su personal, pero seriamente impedido por el ala más conservadora; en todo caso, sin tocar lo más mínimo la ficción de un papado por encima de lo ocurrido.

Sin embargo, al dejar ese hueco a vistas en la narración de lo ocurrido, volvían a ocultar por otros medios que precisamente de ese lugar institucional emanaba el dispositivo de protección y secreto. Esta vez el fragor de las palabras sirvió para mantener en la sombra aquellas que sólo fueron audibles para un pequeño grupo y, sobre todo, los escritos que conminaban a guardar secretas las directivas papales. Pero, a partir del proceso de desvelamiento continuado, cada vez les será más difícil emitir su discurso como si en casa todo estuviera en orden. Lo que queda más claro es que una porción no des-

preciable de sus fieles ya no los escucha de la misma manera ni desde la misma posición.

No sólo el desvelamiento sin fatiga de lo ocurrido durante años y años en escuelas, sacristías, clubes, conventos, etcétera, desnudó el aura sacralizante de la apariencia célibe y casta de estos sacerdotes operadores de los sacramentos, sino simultáneamente el dispositivo jurídico canónico puesto en juego para protegerlos. Es así como toda una narrativa y las representaciones que sostenían no sólo al sacerdote, sino a sus más altas autoridades, quedaron expuestas sin atenuantes.

Si bien la pureza, como pertinentemente señala Marcel Gauchet, no es una noción que le pertenece al cristianismo, cuando éste la mezcla con la noción de pecado recibe una “acentuación muy particular”. Pero, además, como hemos adelantado, se constituye en un pilar fundamental de la identidad sacerdotal católica, ya que, al constituirlos como cuerpo mediador entre dios y los hombres, los separa de los lazos consanguíneos para que se dediquen de tiempo completo a las labores que les indica su institución, teniendo como trasfondo, como señalé, la paradójica y radical castidad y pureza de la Sagrada Familia.

Pasemos ahora a describir el momento de la eclosión pública de la vida sexual de los consagrados, a finales del mes de febrero de 2019, en la cumbre contra la pederastia en Roma.

ROMA LOCUTA, CAUSA INFINITA

Del 21 al 24 de febrero de 2019, el papa Francisco reunió a los presidentes de los episcopados en la cumbre para la protección de menores en la Iglesia.

1. Días antes de la citada cumbre, se hizo presente de nueva cuenta el asunto de las religiosas abusadas o “usadas” por sacerdotes, que ya había sido revelado por un amplio informe en los años noventa, pero en la medida en que siguen siendo vistas como un cuerpo subordinado la cuestión no termina de ser enfrentada con la responsabilidad

requerida. El asunto de las religiosas requiere ser enfocado desde la perspectiva de la práctica sexual entre adultos sacralizados, entre otros aspectos, lo cual implica analizar los mecanismos en juego en este específico contexto, porque si bien se trata de un tipo de relación subordinada, no tiene el mismo estatuto que en el caso de la pederastia.

2. Tres días antes del inicio de la cumbre, el 19 de febrero, apareció un artículo en *The New York Times* en el cual se revelaba públicamente, al parecer por primera vez, la existencia de un documento que aludía a “las reglas secretas del Vaticano para los sacerdotes con hijos”. A solicitud del citado periódico el portavoz del Vaticano, Alessandro Gisotti, afirmó que podía “confirmar” que sí existían esos lineamientos y que se trataba de un “documento interno” de 2017 que sintetizaba lo trabajado a lo largo de una década y que su principio fundamental era “la protección de los niños”; entre otras cosas, estaba la petición al sacerdote que hubiera engendrado de abandonar el sacerdocio para que asumiera sus responsabilidades. Según la encuesta de *The New York Times*, las normas no se aplicaban de manera homogénea en las diferentes partes del mundo porque la renuncia no se imponía y dependía del sacerdote solicitarla, ya que al no “tratarse de un crimen canónico, no hay motivo para el cese” (Jason y Povoledo, 2019).

3. A pocas horas del inicio de la cumbre, el conjunto de las congregaciones católicas femeninas y masculinas “admitieron que encubrieron abusos”. Resulta llamativo que esto lo hicieran explícito precisamente en ese momento; no tanto el contenido de la noticia, puesto que a esas alturas era una verdad evidente. No obstante, más llamativo fue lo que pusieron como pretexto para haber encubierto: “El fuerte sentido de familia en nuestras órdenes y congregaciones puede hacer difícil condenar o denunciar un abuso. Eso dio lugar a una lealtad injustificada, a errores en el juicio, a lentitud en el actuar, a negar los hechos y a veces encubrirlos. Nos sentimos necesitados de conversión y queremos cambiar” (Verdú, 2019a).

¿Tenemos acaso un nuevo modelo de familia diferente a la muy “ortodoxa-heterodoxa” que se desprende de María, José y Jesús? Al

parecer, sí. ¿Se trata de una familia con ciertas analogías con aquella de la Cosa Nostra siciliana? Por aquello de “la lealtad injustificada”, ¿era necesario negar los hechos o encubrirlos? O, ¿se trata de un modelo hetero-homo-lésbico sacralizado, ya que la dicotomía correctamente sexual que reconoce la Iglesia los reparte en conventos de mujeres y varones? A saber.

Sin embargo, quedan más dudas, pues como en toda familia que se respete nos podemos imaginar que existirán diferencias entre sus miembros, así como acuerdos tácitos que las solidifican. En esta familia “espiritualizada”, a la cual no la rigen lazos de sangre, éstos se sustituyen por la fidelidad a la institución y, como se trata de instituciones-“familias” ligadas a otra mayor, lo que tiende a primar es la razón de Iglesia. A partir de ahí, podemos comenzar a entender un poco más. Pero hay esperanzas —para aquellos que todavía las abriguen—, ya que a estas alturas de lo explicitado a los cuatro vientos nos comunican que están “necesitados de conversión”. ¿Qué implicaría ésta? De nueva cuenta, a saber.

Ahora bien, lo que hasta aquí queda constatado es que a estas familias espiritualizadas habría que añadirles aquellas otras conformadas por el sacerdote con hijos que decide continuar con el ministerio; o por el sacerdote que abusa de una niña o niño de las familias más ortodoxamente aceptadas por esta Iglesia. Interferencias indeseadas en el discurso público de la castidad y el celibato sostenidos por los miembros de las familias espiritualizadas.

Mientras escribía estas reflexiones acerca de los diferentes modelos de familia en relación con el sacerdocio, el papa Francisco relanza la posibilidad de ordenar sacerdotes a hombres casados en zonas aisladas. Propuesta que será discutida en un próximo sínodo en Roma en el mes de octubre de 2019 (Verdú, 2019b). Esta propuesta ya había sido adelantada en julio de 1967 por el entonces sacerdote Iván Illich, de una manera no exenta de radicalismo:

Yo considero que ya dentro de nuestra generación, normalmente el presidente de la comunidad cristiana será un hombre de más de 50 años

que se gane su vida, y que ejercerá sus funciones rituales en tiempo libre y en forma gratuita. Naturalmente en la mayoría de los casos será un hombre casado.¹⁷ Una cosa es la ordenación de un hombre casado cuya vida ha madurado en el matrimonio y la paternidad, a quien el pueblo cristiano selecciona en la madurez de la vida, y otra cosa es el casamiento tardío de un célibe marcado por 20 años de seminario y parroquia [...] Estos últimos que se casen si quieren; pero que dejen de ejercer el sacerdocio. El futuro es otra cosa. Lo triste es que quieren casarse y no dejar la parroquia.

En resumen, no quisiera un clero casado, sino que desaparezca [...] para que puedan celebrar misa los hombres casados (Illich, 1967: 102).

Para Illich el problema ya no será el sacerdote que se quiere casar y tener hijos una vez marcado por los años de seminario y el privilegio; esos sacerdotes, como lo dice sin ambages, es mejor que desaparezcan como cuerpo burocrático. Lo importante es que laicos independientes económicamente y casados en la mayoría de los casos ejerzan las funciones sacerdotales en sus tiempos libres. Este atentado contra la reforma gregoriana le costó caro a Illich.¹⁸

4. Una cuarta constatación —manifestación de la sexualidad clerical— se dio con la publicación del libro de Frédéric Martel intitolado *Sodoma. Poder y escándalo en el Vaticano*.¹⁹ Esta publicación francesa coincide con la cumbre. Entre otras consideraciones, Martel señala que el caso de los homosexuales en la Iglesia católica

¹⁷ “El diaconato capacita a la gran mayoría de las funciones sacerdotales; y creo que la comunidad típica cristiana se organizará alrededor del diácono. [...] El diácono no puede decir misa y por lo tanto [...] de aquí a 15 o 20 años preveo la posibilidad de que la Iglesia ordene a hombres casados al sacerdocio, para que en las diaconías se pueda más frecuentemente celebrar misa”. Entrevista de Luis Suárez a Iván Illich (1967: 102).

¹⁸ No me puedo extender más en esta propuesta que se resumía en la frase: “El clero, esa especie que desaparece”.

¹⁹ La edición en español es de marzo de 2019.

No es un lobby gay, es una comunidad. No es una minoría que actúe, sino una mayoría silenciosa. Un lobby sería gente unida en una causa. Aquí cada obispo o cardenal se esconde ante los otros y ataca la homosexualidad de los otros para esconder su secreto.²⁰

[...] Mi tema no son los abusos. Mi tema es la vida banal y trágica de los sacerdotes condenados a una castidad contra natura. Y esta gente atrapada en la trampa de un armario en el que se han encerrado ellos mismos, del que no saben salir, mientras que en el exterior todo el mundo se divierte (Martel en Bassets, 2019).

Comunidad que no familia, en la cual incluso se atacan entre ellos, de una manera que a los neófitos podría sonarles paradójica, es decir, a golpes de homofobia. Martel señala que entre más homófobo es el discurso de un clérigo son mayores las posibilidades de que sea homosexual. Dicho de manera popular sería algo del siguiente tenor: “dime de qué presumes y...”.

Pero habría que ver las diferentes maneras de ser homófobo: hacia afuera de su institución clerical es relativamente fácil saber cómo se opera; por ejemplo, como lo hizo en su momento el entonces cardenal Ratzinger (1987), afirmando que la “homosexualidad [implicaba] una naturaleza objetivamente desordenada”. O el papa Francisco cuando volvía de Brasil y afirmó que si un homosexual buscaba honestamente a Dios, quién era él “para juzgarlo”. Claro que dijo esto sin tocar un ápice lo afirmado previamente por Ratzinger.

No obstante, hacia adentro de la estructura clerical esas contundentes afirmaciones de principios de Ratzinger pueden tener efectos no deseables porque, más allá de ser o no homosexual, heterosexual o pederasta, etcétera, lo importante es mantener el discurso acerca de la correcta sexualidad, como cuasi monopolio de su institución. Esta

²⁰ Para Martel, hay sacerdotes homosexuales que permanecen célibes y castos, y otros que pasarán discretamente al acto, mientras que algunos más tendrán parejas más o menos fijas que utilizan la estructura burocrática para hacerlos sus secretarios, choferes o consejeros, etcétera.

postura los conmina a la necesidad de proteger la hipocresía institucional de las dobles vidas por encima de sus “elecciones” sexuales.

A partir de estas consideraciones se puede formular la hipótesis de que en ese nivel, las diferentes “comunidades” tienen algo de *lobbys*. La exhibición que hace Martel de la homosexualidad clerical deja pendiente el tema de aquella otra que se practica en el caso de las religiosas.

Esta acumulación de desvelamientos precumbre hizo algo más que desgarrar el velo del cuerpo sacralizado de los consagrados; simplemente mostró una vez más, pero de manera acumulativa y sintética, que aquellos individuos que la reforma gregoriana separó de los demás humanos por una supuesta elección divina son iguales que el resto.

A esto habría que añadirle un matiz no menor: aquel que introduce su pertenencia institucional, la cual les facilita el intentar envolver sus seducciones y deseos en un tipo de sexualidad eufemizada y transfigurada, cuyo modelo no es otro que el ya tan reiterado en este escrito que tiene su cumbre narrativa en el Evangelio de san Mateo.

Termino con una advertencia a tomar o dejar para los aspirantes a entrar en la sociedad de los iconoclastas optimistas: me parece que por un muy buen tiempo no faltarán creyentes que estén dispuestos a negar lo evidente y rendirle un homenaje a un tal Sigmund Freud cuando postuló el mecanismo de la desmentida, que el psicoanalista Octave Mannoni sintetizó en la fórmula: “Ya lo sé, pero aun así” (Mannoni, 1973; p. 9). Por lo tanto, parafraseando esta vez al Evangelio, se puede adelantar con cierta certidumbre que “las puertas de las ciencias sociales no prevalecerán contra las creencias”. A los diversos intentos de desconstrucción y secularización por lo pronto los acompañan los reencantamientos del mundo, las resistencias a ver, los desplazamientos de creencias, etcétera.

En el caso específico de la Iglesia católica, la fórmula “perdón y cuenta nueva” saca fuerzas de la flaqueza del dispositivo sacramental de la confesión. Dicho esto, se puede hacer la inferencia de que la caída de la sacralidad sacerdotal no es para mañana porque en este

caso no se trata de la patética momia de Lenin y sus promesas de cambios terrenales, sino del peso simbólico de una institución que se da el lujo de creerse gobernada por un invisible divino que saca lo mejor de su creencia en éste y en ella, a partir de no cumplir lo que promete. Y gracias a ello, abre la posibilidad de un futuro radiante que algún día hará volver al hijo de la Virgen y del Espíritu Santo.

BIBLIOGRAFÍA

- Bassets, Marc (2019). "La homosexualidad como clave en las crisis vaticanas" [en línea]. *El País*, 18 de febrero, última edición. Disponible en: <https://elpais.com/sociedad/2019/02/17/actualidad/1550408582_186108.html> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Biblia de Jerusalén (1967). Bruselas: Desclée de Brouwer.
- Boucheron, Patrick (2016). *Ce que peut l'histoire*. París: Collège de France, Arthème Fayard.
- Debray, Régis (2004). "Du surnaturel á la télévision". *Le Nouvel Observateur*, 2064, 27 (mayo-junio).
- Foucault, Michel (1976). *Histoire de la sexualité. I. La volonté de savoir*. París: Gallimard.
- Foucault, Michel (1989). *Résumé des cours, 1970-1982. Conférences, essais et leçons du Collège de France*. París: Julliard.
- Foucault, Michel (2009). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel (2012). *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*. Bruselas: Presses Universitaires de Louvain-University of Chicago Press.
- Foucault, Michel (2016). *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Gauchet, Marcel (2003). *La condition historique*. París: Stock.
- Gauchet, Marcel (2005). *La condition politique*. París: Gallimard.
- Horowitz, Jason y Elisabetta Povoledo (2019). "Las reglas secretas del Vaticano para los sacerdotes con hijos" [en línea]. *The New York Times*, 19 de febrero, última edición. Disponible en: <<https://www.nytimes.com/es/2019/02/19/iglesia-catolica-celibato/>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Illich, Iván (1967). "Bomba sobre la Iglesia. Entrevista con Luis Suárez". *Siempre* 732 (mayo).
- Illouz, Eva (2018). "La tyrannie du bonheur". *Le Nouvel Observateur* 2807 (agosto).

- Illouz, Eva (2019). "Nos sociétés sont devenues des usines à émotions. Entretien avec Eva Illouz". *Le Nouvel Observateur* 2830 (enero).
- Mannoni, Octave (1973). *La otra escena. Claves de lo imaginario*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Poliakov, Léon (1988). "Le peuple infidèle". *Le Genre Humain* 16, 17 (1988): 215-227.
- Verdú, Daniel (2019a). "Las órdenes católicas de todo el mundo admiten que encubrieron abusos" [en línea]. *El País*, 19 de febrero, última edición. Disponible en: <https://elpais.com/sociedad/2019/02/19/actualidad/1550575076_272385.html> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Verdú, Daniel (2019b). "El Vaticano abre la puerta a ordenar hombres casados en zonas aisladas" [en línea]. *El País*, 17 de junio, última edición. Disponible en: <https://elpais.com/sociedad/2019/06/17/actualidad/1560765676_469218.html> [Consulta: 21 de junio de 2019].

Narrativas cinematográficas sobre el silencio y la identificación del acoso y la agresión sexual a hombres en el entorno religioso católico

Juan Guillermo Figueroa y Adriana Ramírez

INTRODUCCIÓN

En agosto de 2018 se publicó un texto que nos conmovió e indignó a la vez, ya que un sacerdote comentaba que él había abusado de niños del sexo masculino, ya que “tener sexo con mujeres sí es pecado” (Quesada *et al.*, 2018). Es decir, pareciera que la forma en que han sido nombrados algunos comportamientos sexuales como abusivos y pecaminosos, reproducen una visión de las mujeres como destinatarias del deseo sexual y, por ende, de sus posibles ilícitos. Este hecho guarda relación con una frase emblemática en la filosofía del lenguaje, según la cual lo que no se nombra se acaba asumiendo que no existe (Wittgenstein, 1973), pero a la vez no es independiente de la forma en que jurídicamente se ha ido modificando la definición de violación sexual.

En un primer momento se consideraba que dicha conducta era la penetración forzada en una vagina, con lo cual se limitaba a una agresión hacia una mujer, pero además en una parte específica de su cuerpo (Bourke, 2009). Con el tiempo se diversificó incorporando en la agresión cualquier orificio del cuerpo, y finalmente se define a partir de “un acto sexual no consentido”. La segunda definición posi-

bilita considerar que un hombre puede ser violado, en el caso de que fuera penetrado de manera obligada, mientras que la tercera acepción incluso registraría casos en los que él pueda penetrar o ser activo en un acto sexual, pero de manera obligada por alguien más. En varias de estas experiencias, un elemento relevante para identificar y denunciar el hecho es que el sujeto tenga cierta conciencia de que pueda ser nombrado víctima o destinatario/a de dicha acción.

En este sentido existen diferentes elementos culturales que permean de manera distinta la posibilidad de identificar a varones y a mujeres como destinatarios del abuso sexual y de llegar a calificarlo como tal, jurídica, sociológica y culturalmente. Dentro de los referentes simbólicos, algunos provienen del discurso religioso. El lenguaje hace referencia a un papel activo de “penetración” en los hombres, cercano además a uno de sus órganos sexuales (el miembro) y en la contraparte, a un papel “receptivo” en las mujeres por el hecho de ser penetradas vaginalmente. De ahí la definición original de violación, pero incluso como sinónimo de dominio y posesión física y simbólica, por lo que se habla de violencia falocéntrica (Huacuz, 2011).

Este referente tiene una importante ambivalencia en la experiencia de los varones, ya que además de la diferencia fisiológica (de no tener vagina), los aprendizajes de género a los que están expuestos les hacen difícil reconocer que alguien pudo abusar sexualmente de ellos, ya que tendrían que reconocer que fueron dominados y poseídos por alguien más, lo que confronta sus aprendizajes de masculinidad, pues socialmente se interpreta como una devaluación (Hernández, 1995; Szasz, 1998; Monteagudo y Treviño 2014). A ello se añade un agravante derivado de mitos y prejuicios sociales; a saber, creer que una persona es homosexual a raíz de haber sido abusada sexualmente. Por ende, a la complicación inicial de orden fisiológico, lingüístico y hasta jurídico, que significa no ser culturalmente reconocido como potencial sujeto que puede ser abusado sexualmente, se añade la dificultad para reconocerlo, tanto por la jerarquía de género puesta en entredicho (por lo que se asocia al ser mujer), como por lo que social-

mente se pueda interpretar como descalificación de su hombría, al asociarlo como homosexual.

En este momento vale la pena considerar que la tradición religiosa católica ha sancionado en diferentes momentos dicha orientación sexual como origen de devaluaciones morales, pero además ha considerado que quienes son homosexuales son promiscuos y acosadores, más por prejuicio que por evidencias de estudios hechos al respecto. Esto llevó a Benedicto XVI (al inicio de su gestión en 2005) a emitir una carta pastoral definiendo ciertos límites a la entrada de personas homosexuales a los seminarios e incluso aclarando que no era algún tipo de discriminación contra ellos, si bien “primero debían curarse y dejar pasar tres años sin recaer en ello”, antes de poder incorporarse a un seminario. Esto lo interpretó como una medida drástica para reducir los abusos sexuales a menores, pero a la vez reflejó una desinformación sobre sexualidad, acompañada de prejuicios y estigmas hacia poblaciones específicas.

A lo anterior se añade que algunos obispos pidieron perdón por los abusos sexuales de “sus hijos”, asumiendo y en algunos casos demandando que se le diera vuelta a la hoja. No obstante ignoraron que, al ser delitos, no basta el filtro institucional del perdón, sino pasar por instancias de impartición de justicia. La duda es si la confusión al clasificar el cuestionable comportamiento sexual es por ignorancia o bien de manera intencional, para no reconocer la magnitud y la gravedad de la conducta.

En la editorial DEMAC se ha invitado a mujeres a nombrar lo que aprendieron como pecados sexuales y cómo los superaron (Aguilar Tagle *et al.*, 2001; Aguilar Gaona *et al.*, 2002; Cervantes Corte, 2001); en la mayor parte de los relatos emerge desinformación combinada con sentimientos de culpa y de autovigilancia. Está pendiente intentar un ejercicio análogo con varones.

La búsqueda de este trabajo considera en un primer momento esbozar algunos elementos de las enseñanzas dominantes en la tradición católica sobre sexualidad, para luego contrastar el discurso de uno de sus jerarcas recientes al evaluar la homosexualidad y su po-

sible asociación con la pederastia, en tanto un punto que permea las referencias simbólicas del acoso sexual. Paralelamente se comparten dos casos (denominados viñetas) sobre posiciones contrastantes entre sacerdotes respecto a la forma de interpretar sus prácticas sexuales, ya que ello pretende ilustrar la diversidad de discursos que reciben sus feligreses y por ende la importancia de la agencia y ciudadanía de éstos, como interlocución asertiva con quienes son descritos como sus guías.

En el segundo apartado se reflexiona sobre las resistencias para investigar sobre el ejercicio y las representaciones sociales que se tienen sobre la sexualidad en los líderes morales de la institución, pero a la par se presentan estrategias de visibilización de abusos a los derechos de sus feligreses, tanto desde el recurso del cine (al fotografiar experiencias, sentimientos y ficciones), como desde categorías de acomodación, resistencia, transgresión y transformación por parte de ciudadanos en su interacción con discursos institucionales, ya sean de índole religioso o con otras referencias normativas. Paralelamente sugerimos algunos ejemplos de actividades artísticas, como la música, para dialogar críticamente con discursos religiosos y su posible manipulación.

Este permite que en el tercer apartado privilegiemos el recurso del cine en sí mismo, primero a través de la reflexión sobre sus alcances teóricos, estéticos y existenciales, a la vez que sugiriendo algunas de sus posibilidades para mostrar y escuchar lo que a veces es difícil de mirar y de enunciar en el entorno sexual de los varones a través de “darle voz al silencio” y “de ponerse ante un espejo” dentro de los espacios institucionales. Desde ahí, en un segundo momento optamos por dialogar con una película latinoamericana (*El Club*, Pablo Larraín, Chile 2015), sin pretender un análisis cinematográfico formal, sino identificar algunos símbolos y personajes que se muestran en la misma. Se exploran analogías con diferentes notas periodísticas recientes; se destaca el papel de un personaje (Sandokan) que podría ser el ciudadano feligrés que pide cuentas y, a la par, se reflexiona sobre el contexto que posibilita abusos, tanto por las relaciones je-

rárquicas como por los discursos introyectados en guías y seguidores, a través incluso de silencios institucionales y del de personajes con autoridad moral en la Iglesia, pero confirmando una tensión entre ambivalencias, contradicciones y complicidades.

El apartado de reflexiones finales propone vertientes para investigar y dialogar sobre el tema de este texto, desde la posibilidad de que sujetos del sexo masculino sean reconocidos, nombrados y normados como objeto de acoso sexual, hasta nombrar a los jerarcas como objeto de demanda moral, simbólica y jurídica. Sugerimos monitorear la formación de subjetividades, documentar recursos para identificar violencia simbólica y reflexionar sobre el cine y otras creaciones artísticas, como acompañamiento de la agencia de quienes son influidos por discursos religiosos alrededor de la sexualidad.

ELEMENTOS DE LA DOCTRINA Y ENSEÑANZA CATÓLICAS SOBRE LAS PRÁCTICAS SEXUALES

Uno de los elementos que vale la pena destacar es la posición de la jerarquía católica como instancia que norma de manera explícita o velada las referencias para relacionarse con la sexualidad en sus diferentes dimensiones, tanto de sus “objetivos válidos” o como prácticas sancionables, de ser el caso.

Uno de los hitos en la normativa sexual de la institución es la referencia a la concepción de Jesucristo, a través de una intervención asexual de la figura del Espíritu Santo, ya que la representación social detrás de este acto, considerado como dogma de fe, es que la coitalidad es inimaginable en una persona con el valor simbólico que se le reconoce a la denominada “madre de dios”, e incluso descrita “sin pecado concebida”, a diferencia del resto de los humanos. En este discurso no se alude a la sexualidad de los varones involucrados en el proceso gestacional de manera explícita, salvo la referencia indirecta que se hace de que José el carpintero no la desconociera ni la señalara con algún estigma social.

Esto da a entender una valoración distinta de una mujer, en función de la forma en que ejerce su sexualidad, pero a la par tiene como antecedente un mandato asociado al Antiguo Testamento (dentro de los denominados Diez Mandamientos), según el cual está prohibido “desear a la mujer del prójimo”. Esto muestra una lectura de la mujer como el sujeto/objeto del deseo, y, en el caso de ser imaginada una relación heterosexual, a los varones como “los sujetos deseantes”. Es indudable que si se reconociera en ese momento histórico una relación homosexual, la normatividad haría referencia a que las mujeres lesbianas no podrían desear a la compañera de otra mujer, pero en ambas lecturas (hetero y homo) no hay una referencia al sujeto masculino como objeto posible y tampoco prohibido de un deseo sexual, ni por mujeres heterosexuales, ni por varones homosexuales.

Otra lectura posible, asumiendo una prohibición hacia la homosexualidad, es que “los interlocutores de la normatividad son los hombres”, en parte por la menor posibilidad de actividad e iniciativa sexual de las mujeres. Otro horizonte paralelo se construye ante la historia de Sodoma y Gomorra, la cual ha sido interpretada como la sanción de la homosexualidad en tanto degradación de los valores morales del momento histórico en el que se desarrolla y que a veces se refiere como un hecho atemporal.

Ahora bien, la teología católica tiene importantes resistencias y ambivalencias para abordar el tema del placer sexual, lo que pareciera reflejar miedos, rechazo y desinformación sobre sus posibilidades vitales, pues los “pecados de pensamiento” a los que se alude en los rituales religiosos suelen ligarse con fantasías o pensamientos sexuales, poco deseables o permitidos. Por lo mismo es que se entrena a la feligresía para inhibirlos, reprimirlos y, a final de cuentas, para autosancionarse a través de la conciencia.

Con el valor —no siempre delimitado— de la castidad y la culpa, se pretende controlarlos o bien regularlos. No obstante, lecturas teológicas críticas han evidenciado que al ser la sexualidad una capacidad innata del ser humano, su desarrollo integral puede ser considerado

un bien individual y social en sí mismo, en especial cuando no agrede ni violenta a alguien más (Careaga y Mejía, 1996). Por ende, se propone que dicho placer no puede ser prohibido normativamente, e incluso que debiera ser promovido. Para ello se requeriría información, por lo que prejuicios y estereotipos no únicamente lo dificultan, sino que incluso podrían derivar en directivas confusas, contradictorias y erróneas. De ser así, la guía puede generarle efectos negativos a quien la recibe y con ello ser dañado o dañada por la misma.

En el ámbito de lo civil, esto implicaría una responsabilidad hasta penal (como la negligencia médica, en lo específico, o la negligencia profesional, en una visión más general). No obstante, en ambos casos supone reconocerle límites a la intervención de quien guía, de quien enseña o simplemente de quien ejerce un oficio que repercute en la vida, los cuerpos, los derechos y en la cotidianidad de otras personas. Esto no siempre es sencillo, cuando en el imaginario social los líderes religiosos reciben valoraciones asociadas a “lo divino” y su quehacer es menos objeto de un monitoreo crítico. Es decir, cuando parecen representar a una figura perfecta no se les ve con la finitud de un ser humano, quien tiene limitantes en su saber. Por lo mismo, se asume que no cometen errores ni abusos, e incluso se descarta que por enajenación de su papel o por manipulación de éste, pueden sacar provecho a su figura de autoridad y a la obediencia introyectada en las personas que le reconocen una jerarquía en algunos ámbitos de la vida cotidiana.

Adicionalmente, se minimiza el hecho de que algunas personas se puedan sentir culpables por cuestionar o dudar de la autoridad de quienes consideran sus guías. No obstante, de tomarlo en serio desde un ejercicio de honestidad y autocrítica de la jerarquía, podría invitarse a quienes se considera como feligreses o seguidores a dudar, preguntar y discrepar desde el valor católico de la libertad de conciencia (Figueroa, 2008).

Esto puede asociarse con casos recuperados en relatos periodísticos y a la par en representaciones cinematográficas, dentro de los cuales las personas abusadas sexualmente por un sacerdote aluden a

que dicho personaje hizo referencia a que su cuerpo necesitaba de ese contacto físico (no necesariamente consensado en igualdad de condiciones), bajo el argumento subliminal de una referencia divina que justificaba dicho contacto sin tantas resistencias por parte de quien lo recibía, no necesariamente de manera consentida racionalmente o bien, en términos conscientes de poder negarse.

Vale la pena problematizarlo desde la noción de chantaje emocional y de fragilidad o vulnerabilidad jerárquica, ya que en el ámbito del consentimiento informado se cuestiona qué tanto se le puede decir que no a alguien que ejerce autoridad, poder y jerarquía sobre un individuo, pero además qué tan consentido puede calificarse a un comportamiento por el hecho de haberlo realizado, sin una posibilidad real de haberse negado al mismo (Organización de las Naciones Unidas, 1996). Sánchez Vázquez (1982) plantea la posibilidad de identificar las coacciones internas y las externas como un recurso de construcción del ejercicio de la libertad, pero en contraste, la posible falacia del ejercicio de dicha libertad cuando las coacciones inhiben y obstaculizan las decisiones de los sujetos en contextos específicos.

Si regresamos a la representación de la divinidad o de alguien que pareciera socialmente representarla, vale la pena preguntarse qué tanto una sensación de rareza, de incomodidad o hasta de violencia en un ámbito ambivalente, construido cultural e institucionalmente (como la sexualidad), es identificable como objeto de reclamo y, más todavía, cuando está permeado por aprendizajes de género que dificultan ver a los hombres como objeto de agresión sexual. Si a eso le añadimos la menor visibilización legal y hasta religiosa del hecho, el entorno tiende más a invisibilizarlo y sancionarlo (con culpas de por medio) que a prevenir alguna agresión o bien a nombrarlo asertivamente.

Documentos a revisión a partir de Ratzinger en tres momentos distintos

Durante el periodo en que Juan Pablo II se desempeñó como pontífice, Joseph Ratzinger fungió como prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, instancia institucional con la responsabilidad de establecer, actualizar y supervisar formalmente la normativa en diferentes temas doctrinales. El 1º de octubre de 1986 presentaron la carta a obispos de la Iglesia católica sobre la atención pastoral a las personas homosexuales (Ratzinger, 1986), la cual inician aludiendo “al problema de la homosexualidad”, pero además reconociendo que, aunque “la inclinación de la persona homosexual, en sí no sea pecado [...] debe ser considerada como objetivamente desordenada”, y emiten lo que denominan un “juicio ético sobre los actos homosexuales”. Éste establece la castidad como recurso para evitar lo que por tendencia homosexual buscarían llevar a cabo.

La primera carta pastoral de J. Ratzinger —ya como pontífice Benedicto XVI— tuvo como propósito alertar sobre el ingreso de personas homosexuales a los seminarios (Grocholewski, 2005), lo cual se generó además en un contexto de debate amplio en el nivel internacional sobre casos de pederastia reconocidos y denunciados en diferentes contextos. La carta pareciera suponer que el origen de dichos abusos sexuales estaba asociado a la presencia de homosexuales en la comunidad de sacerdotes, sin embargo, propone que esta comunicación no pretende discriminarlos sino invitarlos a curarse y a “no recaer en tres años” en su padecimiento, con el fin de poder asegurar su ingreso al espacio de formación sacerdotal.

Las dos ambivalencias que emergen son: la ligada a la interpretación de que la pederastia se asocia a la homosexualidad y, la otra, a que esta es una característica curable y que ello es constatable a través de alcanzar “la madurez afectiva del candidato al sacerdocio”, lo cual incluye “no presentar desajustes sexuales incompatibles con el sacerdocio”. Dentro de ello enfatizan el papel de la homosexualidad.

Tiempo después de que Ratzinger se jubiló como pontífice, algo que solamente había ocurrido en una ocasión previa en la historia del Vaticano, dicho personaje rompió el silencio que había guardado durante varios años, para compartir un texto¹ según el cual la prevalencia de la pederastia está asociada a la relajación de las normas a partir de los movimientos de la reivindicación de derechos sexuales de los jóvenes en la década de los sesenta del siglo xx, lo que generó —según Ratzinger— “tentaciones relativistas”. Coincidentemente, en esa misma década se celebró el Concilio Vaticano II, derivado del cual la jerarquía católica acordó actualizar sus enseñanzas morales dialogando con los avances de la investigación científica, las cuales llevaron a matizar juicios, pero a la par, a reconocer la libertad de conciencia de los sujetos, a partir de acceder a más información sobre su entorno en diferentes ámbitos de su desarrollo integral como personas. Las ambivalencias y contradicciones emergen de manera constante en las posiciones institucionales ante la sexualidad, sus abusos y las causas de éstos, en especial cuando se argumenta la necesidad de volver a la guía de “un ser superior”, pero sin más argumentos que la “fe en sus tradicionales líderes religiosos”. ¿Podrá hacerse esto sin problematizar la finitud de dichos personajes y los derechos humanos en general y en específico en el ámbito de la sexualidad de quienes son influidos por su discurso?

Dos viñetas contrastantes: los sacerdotes y la castidad

Hace algunos años, el coautor de este texto tuvo la oportunidad de compartir una conferencia en un país sudamericano, a propósito de la libertad de conciencia y del concepto de negligencia pastoral (a partir de Figueroa, 2008). En dicha conferencia se evidenció el discurso sobre derechos sexuales que ha logrado construir la sociedad a partir del conocimiento crítico sobre el tema, a la par del activismo

¹ Para más información véase Ramos (2019).

de defensores de derechos humanos en este ámbito del quehacer como persona. El objetivo fue contrastar la doctrina que se le transmite a quienes son feligreses y lo que se identifica teológicamente como parte de sus derechos al ejercer su libertad de conciencia. Esto resulta particularmente relevante en un tema como la sexualidad, que ha sido reconocido como objeto de derechos humanos (a través de la libertad de pensamiento, del derecho a la integridad corporal, del derecho a la salud —en su sentido físico y emocional— e incluso de la libertad de creencia), pero a la par, objeto de importantes confrontaciones discursivas y de múltiples silencios y omisiones en el discurso religioso, jurídico y cultural.

Compartimos en ese contexto algunos de los avances de la ciencia relacionados con dicha sexualidad (por ejemplo, la reclasificación de la homosexualidad alejada de las enfermedades mentales y la perspectiva de género cuestionando cualquier lectura esencialista de lo que significa nacer con cierto tipo de genitales para el actuar de una persona), así como los acuerdos del Concilio Vaticano II de reconocer cada vez más la autoridad y presencia de las personas laicas (quienes no son parte del ministerio jerárquico) y, a la par, reivindicando el valor de la libertad de conciencia y del amor al prójimo como referente moral de la convivencia cotidiana en dicha tradición religiosa.

Fue muy conmovedor que una colega se acercara y propusiera conversar en privado sobre una relación que tuvo durante varios años con un sacerdote y que cuando ella le demandó reconocimiento público, pues le desgastaba vivirlo en secreto, la respuesta de él se centró en que estaba provocándolo y constituyéndose en “una tentación para su vocación divina”. Ella lo vivió con culpa durante muchos años, pues efectivamente aceptó “su indignidad” y, por lo mismo, comentaba que la reflexión y los argumentos sobre la libertad de conciencia la reivindicaron consigo misma, en especial siendo ella una mujer católica y académica. ¿Será esta narración una casualidad, o bien una experiencia relativamente frecuente?

Hace poco más una década (2007) concluyó su tesis de maestría una alumna de estudios de género, quien investigó la relación entre

masculinidad y la experiencia sacerdotal a través de monitorear el ejercicio de la autoridad y del poder de sujetos del clero regular (monjes y frailes ordenados) y del clero secular (presbíteros diocesanos). La idea de esta compañera (Flores, 2007) fue tratar de identificar si la experiencia de ser formado para un oficio que promueve como valores la generosidad, el perdón, la reconciliación y el amor, podría constituirse en un contrapeso de los aprendizajes de género que le transmiten e imponen a muchos varones, referentes de una autoridad jerárquica que raya en el autoritarismo, por una referencia patriarcal considerada misógina, androcéntrica y legitimadora de violencia sobre quienes se viven desde la otredad.

Además, le interesaba explorar cómo vivían el valor de la castidad (“virtud que excluye o modera el apetito y los actos sexuales”), ya que, al reconocerse la sexualidad como un dinamismo básico del ser humano, le resultaba relevante entender cómo lo significaban sujetos que optan por el sacerdocio, en un contexto donde a veces se confunde como sinónimo del celibato (“estado de la persona que no se ha casado, especialmente por motivos religiosos”). Le resultaba relevante, ya que en muchos modelos de masculinidad se alude a una práctica sexual obligada y competitiva, entre otras características (Hernández, 1995; Szasz, 1998; Monteagudo y Treviño, 2014).

Fue interesante encontrar sacerdotes y religiosos que se reconocían célibes, pero no necesariamente castos, e incluso uno de ellos le confió que él no quería morir sin haber experimentado un encuentro sexual, pues lo identificaba como una experiencia vital relevante (Flores, 2007). No obstante, reconocía que no quería aprovecharse de su posición jerárquica para tener algún encuentro coital con una persona sobre la que él ejerciera algún tipo de poder. Esto lo llevó a contratar los servicios de una trabajadora sexual, pues le permitía un intercambio más equitativo y sin desigualdad de ningún tipo. De hecho, ella no tendría por qué saber el oficio de él y así la relación podría centrarse en el contacto físico que él quería experimentar.

Es relevante contrastar estas dos viñetas, la primera desde el abuso del poder en un acto de manipulación discursiva, con respecto

a la segunda en la que en un encuentro sexual se busca asegurar desde una relación equitativa, sin aprovecharse de jerarquías morales y emocionales que se desempeñan en la cotidianidad. ¿Qué condiciones posibilitan, motivan y legitiman cada tipo de experiencia? ¿Podríamos investigarlo?

APROXIMACIONES ETNOGRÁFICAS PARA DOCUMENTAR Y ESTIMULAR LA TOMA DE CONCIENCIA

Es probable que, por temores morales, por desinformación de lo que no se conoce, e incluso por resistencias ideológicas ante demandas a la figura de autoridad y a la jerarquía que la acompaña, no se hayan llevado a cabo investigaciones independientes (del entorno institucional religioso) sobre la forma en que se vive y se interpreta la sexualidad entre personajes que forman parte de la jerarquía de la iglesia católica (Flores, 2007).² No es mucho lo que se ha podido documentar como práctica de agencia y de ciudadanía en el ámbito de los derechos sexuales por parte de quienes conforman la denominada feligresía, con respecto a sus interlocutores morales e institucionalizados, en temas de sexualidad.

A pesar de ello, en estas reflexiones nos interesa explorar el papel del cine en el proceso de mostrar y a veces invitar a quienes lo ven, a situarse en una especie de espejo para visitar su cotidianidad y, potencialmente, identificar situaciones críticas que han vivido en el ámbito de la sexualidad. Con ello pueden encontrar términos lingüísticos y opciones de acompañamiento para lo que han llegado a experimentar o a escuchar como experiencias de otras personas.

² Vale la pena recordar la experiencia psicoanalítica de Lemercier en un convento benedictino, ya que se constituyó en un parteaguas y punto de inflexión, al tratar de conocer qué imaginarios llevan a candidatos a la vida sacerdotal y religiosa, incluyendo la dimensión de la sexualidad, tanto como algo central en el psicoanálisis, como por la forma en que van confirmando el ejercicio de su sexualidad, pues ello permea la forma de normarlo desde lo institucional y desde las interpretaciones individuales (Cabrera, s.f.). Puede verse la película mexicana *El monasterio de los buitres*, del director Francisco del Villar (1973), con una versión libre de esta experiencia psicoanalítica.

Es interesante constatar el interés de diferentes autoridades de la Iglesia católica, al tratar de prohibir algunas producciones cinematográficas y no necesariamente por su contenido desinformado, sino al parecer por ser detonadores potenciales de una toma de conciencia de las personas al des-encubrir relatos que han escuchado marginalmente, que identifican como casos excepcionales o bien, como prácticas generalizadas.

Quizás uno de los elementos centrales es reconocer que algo que se vivió y que se asumió que era un problema o circunstancia individual, se constata como algo vivido por más personas. Una reacción posible es la de sentirse acompañado/a, pero a la par con elementos de empoderamiento para nombrarlo y, en caso de ser pertinente, para denunciarlo, para pedir ayuda e incluso, para demandar la reparación de daños.

La imagen del cine como espejo de la cotidianidad

En este apartado nos interesa reflexionar sobre el recurso del cine, en tanto generador y constructor de historias que nos permiten re-visitarse lo vivido, descubrir situaciones que no habíamos nombrado o identificado, e incluso visibilizar algunas para las que ni siquiera disponíamos de palabras para darle forma. En algunos casos también puede suceder que alguien haya vivido una situación y cree o asume que solamente le pasa a dicha persona, quizás por no haber escuchado nombrarlo por alguien más, o bien por algún sentimiento de culpa ante la posibilidad de señalar o responsabilizar a quien reconoce como intachable por su lugar de autoridad, como lo pueden ser progenitores, docentes o líderes religiosos.

Samuel Pinzón (2015) propone una serie de reflexiones desde el psicoanálisis a propósito de la relación padre-hijo, para luego hacer un recuento de lo que se denomina viñetas en el psicoanálisis. En estas viñetas sistematiza casos que ha acompañado en su práctica psicoanalítica, tratando de identificar las secuelas de padres ausentes, ya sea que se analicen de manera directa o indirecta, vía otros proge-

nitores, o bien de parientes como tíos, abuelos o alguien más. Resulta interesante destacar que el autor hace una clasificación temática de películas relacionadas con la figura del padre, a partir de diferentes representaciones y con la intención de visibilizar situaciones que acompañen reflexiones sobre el contexto de la paternidad y la relación entre progenitores y sus hijos en diferentes edades.

Una de las personas que escribe este texto (Adriana Ramírez) tiene la experiencia de cine-debates, dentro de los cuales se invita a procesos de diálogo y reflexión a partir de escenas, guiones, tramas y narrativas de películas, en su caso sobre temas de masculinidad. Dicha experiencia constata la forma en que una película puede detonar recuerdos, conciencia de experiencias e incluso situaciones hipotéticas que permiten resignificar y reinterpretar situaciones vividas. Con ello se pueden identificar vertientes para procesar malestares, dolores, injusticias y, a final de cuentas, situaciones que permanecieron mucho tiempo latentes en los recuerdos. Vale la pena tratar de asociarlo con el ejercicio de la ciudadanía en ámbitos específicos, como lo es la sexualidad.

Agencia y ciudadanía de las personas creyentes de una tradición religiosa

En un texto previo se incluyen las categorías de negligencia pastoral y de ciudadanía de los creyentes, como un recurso de visibilización de abusos de autoridad de quienes son reconocidos como intérpretes oficiales de una tradición religiosa y, a la par, con la propuesta de una participación asertiva de quienes son destinatarios de dicho discurso y quienes confían en la pertinencia de éste (Figueroa, 2008). Es decir, que difícilmente suponen que pudiera ser una orientación equivocada y menos todavía que fuera manipulada o mal intencionada; sin embargo, en caso de reconocerla tampoco es tan evidente que identifiquen instancias o procedimientos para denunciarlo, para demandar reparación de algún daño o bien para exigirle aclaraciones a quien se puede identificar como desactualizado.

En otro estudio indagamos de qué manera las mujeres se constituyen y reconocen como titulares de derechos, en el ámbito de la reproducción (Petchesky y Judd, 1998; Ortiz Ortega, 1999). Lo que encontramos en siete países de tres continentes diferentes (incluyendo México y Brasil en América Latina) es que las mujeres que viven discriminación, violencia y otras formas de descalificación, tienden a vivirlo con pesar, soledad y desazón. No obstante, poco a poco llegan a nombrar problemas similares, luego de lo cual empiezan a consolarse, e identifican la necesidad de construir estrategias para prevenir la repetición de las situaciones injustas vividas, tanto entre ellas como en otras personas. Este ejercicio de ciudadanía fue sistematizado teóricamente con las categorías de acomodación, adaptación, resistencia, transgresión y transformación.

Lo que resulta constante en las mujeres de los siete países es que cuando se identifican acompañadas ante situaciones críticas, la primera postura implica consolarse y poco a poco ver a futuro, sabiendo que no están solas, por lo que tratan de construir nuevos caminos para seguir. Una parte destacable de este estudio es que a veces la narración de otras personas puede ser un detonador de experiencias que permiten visibilizar incluso situaciones vividas por una persona, pero no reconocidas hasta no verse en el espejo de otras palabras y en la narración de situaciones análogas a las suyas. Por ello, se concluye la necesidad de estimular procesos de introspección y de desnaturalización de lo aprendido en los procesos de socialización y reproducción (Petchesky y Judd, 1998; Ortiz Ortega, 1999).

En este contexto analítico, nos resulta atractivo el recurso del cine y de otros productos artísticos y culturales como el teatro, la literatura y la música, en el proceso de identificar acompañamientos existenciales y tomas de conciencia de las injusticias, desigualdades y violencias vividas en la sexualidad, incluso cuando los aprendizajes de género y de discursos religiosos que permean la cosmovisión tienden a no visibilizarlos. Sólo por mencionar un ejemplo, existen algunas piezas musicales que ironizan sobre elementos religiosos con el fin de elaborar fuertes críticas al quehacer de la Iglesia como institución

y como referente normativo, para lo cual señalan las contradicciones que subsisten en ella, e incluso los crímenes de los que han sido testigos y participado muchas veces por omisión, al guardar silencio ante injusticias documentadas ampliamente.

Grupos musicales españoles como SKA-P y Mago de Oz,³ han compuesto piezas donde el tema central es un diálogo crítico con personajes emblemáticos de la tradición católica, como el pontífice —en el primer caso— y su discurso moral impuesto, sin matizar el poder que puede ejercer, mientras que en el segundo caso se cuestiona la posición política ambivalente de la institución ante la violencia de género y la pederastia, e incluso se demanda un dios más humano para los homosexuales (“Un dios que no castigue, que enseñe, que no amenace, que proteja; que si yerro no me culpe, que si dudo me entienda [...], pues para eso me dotó de inteligencia, para dudar [...]”), a la par que se reivindica el derecho a dudar, pues —se argumenta— los seres humanos fueron creados con esa capacidad.

En la experiencia latinoamericana y específicamente en el contexto chileno, del que se analizará la película *El club*, se tienen composiciones donde la letra de una oración perteneciente a la liturgia, se mezcla en un juego de versos que denuncian y advierten injusticias, muertes y omisiones institucionales ante condiciones de vida de poblaciones desposeídas, si bien reivindican a un sujeto religioso más crítico y social que el que se ha presentado institucionalmente (Violeta Parra y Víctor Jara⁴ son dos ejemplos).

³ “La mosca cojonera”, SKA-P <<https://www.youtube.com/watch?v=zyFZ7kPOB8s>>, “Cantata del diablo”, Mago de Oz <<https://www.youtube.com/watch?v=8xUG5AJeaDQ>>.

⁴ “Plegaria a un labrador”, Víctor Jara <<https://www.youtube.com/watch?v=jmUnNbAKPNE>>, “¿Qué dirá el santo padre?”, Violeta Parra <<https://www.youtube.com/watch?v=eMhASTMyiTE>>.

El recurso del cine o el cine como recurso para mostrar lo difícil de mirar

El cine se presenta como un recurso para comunicar una diversidad de contenidos con imágenes en movimiento y, por ende, nos interesa reflexionar sobre su entorno. El cine es un arte que implica lo visible y, por tanto, demanda encontrar caminos para la mirada. Para Béla Balázs, el cine es capaz de captar la sensibilidad y el estado anímico de una época; un arte que sería como un órgano visual que por su esencia implica nuevas revelaciones para el hombre (Balázs, 1978). Se podría decir que el cine es una creación colectiva, que ha ido construyendo un lenguaje singular en el que involucra elementos diversos como imagen, sonido, movimiento, montaje, gestos, cuerpo, encuadre y distancias. A su vez, este mismo autor considera que dicho lenguaje genera en el sujeto capacidades de comprensión y percepción vinculadas a una experiencia estética y una construcción social de lo visual (Balázs, 1978).

En esa especificidad con la que el cine comunica, el gesto y el cuerpo son parte de la sustancia esencial. En gran medida la potencialidad expresiva del cine radica en la imagen. La gestualidad y la corporalidad permiten representar sentimientos y conceptos difíciles de expresar con palabras. En cierta medida el cine hace posible ver lo invisible, como los estados de ánimo, las sensaciones y los recuerdos; permite también hacer una exploración de los entornos comunes desde otras perspectivas. Logra mostrar vivencias interiores a través de diferentes medios visuales. De alguna manera la cámara ofrece el acceso a lo que resulta inalcanzable a simple vista. Además, nos permite percibir el mundo de forma distinta. “El filme no sólo mostró otras cosas, sino que lo hizo de otra manera, sustrajo constantemente la conciencia del espectador, eliminando la distancia interior que hasta entonces pertenecía a la esencia de la experiencia estilística” (Balázs, 1978: 39).

La mirada en el cine se transforma, se convierte en una mirada desde el interior, ya que permite mirar el afuera desde dentro, y a la

vez puede generar una identificación con lo que se mira, provocando no sólo emociones sino reflexiones sobre lo sentido. El cine posibilita que el espectador experimente la mirada de los personajes del filme. Probablemente por ello, la identificación que pueda generarse aparece con más frecuencia y con mayor intensidad.

Tal forma de participar con la mirada facilita la empatía⁵ frente a los personajes o las historias que el filme representa. Por tanto, involucra una relación entre el mirar y el sentir. El filme provoca en el espectador una experiencia; para Alison Landsberg (2015) lo experiencial es, ante todo, un modo afectivo, en tanto que toca y provoca al cuerpo de la experiencia. Los filmes tienen una variedad de formas para movilizar los efectos que desean provocar. Para esta autora el afecto no reside en el cuerpo, sino que pasa a través de él, además de ser profundamente social; es la experiencia de ser movido antes de que esa experiencia sea reconocida en una emoción particular. Muchas de las veces, esto puede resultar en un posicionamiento del sujeto frente a lo que es afectado.

El cine construye otro sistema para narrar y mostrar, a la par que forja otra manera de relacionarse con los sucesos que cuenta. En este sentido, ofrece nuevas posibilidades de representar la historia, los hechos y a los sujetos, así como nuevas formas de comprenderlas. El cine logra abordar problemáticas sociales mostrando su complejidad y proponiendo preguntas a las mismas, por ende, aparece como otra alternativa para enunciar. Podemos afirmar que el cine invita a imaginar las experiencias de otros, pero también contribuye a formar imaginarios del mundo. Edgar Morin considera que “el mundo se refleja en el espejo del cinematógrafo. El cine nos ofrece el reflejo no solamente del mundo, sino del espíritu humano” (Morin, 1972: 179.) Para Morin, el cine no sólo elabora la percepción de lo real, sino que

⁵ En tanto un acercamiento al sentir de los demás, ya que hace posible un encuentro con situaciones, experiencias y personajes quizás distintos o no tan lejanos a la vivencia personal.

segrega también lo imaginario, pues representa y significa, como un proceso abierto a interpretaciones diversas.

El silencio observado y quizás hasta escuchado

El cine permite mostrar con su lenguaje problemáticas que resultan difíciles de apalabrar. A la par que funciona como un recurso de agencia, identificación, e incluso de denuncias. En el caso concreto de algunas representaciones cinematográficas sobre situaciones de abuso sexual a niños o adolescentes por parte de sacerdotes católicos, es un tema que ha sido abordado por el cine de diferentes formas y en distintos momentos. El cine puede abrir los ojos ante una realidad que había permanecido oculta, ya que aproxima a los sucesos y visibiliza los mecanismos que trataban de mantener en secreto esa realidad.

Diferentes producciones cinematográficas generan incomodidad en algunos de los representantes de la Iglesia, incluso han llegado a pedir censura en su distribución y proyección;⁶ es el caso de la reciente película del cineasta François Ozón, *Gracias a Dios* (2018), la cual expone los abusos cometidos en Francia por el cura Bernard Preynat. La película lleva ese título para hacer referencia y destacar un comentario sarcástico de la declaración del cardenal Barbarin sobre el caso de Preynat (acusado de abusar de decenas de niños miembros del grupo de scout de Lyon, a lo largo de dos décadas aproximadamente), quién declaró: “Gracias a Dios los hechos han prescrito”.

La película es una ficción basada en hechos reales, que cuenta la formación de una asociación creada por varias víctimas de Preynat en el año 2015, llamada “La palabra liberada”, sobre todo para resaltar las vidas de dichas víctimas. Resultan interesantes las intenciones y motivos que llevaron a Ozon a filmar *Gracias a Dios*, ya que quiere mostrar

⁶ Algunos ejemplos son *La última tentación de Cristo* (1988), una cinta dirigida por Martin Scorsese (prohibida en México durante muchos años) y *El crimen del padre Amaro* (2002), dirigida por Carlos Carrera (que acabó con más publicidad ante el intento de censura). Ambas películas están basadas en novelas homónimas.

un filme que sea útil para la sociedad, pero, sobre todo, enfatizar: “[...] he hecho muchas películas sobre mujeres fuertes y quería rodar ahora sobre hombres que contaran sus emociones [...]” (Belinchón, 2019).

Dado que su película se basa en hombres a los que conoció y con los que convivió, la define como “una historia de hombres frágiles y heridos”; también señala que intenta representar esa fragilidad con mucha sensibilidad, con el fin de mostrar las circunstancias y el contexto de las víctimas. Suele decirse en los estudios de género que los hombres inhiben la manifestación de sus sentimientos, en especial porque los fragilizan (Botello Lonngi, 2017), por ende, resulta relevante para este capítulo considerarla como referencia.

Es interesante resaltar que la película no muestra información distinta a lo publicado por la prensa; sin embargo, la manera y la forma en que lo hace es sustancialmente diferente. La historia no es contada por un cronista sino por la mirada de los varones que fueron víctimas. Incluso podría funcionar como una forma de denuncia y visibilización del caso, desde sus narrativas. Estaría próxima a una forma poética de la denuncia, por la perturbadora fuerza que habita en la poesía, misma que muchas veces es un medio para acceder de lo conocido a lo desconocido, posibilitando aún más los procesos de empatía y de la formación de experiencias, a partir de construir analogías.⁷

Ahora bien, algo recurrente en las películas que abordan esta temática, es hacer notar la red de silencios que dieron paso a los abusos cometidos. Ciertos filmes de alguna forma logran hacer ver el silencio. Lo que resulta difícil enunciar con palabras, el cine lo dice con la imagen, el gesto y la visibilidad del cuerpo. Por ello, resulta comprensible que las implicaciones que los sujetos varones experimentan en sus cuerpos, así como en la cotidianidad de sus vidas, puedan ser comunicables con el lenguaje cinematográfico.

⁷ Existen experiencias de estudios que han explorado la conformación del cuerpo y la sexualidad masculinos, así como su visibilización en el cine. Un ejemplo de esto son los trabajos de Peter Lehman (2007).

El silencio es una forma de comunicación, pues de alguna manera ocupa el lugar de posibles palabras como experiencia recurrente en lo referente al abuso sexual de niños y adolescentes por parte de sacerdotes católicos. Es por eso que el tratamiento que se le da a éste y al secretismo (por un lado, de los niños abusados y, por el otro, de la red de complicidad que permite el abuso), hace presente una representación de los malestares que les sobrevienen a los sujetos que sobreviven. Esto involucra al espectador como testigo de la problemática, ya que proyecta, en la duración de una imagen, los estragos que tales abusos tienen en el cuerpo, la sexualidad, la voz, la forma de caminar y la mirada de esos varones abusados. El cine permite visualizar de diferentes formas las sensaciones y los sentimientos que detonan acciones de abuso, los cuales no son tan fáciles de nombrar regularmente.

Estas películas rompen el silencio desde lo que podríamos denominar el ruido de la imagen. En cierta medida, recuperan la voz a las víctimas a través de sus gestos, de sus actos y de sus emociones recuperadas. Es así que pensar el cine como lugar de enunciación o visibilidad de esta problemática, por demás compleja, podría permitirnos agudizar la mirada no sólo en lo visible sino en lo invisible de la misma. Es factible que el silencio sea por complicidad, pero a la vez por miedo, por vergüenza, o bien por no tener otras palabras para mostrar los sentires y emociones que emergen. Incluso, habría ocasiones en que puede pensarse o hipotetizarse, que el silencio se convierte en una estrategia de sobrevivencia a través del olvido. Sin embargo, ¿por qué hay quien se atreve a hablar? Quizás para prevenir la repetición de los hechos que les acontecieron, o bien, con la intención de “querer ver por otros”.

EL CLUB: UNA PELÍCULA VISITADA

En el caso de las representaciones latinoamericanas que se han dado sobre la problemática, utilizamos como ejemplo la película *El club* (2015) del cineasta Pablo Larraín, donde el tratamiento de la temática

mantiene un toque crítico. Si bien no se pretende hacer análisis cinematográfico, interesa dar cuenta de las posibilidades que presentan los ejercicios cinematográficos para trabajar el tema.

La película muestra con gran ironía la cómoda penitencia que muchos curas llevan, después de cometer graves delitos. Es una fuerte crítica sobre la problemática, e incluso sobre la posible colusión de varias instituciones para mantener en secreto los crímenes realizados. El argumento del filme muestra a cuatro sacerdotes al cuidado de una monja, viviendo en una casa ubicada en una pequeña localidad costera en Chile; la llegada de un quinto sacerdote altera la aparente armonía que se aprecia en los primeros minutos y pone en evidencia los motivos por los que todos se encuentran ahí. El quinto sacerdote responde al nombre de Matías Lazcano, al que le sigue los pasos otro sujeto, Sandokan, un huérfano que fue protegido y también víctima del sacerdote; este último personaje invade las cercanías de la propiedad y con gritos que describen los abusos que cometieron con él, rompe el cómodo silencio de los habitantes de la casa. Incapaz de responder ante Sandokan, el padre Matías se suicida en el jardín a unos pasos de su víctima. Dicho acontecimiento adelanta la visita de un sexto sacerdote (el padre García), quien tiene como intención investigar lo sucedido, pero también los delitos previamente cometidos por los habitantes de la casa con la finalidad de cerrarla. Sin embargo, una serie de acontecimientos llevará a todos a un final poco común.

En cuanto a la estética cinematográfica por la que Larraín apuesta, brinda a las imágenes un tono borroso y azulado, que bien podría reforzar la idea del silencio, la culpa y el crimen, generando una atmósfera de penumbra, siluetas y sombras. Con esto enfatiza la sensación de una visión distorsionada o deformada con la que perciben la realidad los propios personajes, pero a su vez, permite acentuar lo siniestro de la situación.

Este ejercicio intenta echar mano de los personajes presentados en el filme, así como de los diálogos y las imágenes, con la finalidad de ir entretejiendo las historias de otros sujetos no ficcionados que

han sido recuperadas de distintas notas periodísticas.⁸ Sobre todo, interesa poner énfasis en la figura de los sacerdotes, las víctimas y el contexto que hace posibles dichos abusos.

¿Cuerpos benditos o cuerpos condenados? Sobre los sacerdotes

A partir de un análisis de fotogramas de la película,⁹ pudimos observar a tres de los cuatro sacerdotes que habitan la casa: el padre Silva, cuya estancia se encuentra justificada por sus vínculos y complicidad con organismos de la represión durante la dictadura. Luego, el padre Ortega, quien se encuentra ahí por participar en el robo de niños nacidos vivos y vendidos a familias adineradas que no podían tener hijos. El tercero es el padre Vidal, acusado de abuso sexual a menores. Si bien, centraremos la atención en la figura del padre Vidal, resulta importante hacer notar que la presencia de las primeras dos figuras, en cierta medida sirve para hacer un comentario sobre la diversidad de crímenes en los que la Iglesia ha estado involucrada, además de hacer notar la posible complicidad con otras instituciones del Estado.

Por otro lado, el personaje del padre Ramírez, con su aspecto senil y con los recuerdos perdidos en los años que lleva viviendo en esa casa, nos podría hablar del olvido y de las décadas en las que ese tipo

⁸ Destaca el lugar que ha ocupado la prensa en la visibilización y denuncia de casos de abuso sexual en la Iglesia, algo que también ha sido objeto de intentos de censura, tanto por parte de la institución como por grupos económicos y políticos aliados a la misma. El caso que representa la película *Spotlight* (2015), dirigida por Tom McCarthy (narra el trabajo de investigación que realizó *The Boston Globe* para descubrir los casos de abuso en ese estado), es un buen ejemplo de ello. También está presente el caso del informe de Pensilvania, que hizo público el papel de la prensa (véase *The Independent*, AFP y AP, 2018). Del mismo modo, están las recientes investigaciones llevadas a cabo por el periódico español *El País*, sobre los casos de abuso a menores por parte del clero en España que, de octubre de 2018 a junio de 2019 han documentado 108 casos, además de recoger los testimonios y sentires de varias víctimas. Se puede consultar más en *El País* (2019) y en Domínguez, Grasso y Núñez (2019).

⁹ La Real Academia Española define como fotograma a cada una de las imágenes que se suceden en una película cinematográfica. Los fotogramas son de elaboración propia, extraídos de capturas del filme por medio de un programa de edición de videos, Filmora 9.

de delitos ha ocurrido en la historia de la Iglesia. También de lo antiguo de la existencia de ese tipo de casas, pero a la par, sobre la situación de muchos sacerdotes que no han sido señalados ni procesados por sus delitos.

Ejemplo de lo anterior es el informe publicado en 2018 por el estado de Pensilvania, en el que se acusa a más de trescientos sacerdotes de abusar de más de un millar de niños a lo largo de siete décadas. En muchos de los casos, los sacerdotes nunca fueron procesados.¹⁰

En el caso del padre Vidal, quien específicamente se encuentra ahí por delitos relacionados con el abuso sexual de niños, hemos de indagar con un poco más de detalle en los diálogos que mantiene durante las entrevistas e interrogatorios con el padre García:

Padre García: ¿Usted sabía que el padre Matías Lazcano y usted tenían cosas en común? Que ambos fueron excomulgados de la Iglesia por penetrar a niños menores de edad.

Padre Vidal: Eso no sé, porque yo nunca he hecho nada de eso, [...] cometí el error de escribir una carta a un obispo en Roma, contándole del orgullo que sentía de haber sido capaz de reprimir el deseo de dormir con otro cura. ¿Sabe lo que me respondió? Si yo era capaz de reprimir el deseo de abusar de un niño.

Padre García: Una cosa es enamorarse de un hombre y otra muy distinta enamorarse de un niño.

Padre Vidal: [...] Pero ese cura me acusó de estar defendiendo la peor filia, pero eso no es verdad, yo estaba defendiendo la capacidad de reprimirse, y yo sé lo que estoy diciendo, yo sé lo que estoy hablando, porque yo soy el rey de la represión. [...] no he hecho el amor con nadie, no he fornicado, usted no sabe lo que se siente. No sabe que la enfermedad de la mente se puede curar cuando el cuerpo revienta, porque usted y yo estamos condenados a ser cuerpos deshonestos.

¹⁰ Véase Quesada *et al.*, 2018.

¿Qué puede significar ser un cuerpo deshonesto? ¿Tal vez no cumplir con el voto de castidad o con el celibato, o bien, reconocerse en una orientación sexual que muchas de las veces ha sido prohibida? Con el personaje del padre Vidal se puede notar, por un lado, el reconocimiento de su homosexualidad, pero a la vez, la constante lucha que mantiene consigo mismo por reprimir sus propios deseos. No obstante, también nos deja ver la negación ante los actos de abuso cometidos a niños, y cómo estos actos se disfrazan de amor, o incluso se hace responsable al menor.

Con relación al tema de la homosexualidad, el sociólogo Frédéric Martel, en febrero de 2019, publicó su libro *Sodoma. Podery escándalo en el Vaticano*, una investigación que según sus palabras busca revelar “el secreto mejor guardado” de la Iglesia, ya que en sus páginas expone la doble vida y moral que viven muchos sacerdotes. Martel afirma que los homosexuales representan la gran mayoría en el Vaticano, lo que parece una paradoja ante la homofobia que allí existe. Su investigación señala que los efectos de ese secreto y esa mentira tienen considerables consecuencias, en parte por la red de secretismos que propicia (Bassets, 2019). Por otro lado, con el padre Matías Lazcano es como identificamos con más detalle las formas y estrategias con las que tenían lugar los abusos. Sobre todo, en la voz de una de sus víctimas. Es así como se hacen evidentes las maneras en que los curas, entre los que estaba Lazcano, abusaban de los niños, pero también alude a una actividad sexual constante entre los curas.

En su primera aparición en el filme, Sandokan habla de los constantes abusos sexuales por parte del padre Matías Lazcano y de cómo ocurrían éstos. Se busca hacer énfasis en la forma con la que se referían al acto sexual y a los fluidos que salían del cuerpo de los abusadores. Por un lado, hacían parecer el abuso como un acto divino y lleno de amor; por otro, les decían que el líquido seminal era vital, y que éste se iba meter por su organismo, porque habían estado con alguien enviado por el Señor, entonces, “estaban tocados por el Señor”.

Estos argumentos recuerdan, en parte, a los que muchas víctimas de Marcial Maciel compartían sobre los engaños que éste utilizaba

para abusar de los niños y adolescentes, los cuales han sido bastante documentados. Un ejemplo de ello es el libro de la periodista mexicana Carmen Aristegui (2014), donde a través de entrevistas a curas, víctimas y especialistas sobre el tema, realiza una investigación sobre el caso de Marcial Maciel. En ella podemos encontrar algunos de los argumentos que éste les daba a los niños para abusar de ellos; según él, sufría una fuerte enfermedad, razón por la cual el papa Pío XVII le había otorgado un permiso para mantener relaciones sexuales y la capacidad de dar la absolución a aquellos con quienes las tenía.

Por otro lado, otros argumentos mantienen en común una supuesta capacidad divina. Existe un caso en las investigaciones de Pensilvania¹¹ que señala cómo una niña fue víctima de abuso durante cuatro años por el sacerdote Donald C. Bolton; en una ocasión éste le dijo que la estaba preparando para ser mujer, además de insistir en que no se lo contara a nadie, puesto que si lo hacía nadie le creería a ella, ya que él era un hombre que transmitía la palabra de Dios. Es decir, si su palabra es divina, ¿cómo iba a caber la mentira? Esos argumentos fácilmente pueden confundir a un menor o a una persona que reconoce la jerarquía “divina” de quien lo comenta.

Como se puede percibir, entre los argumentos que envuelven los abusos se haya la supuesta preocupación por la formación de los niños y adolescentes, así como una idea de divinidad que poseen los cuerpos de los sacerdotes. Otra característica que permite visualizar el filme es la negación constante por parte de los sacerdotes frente a los delitos que cometieron; ellos insisten en que no han cometido ninguna falla, delito o pecado, incluso algunos diálogos sugieren que éstos creen que sus actos están justificados por una especie de “misión divina”. Por ello, parte de la tarea del padre García implicaba saber si ellos eran conscientes de por qué estaban en esa casa, y si eso no fuera así, recordarles que esa casa no es de retiro (como ellos lo decían), sino un lugar de penitencia y arrepentimiento.

¹¹ Consultar en Quesada *et al.*, 2018.

En una secuencia donde García interroga al padre Ortega sobre los delitos que cometió, pregunta si alguna vez se ha considerado un delincuente, y este último responde con una carcajada, mientras sostiene un rosario en la mano derecha. ¿Qué nos sugiere esa imagen? Probablemente nos hable de la dificultad que tienen los sacerdotes para verse como responsables de sus actos, en parte por las pocas consecuencias y la comodidad que representa el “olvido”, pero también pudiera hablarnos de una formación religiosa bajo un discurso bastante ambiguo, donde la responsabilidad no se deposita en el sujeto. Vale la pena preguntarse si la no identificación de un delito, de manera consciente o deliberada por la formación recibida, los exime de responsabilidades sobre ello (Arendt, 2005).

“¡Estoy tocado por el señor!”

Sandokan, la imagen de un abuso

El personaje de Sandokan permite poner en la mirada los estragos que pueden acontecer en el cuerpo de las víctimas, así como la confusión propiciada por el chantaje emocional y religioso con el que ocurren los abusos. Pero también las diferentes emociones y los sentimientos que experimenta la víctima: el enojo, la tristeza, la soledad, las ganas de venganza, etcétera. Incluso a pesar de la muerte de su abusador, Sandokan no parece sentirse mejor. En el pueblo encuentra a una mujer por la que se siente atraído, y ella también muestra interés por él. En una secuencia, ambos están bebiendo y comiendo en la casa de ella; un primer plano acerca el rostro de Sandokan, en el cual se puede apreciar la soledad, imagen que se refuerza cuando éste le dice a la mujer:

¿Tú crees que alguien va a preguntar por mí? Nadie va a preguntar por mí. Hay que ensartarlos en el mismo lugar donde me ensartaron a mí. Les cortarían la cabeza, los brazos [...] me haría una cazuela de curitas.

En esa misma secuencia la mujer se desnuda ante él, éste la toma del brazo y le pide que lo penetre con la mano, ella lo hace, pero luego enojada y confundida lo echa de su casa. Podría reflexionarse sobre el imaginario que tiene en la sexualidad masculina el ser objeto de una penetración.

En otra secuencia, donde el padre García y Sandokan dialogan, este último le confiesa que el padre Matías Lazcano fue el primer hombre con el que hizo el amor, y al que amó con locura, hasta llegar al punto máximo del amor. Dice:

[...] la primera vez le succioné el pene, me enseñó la gracia del señor, me decía que yo cuando me tragara el semen iba a llegar directamente al cielo, porque cualquier hombre del señor, tiene el semen bendito, porque el semen viene de la gloria de nuestro señor Jesucristo, ahí está la vida.

Luego, su narración tiene un extraño salto en el tiempo y ante la cara de sorpresa del padre García, Sandokan le dice que conoce unos niños más chicos que él, pero que se los puede presentar si quisiera tener relaciones sexuales con ellos.

Ambas secuencias muestran los efectos que los constantes abusos tienen en las experiencias de vida del sujeto, la forma en que las significa y les da sentido. Por un lado, la soledad en la que siente que fue “ensartado” a través del abuso, pero al mismo tiempo, la dificultad de experimentar un vínculo distinto. Asimismo, en su personaje se materializa la constante confusión en relación con el ejercicio de su sexualidad, pero también sobre su orientación sexual. Esta situación tiene resonancia en lo que manifiestan muchas víctimas de abuso sexual por parte del clero.

Los efectos en la memoria corporal de muchas de las víctimas permanecen por años; muchos de ellos manifiestan sentir culpa o vergüenza por lo sucedido. Estos sentimientos generan condiciones para que se guarde silencio con respecto al abuso. Sandokan es un cuerpo que habla pero que nadie quiere escuchar, es un cuerpo que incomoda no sólo por su apariencia desaliñada, sino más aún, por lo

que su presencia significa para los sacerdotes. Parece no pertenecer a ningún sitio, pero, paradójicamente, su hogar o el recuerdo de uno, está ligado con las experiencias y sujetos que lo maltrataron.

Por otro lado, la manipulación del discurso religioso y de formación, dificultan reconocer la violencia del abuso, y hacen mucho mayor la confusión. En mayo de 2019 una de las víctimas de los Legionarios de Cristo, manifestaba lo siguiente en relación con el abuso:

[...] él me hacía pensar que era una niña especial, que quería ser mi amigo, y lo hacía para abusar de mí [...] te utilizan, te mienten y luego te desechan y te callan. Te causa un trauma que te digan que no está pasando nada malo, que Dios está viendo (Zerega, 2019).

En ese mismo artículo la víctima asegura que su abusador, a su vez, había sido víctima de abuso por Marcial Maciel. Lo que probablemente la película está señalando con el ofrecimiento que Sandokan le hace al padre García de “más niños para ser abusados”, es poner en escena por medio de un diálogo algo muy complejo dentro de la misma problemática de los abusos, es decir, permite que el espectador advierta una cadena de abusos, donde algunas veces las víctimas se vuelven parte de ésta.

Por otro lado, el personaje de Sandokan en el filme es fundamental, no sólo para detonar la narrativa, sino porque es a través de él como los sacerdotes miran y recuerdan sus propios delitos. Además, es el reclamo y la denuncia de tales delitos. En varias secuencias Sandokan los increpa sobre sus comportamientos, les reclama sus abusos, y a la vez, por el olvido y el abandono en los que ahora lo dejan. Su desposesión es parte del reclamo, resalta el contraste entre la cómoda penitencia que ellos llevaban, y la vida destrozada de éste. La segunda vez que este personaje va a la casa de los curas a reclamar que hablen con él, construye un lugar para dormir con restos y desperdicio de diferentes materiales que va recolectando de los alrededores y lo coloca justo frente a la casa, desde donde mira fijamente, mirada que increpa, que pide no olvidar, que reclama.

Estas secuencias ponen en imágenes la injusticia en la que se generan los abusos, y la que reproducen. Sandokan muestra los daños en el cuerpo y en la salud de las víctimas; es un sujeto alcohólico y se sugiere que tiene algún tipo de desequilibrio psíquico. Tal descripción tiene eco en muchos testimonios de víctimas, las cuales en algún momento experimentaron cierto tipo de adicción que puso en riesgo su salud, o bien mantienen episodios de ansiedad, angustia o depresión debido a las huellas que los abusos dejaron. Vale la pena preguntarse ¿desde dónde mira el abusado y desde dónde observa el abusador?

Incluso, a algunas víctimas las secuelas las llevan al suicidio, como en el caso que documentan las recientes denuncias en cinco colegios de Navarra, a partir de la carta que dejó un hombre a su hermano antes de suicidarse, contando cómo había sido abusado por un fraile en el internado donde estuvieron de niños. Esto desató la denuncia del hermano, quien también había sido abusado por el mismo religioso, y de otros varones que fueron abusados de niños. La nota periodística de Íñigo Domínguez (2019) sobre este tema, además de poner al suicidio como preocupación y efecto de los abusos en las víctimas, muestra una forma distinta en la que se realizaba el abuso: se dormía o drogaba a los niños para que perdieran el conocimiento y pudieran abusar de ellos, sin que éstos recordaran lo sucedido.

El personaje de Sandokan advierte otra constante característica que comparten algunos de los niños abusados: la de ser huérfano o pertenecer a familias con situaciones económicas desfavorables. Vale la pena documentar incluso el entorno de vulnerabilidad emocional que llega a ser aprovechado para establecer vínculos que derivan en abusos sexuales.

Las redes que propician el abuso sexual

En lo que se refiere al tejido de situaciones que hacen posible dichos acontecimientos, las aristas son múltiples y complejas. No obstante, trataremos de dar cuenta de algunas de ellas; este capítulo tiene un carácter exploratorio, por lo que no se pretende agotar el debate,

más aún, es una invitación a continuar su problematización. El filme nos permite reconocer algunas formas de silencio y estrategias para cuidar la imagen de la Iglesia ante los delitos de abuso sexual cometidos por sacerdotes. Probablemente los personajes del padre García y la monja Mónica, así como en general el entramado de su narrativa, nos muestran algunas imágenes para evidenciar las complejidades que se juegan, en lo que se ha considerado una de las mayores crisis de la Iglesia católica.

Un modo en que el silencio y la estrategia operan en conjunto es el encubrimiento sistemático de esos delitos, situación que necesita la complicidad de muchos, a la vez que puede propiciar una cadena de otros delitos, al punto de formar una maquinaria difícil de desmontar y donde resulta complicado señalar a un solo responsable (Arendt, 2005).

Una secuencia que enuncia lo dicho es el diálogo que mantienen los padres Silva y Ortega, luego de la llegada del padre García. Ellos, angustiados por las intenciones de García, comienzan a lanzar suposiciones de lo que este último pretende. Presentamos un fragmento del diálogo entre ambos.

Padre Silva: quieren cambiar la Iglesia, tiene más de dos mil años y ahí está, y yo estoy feliz como está, la Iglesia de Dios es una sola. [...] este García vino a vendernos, la Iglesia se lava las manos y nosotros quedamos como los chivos expiatorios, nos van a hacer un monstruo.

Este diálogo bien podría servirnos como ejemplo para poner a discusión algunas de las premisas que lanzamos, además de agregar que, dentro de la maquinaria de delitos, algo que permite sostenerla es declarar a los sacerdotes abusadores como criminales solitarios, con el fin de evitar visibilizar la complacencia y la complicidad de la jerarquía de la Iglesia. Por otra parte, en un diálogo que sostienen el padre García con la monja Mónica, después de que el primero se entera del verdadero motivo del suicidio del padre Matías Lazcano, situación que le da más argumentos para cerrar la casa, ella le dice a García:

Monja Mónica: ¿Quiere cerrar la casa?

Padre García: ¿Usted qué me dice?

Monja Mónica: ¿Nos quiere mandar a otras casas?

Padre García: Hay gente que anda persiguiendo a estos sacerdotes.

Monja Mónica: Por eso no es conveniente, si a mí me preguntaran yo quedaría como encubridora, y después quien me encubrió a mí, y después a la persona que encubrió a la que me encubrió a mí, y así para arriba, hasta llegar a no sé quién, ¡usted!

Padre García: ¿Y por qué va hablar ahora, si antes no habló nada?

Monja Mónica: No, si yo no quiero hablar, lo menos que yo quiero es hablar; lo que pasa es que, si usted me saca de aquí, entonces yo puedo sentir como que no tengo nada. ¡Si usted nos echa de aquí yo voy a llamar a la televisión y voy a contar todo esto!

En el diálogo podemos reforzar la idea de la red de silencios y de encubrimientos, al igual que las complicaciones que se presentan al momento de tratar de modificar las formas de operar, pero, además, de señalar la impunidad ejercida durante décadas de la que al parecer ahora nadie quiere ser responsable.

Otro ejemplo de la idea que redondeamos arriba se encuentra en muchas de las notas periodísticas que documentan e investigan los abusos; en ellas más de una vez se hace referencia al ocultamiento de un gran número de denuncias. Como en el caso del estado de Illinois, donde la fiscal de distrito acusó a la Iglesia de reducir drásticamente el alcance de las acusaciones, ya que en las listas publicadas por la diócesis figuran sólo 185 de los 500 curas acusados, además de que los casos no han sido investigados adecuadamente, o simplemente no han sido investigados (Laborde, 2018).

Condiciones de posibilidad para la ciudadanía sexual de los varones

Otra dimensión de la complejidad de la problemática se puede encontrar en la jerarquía simbólica de las figuras de la Iglesia ante la sociedad; es decir, el abuso sexual es siempre un abuso de poder derivado

de una relación asimétrica. En este sentido, ante los feligreses, los sacerdotes mantienen un poder debido a su cargo en la institución. Ejemplo de lo anterior lo tenemos en los testimonios de algunas víctimas de abuso en Chile publicadas en 2018, que narran que durante su formación sacerdotal experimentaron situaciones donde algunos sacerdotes abusaban de su posición como formadores para mirarlos desnudos y tocarlos, pretextando que “era súper bueno, porque ayudaba a mejorar la confianza y la autoestima” (Hola, 2018). A los jóvenes les resultaba difícil mirar las dobles intenciones en aquellos actos, sobre todo porque venían de parte de un cura.

Otra dimensión supone tomar en consideración los referentes culturales sobre los que se ha construido la masculinidad y la sexualidad de los varones, tanto en lo social como en la institución. Por un lado, la serie de discursos construidos que tratan de configurar y diferenciar la existencia de los varones. El cuerpo masculino ha sido identificado con un cierto tipo de emociones enmarcadas en una constante relación con la ira y la violencia; esta circunstancia dificulta, por un lado, reconocerlos y que se reconozcan como posibles víctimas, pero por otro, asociados con un “rol activo” en lo que refiere a la sexualidad, esta última enmarcada además en la heterosexualidad y lo coital.

La historiadora Bourke (2009) hace un interesante estudio sobre la formación de la categoría de violador y a su vez sobre los imaginarios que construyen el cuerpo de los violadores. En este estudio destaca como parte de la misma problemática el que se forje un vínculo inmutable entre el órgano sexual masculino y la violencia. Es decir, pensar en un pene voraz, propone una concepción demasiado negativa del mismo, e imposibilita indagar más sobre los vericuetos de esta concepción. En este mismo sentido, ir desmontando algunos supuestos que rodean la figura del violador, hace que la violencia sexual empiece a parecer algo potencialmente evitable.

No obstante, en el caso específico del abuso por parte de sacerdotes, las lecturas de la situación comienzan a ser todavía más complejas, puesto que se entrecruzan con las propias concepciones sobre

masculinidad y sexualidad que la Iglesia como institución proyecta tanto dentro (en los sacerdotes), como fuera (feligreses y opinión pública). Desde el voto de castidad, el celibato, hasta el resto de las prohibiciones relacionadas con las prácticas sexuales de los miembros de esa institución, éstas generan un imaginario de los cuerpos como castos; por lo mismo no se permite indagar abiertamente por la constitución de su erótica.

El tema de la relación del varón con su cuerpo ha sido examinado por buena parte de la literatura vinculada con el estudio de las masculinidades (Seidller, 1997; Parrini, 2007); si bien el cuerpo es un sitio de representación, muchas veces resulta más difícil reconocer la relación corporeizada del hombre consigo mismo. Es probable que esta forma de relación tenga un fuerte impacto al momento de repensar la erótica masculina, situación que de indagarse podría darnos pistas para trabajar en prevenir las agresiones sexuales.

ALGUNAS REFLEXIONES PARA CONTINUAR DIALOGANDO

Una vertiente reflexiva contempla problematizar si los sujetos del sexo masculino son considerados culturalmente como “acosables sexualmente” y si los sacerdotes son reconocidos o imaginados como “potencialmente victimarios en dicho ámbito en particular” y en otros, en lo general. Es decir, las categorías analíticas, políticas y culturales en el ámbito de la sexualidad, identifican a las mujeres como las personas objeto de los deseos sexuales de los varones y, por ende, potencialmente frágiles ante el acoso y violencia de éstos. Por otra parte, se nombra y piensa menos en los varones como destinatarios de agresiones sexuales, en parte por identificarlos como activos en los intercambios sexuales, “a menos de que sean homosexuales”; sin embargo, en este caso existen múltiples silencios que dificultan incluso reconocer su existencia y, por ende, definir normatividades (civiles y religiosas) sobre sus derechos en el ámbito de la sexualidad.

Dada la complejidad de este entorno de posible agresión no nombrada tan fácilmente y de personajes a quienes no es tan sencillo

visibilizar como victimarios, en vista del lugar simbólico que ocupan como líderes espirituales y como guías en ámbitos tan relevantes para muchas personas, como lo son los religiosos, vale la pena proponer algunas reflexiones sobre las formas indirectas en que los sujetos procesan y llegan a visibilizar experiencias de acoso y agresión sexual. En algunos casos la experiencia física en juego difícilmente tiene nombre y, por ende, se sufre a solas, con una combinación de culpa y de angustia ante algo que se percibe incierto y desconocido, pero además porque reconocerlo, por una parte, implica identificar como agresor y victimario a un personaje con autoridad moral y, por otra, porque contradice aprendizajes de género como hombres.

¿Será que podemos identificar recursos similares de visibilización indirecta en algunas expresiones artísticas sobre el abuso sexual a hombres? El texto nos permite mostrar que el recurso del cine (y por analogía del teatro) posibilita construir historias desde la ficción, pero a la par suelen describirse con potenciales similitudes con la cotidianidad. Hay quien alerta que son meras coincidencias, si bien en otros casos se argumenta que “están basados en hechos reales”. Esta aparente ambivalencia permite mostrar temas a veces prohibidos o silenciados cultural y socialmente, de manera más libre, al margen de que en algunos contextos se logre o pretendan censurar sus productos.

En el caso de la literatura, existen formas de escribir que además aclaran que están novelando elementos de la cotidianidad, lo que le da ciertas libertades a quien escribe,¹² o que, sin necesidad de explicitarlo, posibilita que sus lectores se observen a sí mismos en una especie de espejo y que descubran matices de los que quizás no tenían tanta conciencia. Existen además momentos en que las formas de decir y de mostrar en alguna de estas tres expresiones artísticas, acompañan a personas en el proceso de identificar palabras para ordenar, hacer

¹² *Ni una Más* de Ferri y Lorusso (2017) y *Los divinos* de Laura Restrepo (2018), son dos de tantos ejemplos.

presentes y darle cierta coherencia a la reconstrucción de sus propias experiencias o a las de sujetos conocidos.

Entra en juego un componente más de la reflexión, a saber, la forma en que la misma institución y sus diferentes actores reproducen representaciones de la sexualidad (en su compleja diversidad) y de los derechos y responsabilidades de quienes son parte de la institución, destacando dentro de ello estar actualizados de los cambios normativos y de las posibles contradicciones y confusiones en cuanto a la interpretación de su propia normatividad. Incluso, alertando sobre fanatismos o fundamentalismos en las lecturas, ya que no son de esperarse los mismos niveles de conocimiento entre quienes tienen responsabilidades de guía y orientación, respecto de quienes asumen muchas veces que deben obedecer lo que sus guías les proponen, en parte por estar asociados a un imaginario según el cual tienen una “representatividad divina”.

Este horizonte permite poner en contraste el concepto de ciudadanía de los creyentes, con respecto de una posible dimensión de omisión o tergiversación del discurso por parte de quienes ejercen autoridad moral sobre ellos y, además, cuando su discurso influye sobre el actuar de otras personas. En el caso de que dicho discurso esté desactualizado, o bien de que sea deliberadamente manipulado, podría pensarse en negligencia pastoral, pero a la par valdría la pena problematizar la forma de nombrar el ejercicio apático o indiferente de los creyentes alrededor de lo que son sus derechos, en especial la libertad de conciencia en términos morales. También tienen derecho a pedir cuentas a sus líderes, sobre los temas que deberían conocer para ejercer como tales. Un problema es asumir que como feligreses no tienen más obligación que la obediencia a una persona, más que a su propia conciencia y en especial, deslegitimando su derecho a disentir con criterios morales.

La sexualidad puede tratar de dirigirse desde imaginarios dogmáticos, los cuales tienen un significado muy distinto si son dogmas de fe o si pretenden ser morales. Es decir, existen referencias incuestionables en la tradición católica descritas como “dogmas de fe” (como

lo puede ser el proceso de gestación de María), pero para normar la sexualidad, se plantean criterios morales, que no se derivan linealmente de dicha fe, sino que parecen tener que sostenerse en las decisiones de los individuos. En esta tradición, esto se sustenta en la libertad de conciencia (Figueroa, 2008) y en reconocer al otro como extensión de sí mismo (Ricoeur, 1996).

Podemos concluir que la institución religiosa no está exenta de jerarquías y de potenciales abusos de poder derivados de ello, pero además de poca práctica de rectificaciones y de reconocimiento de errores. A pesar de que esto último permitiría “humanizar a sus actores, en especial a sus jefes”, es factible afirmar que sus prejuicios sobre la sexualidad han llevado a negar la existencia de irregularidades respecto a sus normatividades, justificando el “estado de las cosas” y resistiéndose a cuestionar la imposibilidad de cumplir ciertos ideales morales (amparados en el no cuestionamiento que le dan a los dogmas de fe), por lo cual se tiende a guardar silencio en el proceso de cuidar la imagen de la institución y justificando de alguna forma que su quehacer es “a nombre de un ser divino”. Irónicamente, podría hablarse de un adoctrinamiento de la misma jerarquía desde una evidente ignorancia o visión incompleta de la sexualidad, la cual pasa por un lenguaje misógino y androcéntrico, al dar cuenta de los procesos que conforman esta dimensión constitutiva de los seres humanos.

No se trata de culpabilizar de manera unilateral a personajes específicos de la jerarquía, sino que podría retomarse la categoría de “banalidad del mal” de Hannah Arendt (2005), con el fin de hacer referencia a cadenas de información cultural e institucional, permeadas por el patriarcado y la misoginia, pero incluso con consecuencias perversas para los mismos varones. Por lo mismo, se requeriría de un ejercicio de decodificación de las cadenas de normatividades y de construcción de representaciones sociales alrededor de las prácticas y discursos sexuales, con el fin de identificar cómo aprenden y aprehenden el discurso sobre la sexualidad quienes ejercen como pastores de culto religioso y además de tratar de identificar sus aprendizajes de género, explorar cómo interpretan sus responsabilidades

con respecto a la sexualidad propia y a la de sus feligreses. A la par, es necesario documentar cómo contrastan sus respectivos prejuicios (es decir, los supuestos de sus juicios culturales y de género) con respecto a la empatía, la generosidad y la comprensión que les propone la institución de la que son representantes, con respecto a las personas influidas por su discurso, en este caso en el tema de la sexualidad como ámbito de derechos.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar Gaona, Lucía Natalia *et al.* (2002). *Mujeres latinoamericanas. Religión, espiritualidad, pecado, cuerpo y sexualidad. Segunda parte*. México: Documentación y estudios de Mujeres DEMAC.
- Aguilar Tagle, Beatriz *et al.* (2001). *Mujeres latinoamericanas. Religión, espiritualidad, pecado, cuerpo y sexualidad. Primera parte*. México: Documentación y estudios de Mujeres DEMAC.
- Arendt, Hannah (2005). *Eichmann en Jerusalén. Un informe sobre la banalidad del mal*. México: Debolsillo.
- Aristegui, Carmen (2014). *Marcial Maciel. Historia de un criminal*. México: Debolsillo.
- Balázs, Bela (1978). *El film: evolución y esencia de un nuevo arte*. Barcelona. Serie clásicos.
- Bassets, Marc (2019). "La homosexualidad como clave en las crisis vaticanas" [en línea]. *El País*, 18 de febrero, última edición. Disponible en: <https://elpais.com/sociedad/2019/02/17/actualidad/1550408582_186108.html> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Belinchón, Gregorio (2019). "La Berlinale se estremece con los abusos de la Iglesia francesa" [en línea]. *El País*, 9 de febrero, última edición. Disponible en: <https://elpais.com/cultura/2019/02/08/actualidad/1549633210_933567.html> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Botello Lonngi, Luis (2017). "Análisis del 'enojo' del varón en el contexto de violencia contra las mujeres para trazar un marco de construcción de responsabilidad". *Masculinities and Social Change* 6, 1 (febrero): 36-61.
- Bourke, Joanna (2009). *Los violadores: historia del estupro de 1860 a nuestros días*. Barcelona: Crítica.
- Cabrera, Raúl E. (s/f). "Un monasterio en psicoanálisis. Un analizador de la iglesia y el psicoanálisis en México durante los años sesenta". [En línea].

- Disponible en: <<http://132.248.9.34/hevila/TramasMexicoDF/1996/no9/11.pdf>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Careaga Pérez, Gloria, y María Consuelo Mejía (1996). "Concepciones alternativas sobre sexualidad, reproducción, anticoncepción y aborto". En *Ética y salud reproductiva*, compilado por Gloria Careaga Pérez, Juan Guillermo Figueroa y María Consuelo Mejía, 349-406. México: UNAM, Programa Universitario de Estudios de Género y Editorial Porrúa.
- Cervantes Corte, Ivonne (2001). *Religión, espiritualidad, pecado, cuerpo y sexualidad en dos mujeres latinoamericanas*. México: Documentación y estudios de Mujeres, DEMAC.
- Domínguez, Íñigo (2019). "Una ola de denuncias de abusos que ya suman 18 víctimas sacude la iglesia de Navarra" [en línea]. *El País*, 9 de junio, última edición. Disponible en: <https://elpais.com/sociedad/2019/06/09/actualidad/1560099889_294100.html> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Domínguez, Íñigo; Daniele Grasso, y Julio Núñez (2019). "El recuento que nadie quiere hacer: 108 casos con 357 víctimas" [en línea]. *El País*, 23 de junio, última edición. Disponible en: <https://elpais.com/sociedad/2019/06/18/actualidad/1560877688_466027.html> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- El País (2019). "Los secretos que se cuentan, el documental sobre los abusos de la Iglesia" [en línea]. *El País*, 24 de junio, última edición. Disponible en: <https://elpais.com/elpais/2019/06/24/videos/1561366001_703826.html> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Ferri, Clara, y Fabrizio Lorusso (coords.) (2017). *Ni una más. Cuarenta escritores contra el feminicidio*. México: Universidad Iberoamericana.
- Figueroa, Juan Guillermo (2008). "La libertad de conciencia en la tradición católica: una opción para el ejercicio de los derechos en el ámbito de la sexualidad". En *Sexualidad, derechos humanos y ciudadanía. Diálogos sobre un proyecto en construcción*, coordinado por Ivonne Szasz y Guadalupe Salas, 235-300. México: El Colegio de México.
- Flores, Claudia Ruth (2007). "Algunos elementos del ejercicio de la masculinidad en un grupo de sacerdotes de la Iglesia católica". Tesis de maestría en Estudios de Género. México: El Colegio de México.
- Grochowski, Zenon (2005). "Sobre los criterios de discernimiento vocacional en relación con las personas de tendencias homosexuales antes de su admisión al seminario y a las órdenes sagradas" [en línea]. *La Santa Sede*. Disponible en: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20051104_istruzione_sp.html> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Hernández, Juan Carlos (1995). "Sexualidad masculina y reproducción. ¿Qué va a decir papá?" Coloquio Latinoamericano sobre Varones, Sexualidad y Reproducción, Zacatecas, México (mimeografiado).

- Hola, Constanza (2018). “Nos obligaban a meternos desnudos a la piscina para tocarnos: los impactantes relatos sobre la red de abusos y encubrimiento con la que vinculan a obispos y sacerdotes en Chile” [en línea]. *BBC News Mundo*. 12 de junio, última edición. Disponible en: <<https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-44455810>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Huacuz, María Guadalupe (coord.) (2011). *La bifurcación del caos. Reflexiones interdisciplinarias sobre violencia falocéntrica*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Laborde, Antonia (2018). “Illinois acusa a la Iglesia de ocultar denuncias de abuso contra más de 500 curas”. *El País*, 20 de diciembre, última edición. Disponible en: <https://elpais.com/sociedad/2018/12/20/actualidad/1545262826_447575.html> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Landsberg, Alison (2015). *Engaging the Past. Mass Culture and the Production of Historical Knowledge*. Nueva York: Columbia University Press.
- Lehman, Peter (2007). *Running Scared: Masculinity and the Representation of the Male Body*. Detroit: Wayne State University Press.
- Martel, Frédéric (2019) *Sodoma. Poder y escándalo en el Vaticano*. México: Roca Editorial.
- Monteagudo Peña, Gilda, y Sandra Guadalupe Treviño (2014). “Sexualidad, masculinidad y envejecimiento. Una mirada desde la experiencia particular en un grupo de varones de Ciudad de la Habana, Cuba”. En *¿Y si hablas de...sde tu ser hombre? Violencia, paternidad, homoerotismo y envejecimiento en la experiencia de algunos varones*, coordinado por Juan Guillermo Figueroa y Alejandra Salguero, 461-493. México: El Colegio de México.
- Morin, Edgar (1972). *El cine o el hombre imaginario*. Buenos Aires: Paidós.
- Organización de la Naciones Unidas (1996). “Declaración de propuestas éticas sobre población y salud reproductiva. Preparación para la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo 1994”. En *Ética y salud reproductiva*, compilado por Gloria Careaga Pérez, Juan Guillermo Figueroa y María Consuelo Mejía, 199-210. México: UNAM, Programa Universitario de Estudios de Género y Editorial Porrúa.
- Ortiz Ortega, Adriana (coord.) (1999). *Derechos reproductivos de las mujeres: Un debate sobre justicia social en México*. México: Edamex y Universidad Autónoma Metropolitana.
- Parrini Roses, Rodrigo (2007). *Panópticos y laberintos: subjetivación, deseo y corporalidad en las cárceles de hombres*. México: El Colegio de México.
- Petchesky, Rosalind, y Karen Judd (1998) *Negotiating Reproductive Rights: Women's Perspectives Across Countries and Cultures*. Londres: Zed Books.

- Pinzón, Samuel (2015). *Hombres, psicoanálisis y cine*. México: Sociedad Psicoanalítica de México.
- Quesada, Juan Diego; Laura delle Femmine, y Roger Sabatés (2018). “Depravación entre los muros de la iglesia”. *El País*, 16 de agosto, última edición. Disponible en: <https://elpais.com/internacional/2018/08/16/actualidad/1534438513_453913.html> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Ramos, Patricia (2019). “El papa emérito Benedicto XVI opina de los abusos sexuales en la iglesia católica” [en línea]. *CNN*, 11 de abril, última edición. Disponible en: <<https://cnnespanol.cnn.com/video/benedicto-papa-abusos-sexuales-iglesia-catolica-rec-vo/>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Ratzinger, Joseph (1986). “Carta a los obispos de la iglesia católica sobre la atención pastoral a las personas homosexuales” [en línea]. *La Santa Sede*. Disponible en: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_sp.html> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Real Academia Española (s/f). *Diccionario de la lengua española*, 23ª ed., [versión en línea]. Disponible en: <<https://dle.rae.es/?id=IK8RGUQ>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Restrepo, Laura (2018). *Los divinos*. Editorial Alfaguara.
- Ricoeur, Paul (1996). *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI Editores.
- Sánchez Vázquez, Adolfo (1982). *Ética*. México: Editorial Grijalbo.
- Seidler, Victor (1997). “Masculinidad, discurso y vida emocional”. En *Memorias del seminario-taller. Identidad masculina, sexualidad y salud reproductiva*, coordinado por Juan Guillermo Figueroa y Regina Nava. México: Programa de Salud Reproductiva y Sociedad, El Colegio de México.
- Szasz, Ivonne (1998). “Los hombres y la sexualidad: aportes de la perspectiva feminista y primeros acercamientos a su estudio en México”. En *Varones, sexualidad y reproducción*, coordinado por Susana Lerner, 137-162. México: El Colegio de México.
- The Independent, Agence France-Presse y Associated Press (2018). “Nuevo escándalo en EU de abusos cometidos por curas católicos” [en línea]. *La jornada*, 15 de agosto, última edición. Disponible en: <<https://www.jornada.com.mx/2018/08/15/sociedad/035n1soc>> [Consulta: 21 de junio de 2019].
- Wittgenstein, Ludwig (1973). *Tractatus lógico-philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial.
- Zerega, Georgina (2019). “El trauma es que abusen de ti y digan que no es malo, que Dios está viendo” [en línea]. *El País*, 10 de mayo, última edición. Disponible en: <https://elpais.com/sociedad/2019/05/09/actualidad/1557434866_359654.html> [Consulta: 21 de junio de 2019].

Filmografía

- De Fina, Barbara (productora), y Martin Scorsese (director) (1988). *La última tentación de Cristo*. [Cinta cinematográfica]. Estados Unidos, Canadá, Marruecos. Universal Pictures.
- Del Villar, Francisco (director) (1973). *El monasterio de los buitres*. [Cinta cinematográfica]. México: Estudios Churubusco Azteca S.A.
- Golin, Steven; Michael Sugar, y Nicole Rocklin (productores), y Tom McCarthy (director) (2015) *Spotlight*. [Cinta cinematográfica]. Estados Unidos: Anonymous Content.
- Larraín, Juan de Dios; Pablo Larraín (productores), y Pablo Larraín (director) (2015). *El club*. [Cinta cinematográfica]. Chile: Fábula.
- Ripstein Birman, Daniel (productor), y Carlos Carrera (director) (2002). *El crimen del padre Amaro*. [Cinta cinematográfica]. México: España. Alameda Films.
- Ozón, Francis (director) (2018). *Gracias a Dios*. [Cinta cinematográfica] Francia: Mandarin Production.



Fe en el género: feminidades y masculinidades cristianas como estrategia de la rehabilitación evangélica contra el uso de estupefacientes

Benelli Velázquez Fernández y Eduardo Yael González Tamayo

El propósito de este capítulo es hacer un comparativo entre dos investigaciones con perspectiva de género, realizadas en un centro de rehabilitación de Tijuana que ofrece atención a grupos de hombres y mujeres de manera separada. De este modo se abordará la influencia del modelo evangélico, característico de esta oferta terapéutica, en la identidad de género de los hombres y las mujeres internados a causa de problemáticas relacionadas con el consumo de drogas.

En este tenor se pondrán en tensión las diferencias del tratamiento evangélico debido al género, describiendo la dinámica de los actores sociales, sus jerarquías, acciones y límites dentro del centro de rehabilitación. La relevancia del análisis consiste en entender cómo la aculturación en un ambiente religioso enmarca un sistema de género binario-tradicional como una estrategia para dirigir la construcción o la transformación de proyectos de vida y una identidad femenina o masculina evangélica, libre del uso de estupefacientes, pero determinada por valores rígidos y potencialmente opresivos.

La oferta terapéutica en la zona fronteriza de Baja California está fundamentada en la fe cristiana; es así como el estudio de estos centros enmarca temas de salud, religión y género. El proceso de rehabilitación bajo la terapia religiosa implica una continua revalorización

del yo, partiendo de parámetros inclinados al sistema dual de género, es decir hombres y mujeres que al final del proceso cumplan con unas características o tipos ideales según la lógica evangélica pentecostal: la “mujer virtuosa” y el “hombre de fe”.

Así pues, los modelos cristianos del ser hombre o ser mujer generan una influencia en la interpretación de cada interno o interna sobre la construcción de la identidad de género durante el proceso de rehabilitación que los interpela día con día. Las experiencias de moldeamiento de las expresiones de género se construyen de manera colectiva. Los temas que guían el capítulo se centran en la manera en que se construyen las identidades de género en los centros evangélicos de rehabilitación y cómo esta conformación identitaria es utilizada estratégicamente para aminorar las conductas que hagan vulnerables a las y los internos al consumo de drogas.

Se busca cumplir con los objetivos de a) hacer un comparativo sobre las cuestiones de género en un centro evangélico de rehabilitación de Tijuana que ofrece atención a varones y mujeres de manera separada; b) describir la dinámica de los actores sociales, sus jerarquías, acciones y límites, y c) caracterizar cómo es una mujer o un hombre de mundo frente a una mujer o un hombre de fe, según el modelo evangélico. Es así como en este capítulo se mostrarán los datos etnográficos recabados en el trabajo de campo con las personas internas y su vida cotidiana dentro del centro de rehabilitación, canalizándolo hacia la construcción de su identidad de género.

Este capítulo es resultado del análisis comparativo de dos investigaciones de maestría (Velázquez Fernández, 2016 y González Tamayo, 2016), enmarcadas en el proyecto “La oferta terapéutica de los centros evangélicos de rehabilitación para farmacodependientes en la región fronteriza bajacaliforniana” (Odgers *et al.*, 2012), durante el periodo 2014-2016. Las pesquisas se desarrollaron en el centro de rehabilitación Nueva Vida,¹ ubicado en la zona este de la ciudad de Tijuana, el

¹ El nombre del lugar fue cambiado por motivos de confidencialidad.

cual tiene una oferta de atención por separado para varones y mujeres; ellas se encuentran cerca de la carretera, a las faldas de un cerro y ellos en la punta. Es importante mencionar que el centro alberga alrededor de 20 mujeres y 100 varones.

La metodología que se utilizó en ambas investigaciones coincide en haber recurrido a un taller de arte como medio para generar una dinámica de interacción e involucramiento con los grupos de estudio (Odgers y Olivas, 2018). Las visitas intermitentes a los centros, la observación, los registros de campo, las entrevistas a profundidad fueron realizados a través de numerosas visitas al centro durante dos años. El registro audiovisual de los materiales fue producido por los propios participantes del estudio y el análisis etnográfico se realizó alrededor de los talleres artísticos.

CONSTRUCCIÓN SOCIOCULTURAL DEL GÉNERO

Las relaciones de género se basan en los estereotipos socialmente contruidos de la feminidad y la masculinidad. Lo masculino se representa con símbolos de fuerza, valor, inteligencia, capacidad, poder y virilidad, entre otros, mientras que lo femenino se asocia a la reproducción, la crianza, el trabajo doméstico y el servicio a los otros. Las identidades femenina y masculina han sido contruidas históricamente de acuerdo con lo que cada cultura considera “femenino” o “masculino”, de ahí que estos criterios se hayan transformado en el tiempo (Lamas, 1996, citado en Amuchástegui y Szasz, 2007). A partir de estos roles —y de las representaciones que encierran el valor de lo femenino y lo masculino— se desarrollan muchas de las relaciones sociales entre hombres y mujeres, tanto en el espacio privado de la familia como en la esfera de la vida pública (Figueroa, 2014: 41).

En cuanto al análisis de lo que sucede en el centro de rehabilitación de mujeres, se considera pertinente retomar la aportación de Juárez Cerdi (2006), quien en su investigación sobre las mujeres en las iglesias pentecostales y bautistas de Zamora define el *deber ser femenino* como parte de la normatividad social de la comunidad reli-

giosa, la cual consiste en aprender a ser mujer mediante un repertorio y bagaje cultural, desde donde se estipula cómo debe ser el comportamiento y las acciones de una mujer según el rol que ejerza, por lo cual las mujeres creyentes suelen pasar a nivel personal por un proceso de interiorización de dichos mandatos de género y a nivel grupal por el ejercicio de una vigilancia mutua (2006:129-157).

Por ende, la categoría *deber ser femenino* planteada por Juárez Cerdi aborda los mecanismos que utilizan los dirigentes de estos grupos en su pretensión de conducir y controlar la conducta de las mujeres que forman parte de su membresía (sirviéndose de) elementos que guían y delimitan las conductas, perfilan y evalúan las formas de actuar y, de esa manera, participan en la definición de lo que es propio de las mujeres. La idea de que el hombre encarna el pensamiento y la mujer el sentimiento es una forma de reproducir una ideología de género y, por ende, formas de ejercicios de poder encubiertos en los sentimientos (Cruz Sierra, 2011). Estos elementos también funcionan como marcos cognitivos y simbólicos que describen, orientan, nombran y califican con todo detalle lo que significa ser mujer (Juárez Cerdi, 2006: 13, 140, 145, 153).

Respecto de la aproximación teórica de los internos varones, Olavarría, Benavente y Mellado (1998), en su texto *Masculinidades populares. Varones adultos jóvenes de Santiago*, analizan cómo tanto mujeres (objeto de placer) como gays (objeto de temor-odio) son asumidos como “el otro” ante el cual los varones proyectan sus identidades. Los determinantes de la “subjetividad masculina” serían un tipo de masculinidad opuesta a la feminidad, implicando la búsqueda del autocontrol de las emociones “feminizadas”, el realce de la racionalidad y la constante exposición al riesgo. Es entonces una constante búsqueda del riesgo para confirmar su identidad (Olavarría, Benavente y Mellado, 1998, citado en Mansilla, 2007), lo cual hace propensos a los varones a relacionarse en entornos rodeados de estupefacientes y a padecer sus consecuencias.

La constante presión hacia los varones por asemejarse a esta masculinidad ideal tiene implicaciones importantes como su asociación

con la violencia, lo cual es particularmente notable en el abordaje del machismo mexicano. De acuerdo con José García Cortés (2002), la violencia ha sido parte estructuradora de la masculinidad, pues al encontrarse constantemente bajo sospecha, la manifestación de fuerza y agresividad han sido el camino más claro para reforzar la dominación y la sensación de superioridad ante la amenaza de “caer” en prácticas entendidas como poco masculinas, especialmente respecto a la utilización sexual del propio cuerpo. Para el autor, cuanto más reivindican las feministas y los gays su lugar sociocultural, más entran en crisis los valores masculinos hegemónicos, con gran riesgo de producir estallidos de violencia.

GÉNERO Y PENTECOSTALISMO

Guash (2000) menciona que “en la tradición judeocristiana, las identidades de género se construyen mediante procesos de naturalización excluyentes, en los que se niega en el varón lo que se atribuye a la mujer y viceversa”, dando pie a la existencia de implicaciones en los modelos terapéuticos concernientes a las concepciones de género construidas desde la ideología religiosa. Como ya se ha mencionado, el contenido religioso del tratamiento de rehabilitación impacta la experiencia de las mujeres y los hombres, y los lleva a cuestionar aspectos de su identidad, en términos de los principios bíblicos que enmarcan la terapia y que pretenden influir y dirigir sus vidas mediante un sistema moral regulatorio constituido de acuerdo con las concepciones y modelos del *deber ser*, el cual es vislumbrado en la práctica ritual y el disciplinamiento del cuerpo en el diario acontecer de la vida de los y las internas, ya que un eje fundamental en dicho proceso implica la conversión o consagración a una divinidad como medio de sanación.

Entonces, el cuerpo es importante en esta trama, ya que existe en el espacio y es sometido a fuerzas de represión, socialización, disciplina y castigo; asimismo, es un espacio de representación de lo sagrado, donde se expresan las invenciones, las ideologías y la cosmovisión

de la comunidad creyente. Por tanto, Kong (2001: 213-220) manifiesta que el cuerpo humano es un espacio de producción y expresión de lo sagrado, y como tal, es esencial poner atención en la experiencia de la vida religiosa, las alteraciones en los estados de conciencia, las revelaciones o epifanías. De esa forma, es relevante el estudio de los cuerpos de las personas internas como espacios que representan y expresan lo sagrado, pues sirve para comprender la influencia de la creencia en el tratamiento de las adicciones, ya que al ser sus cuerpos trastocados por el encierro son sometidos a fuerzas de represión, disciplina y castigo en esa nueva cotidianidad en la que se insertan de manera voluntaria o forzada, según sea el caso. Pero también son cuerpos que vivencian esa nueva socialización, los códigos y los rituales tanto personales como colectivos, de los cuales se derivan las experiencias extáticas.

El cuerpo humano tiene un rol crucial en la producción ritual del lugar sagrado, pues la acción ritual manipula las distinciones espaciales básicas entre arriba y abajo, derecha e izquierda, dentro y fuera, y así sucesivamente, lo que necesariamente gira en torno al eje del cuerpo vivo (Chidester and Lienthal's, 1995:10, citados en Kong, 2001: 220).

Particularmente, en la cosmovisión del pentecostalismo, la posición del género vierte como resultado modelos y arquetipos de lo que significa ser un hombre o ser una mujer creyente. En ese sentido, Figari (2007) estipula que "cada sistema de creencias sostiene una postura sobre la sexualidad", así pues, distingue un paradigma de índole metafísico-religioso-mítico vigente acerca de la sexualidad, el cual se compone de posturas específicas como son el ascetismo, la procreación, la reproducción familiar, la monogamia, la heterosexualidad obligatoria, entre otras.

Según Montesinos (2002), la masculinidad pentecostal implica un modelo de virilidad opuesto al que los hombres han conocido desde la infancia, lejos del alcohol, la violencia o el "mal" vestir. Este proceso que el autor llama "blanqueo", en el cual se persigue un modelo de hombres

de otras clases, desemboca en un “neomachismo evangélico”, pues la adquisición de este nuevo lenguaje conlleva un dominio ante esposa e hijos, quienes serán relegados a un plano de discípulos, lo cual, para Montesinos, no merma el poder de los varones en el plano público ni en el privado (Mansilla, 2007).

Mientras algunos autores consideran que el pentecostalismo es funcional para la constitución familiar al fomentar el abandono de patrones tradicionales del machismo, equilibrar el poder en la pareja y la jerarquía ante los hijos, otros señalan que éste promueve un modelo de “neomachismo evangélico” (Montecino, 2002), en donde se sostiene la superioridad del varón con respecto a la mujer. Si bien el pentecostalismo es claramente solapador del orden heteropatriarcal, también conlleva una mejor calidad de vida para muchos de los implicados, quienes están dispuestos a seguir los lineamientos evangélicos con tal de acceder a ella. En consecuencia, es posible esperar que las madres, esposas o hijas fomenten la conversión de los varones como estrategia para garantizarse una mejor expectativa a futuro para ellas y sus familias, aunque esto sea en términos heteronormativos, lo cual es considerado un mal menor.

Elizabeth Brusco (1995) propone el caso del evangelismo colombiano, donde se puede ver al proceso de conversión evangélica como un movimiento “estratégico” de las mujeres para su beneficio, principalmente las amas de casa, al demostrar que el pentecostalismo contempla la reducción de gastos monetarios debido al no consumo de alcohol, así como la estigmatización de las relaciones extramatrimoniales. Debido a esto las mujeres procuraron la conversión de sus parejas, para lograr como consecuencia la elevación de los ingresos y la imagen de sus familias, lo cual se ha propuesto como una *domesticación masculina*. Las implicaciones del cambio radical en los roles sexuales, especialmente el machismo, revela una “ética de la prosperidad” que es consistente con una visión femenina de bienestar familiar (Brusco, 1995).

Miguel Mansilla (2007), autor de “La construcción de la masculinidad en el pentecostalismo chileno”, propone que, una vez conver-

tido, este “hombre nuevo” en su búsqueda por ser imitador de Cristo, puede asumir valores que tradicional y socialmente han pertenecido al mundo de lo femenino, como responsabilidad mutua, compasión, dulzura y amor. En la conversión y la práctica pentecostal el hombre se vuelve pacífico, hogareño y más comprometido con su esposa e hijos. Tomando en cuenta la conversión o apropiación religiosa como elementos incuestionables de la rehabilitación, Mansilla argumenta que es posible hablar de un “salto de fe”, realizado por la conciencia de pecaminosidad. Este salto de fe implica también un “salto en el tiempo” para ser contemporáneo de Cristo, para hacerse su discípulo y adoptar sus valores, lo que significa una ruptura con los valores culturales dominantes de “macho hipersexuado y alcohólico” a “hombre proveedor, responsable y presencial” (Mansilla, 2007: 4).

De acuerdo con Manuela Cantón,

el nuevo modelo de vida conversa exige muchos sacrificios, entre ellos, pasar por la ruptura con los antiguos vínculos y la transformación en el nuevo referente social más allá de la propia familia, un nuevo modelo de vida está fuertemente orientado hacia el proselitismo, el ritual evangélico que gira en torno a las palabras (la oración, el testimonio [...]) (Cantón, 1998: 267).

El discurso bíblico-ideológico se estructura narrativamente siguiendo los siguientes pasos: 1) hablar del pasado pecaminoso; 2) el arrepentimiento: el progreso en la fe tras el sometimiento a pruebas,² 3) la lucha para mantener alto el escudo de la fe, por lo cual el sujeto se da al abandono del mundo y pasa por la asunción incondicional de un modelo ascético de vida, bajo la creencia de que la salvación pasa por el ascetismo y éste por el aborrecimiento de las estructuras y organizaciones humanas (Cantón, 1998: 267).

² La creencia en las pruebas puede hacer referencia a tentaciones que pone el diablo para mal o a los llamados de parte de Dios, los cuales sirven a los fieles para aumentar la fe y pelear las batallas con ayuda de Dios para salir victoriosos (Cantón, 1998).

Así pues, se dice que es en la vida cotidiana donde se da la pugna de dios contra el diablo, de ahí la eficacia de la creencia basada en esta dicotomía entre el bien y el mal, debido a la cual el creyente ve la vida como un cruce de espadas en la fe, un periodo de prueba, de enamorarse constantemente de dios y ejecutar los valores del reino de dios en el diario vivir.

Siendo el caso de que “las conversiones han promovido la construcción de una nueva forma de definirse a sí mismos y ante los otros, una nueva forma reflexiva de recrear y entender su historia, presente y futuro, y sus relaciones con el entorno. Pero también han generado una nueva forma de redefinir la identidad personal y social en relación con las prácticas corporales y vitales propias del pentecostalismo” (Mena Cabezas, 2008: 6).

PARTICULARIDADES DEL CENTRO DE REHABILITACIÓN EN FUNCIÓN DEL GÉNERO

Tras el análisis de los procesos de internamiento en los centros de rehabilitación religiosos desde una perspectiva de género, es posible observar un juego de dicotomías relativo a lo binario del sistema sexo-género: hombre-mujer, masculinidad bíblica-feminidad bíblica, mundos opuestos entre el reino de dios y el mundo terrenal, la postura ética y moral enraizada en los valores bíblicos frente a los deseos de la carne. Es decir, hay modelos y referentes de distinta índole que aluden no sólo al deber ser hombre o mujer, sino al deber ser un varón y una mujer cristianos.

En una reciente investigación (Odgers y Olivás, 2018) sobre la oferta terapéutica para la farmacodependencia en Baja California, se señalan los aspectos y características generales de los centros de rehabilitación tales como estar segregados por sexo; tener mayor oferta para la población masculina; que la edad aproximada de la población sea de 33 años, y que la capacidad de internamiento difiera, siendo de entre 80 y 120 personas en los centros varoniles y de entre 20 y 30 en los femeniles. Cabe mencionar que la mayoría de las

personas que acuden a este tipo de centros tiene experiencia migratoria nacional o internacional e ingresan por consumo problemático de metanfetaminas (cristal), alcohol, opiáceos (heroína) y cocaína (Odgers y Olivas, 2018: 17).

UBICACIÓN Y ACTIVIDADES EN EL CENTRO DE REHABILITACIÓN

La geolocalización de los centros es simbólicamente interesante para analizar, dado que el centro de varones se encuentra en la cima del cerro, mientras que el de mujeres está en las faldas. El terreno del centro de varones es significativamente más grande, ya que la cantidad de internos exige composturas y ampliaciones constantes a las instalaciones. Debido a esto parte de las actividades de un sector de los internos consiste en labores de construcción, trabajos que realizan sin cobrar, pues lo hacen “entregándose a Dios”, como una “terapia vocacional” de acuerdo con la cual ellos están adquiriendo conocimientos sobre nuevas herramientas y oficios para prepararlos al momento de salir.

Entre los factores coincidentes en ambos centros de rehabilitación se encuentra la asignación de roles, de actividades y responsabilidades, en aras de la solidaridad y el apoyo fraternal. Sin embargo, hay una notoria inclinación a favor de los hombres en términos de la confianza de realizar tareas consideradas riesgosas, las cuales muchas veces implican acceder al espacio público. Por ejemplo, se les da un voto extra de confianza al asignarles tareas de vigilancia, tanto de sus compañeros varones, como de la caseta de guardia localizada afuera del centro para mujeres. Esto conlleva que los servidores del centro consideran que las internas son parte de su responsabilidad, tanto para tener bajo control posibles fugas, como para “protegerlas” de los peligros del exterior.

Por otra parte, la oficina de la dirección del centro varonil está afuera de la reja que rodea el recinto y el inmueble del centro femenino dentro del circuito alambrado. Cuando ellos acuden a su capilla, la cual se encuentra afuera del alambrado, los servidores hacen una

valla humana para que ninguno escape corriendo. No obstante, una vez que han avanzado en su tratamiento cuentan con la oportunidad de desplazarse a los talleres ocupacionales que se brindan en otra parte del cerro. Además, en el caso de los siervos y algunos servidores de confianza, cuentan con permiso para salir a laborar a la ciudad. Al respecto, una de las mujeres internas comparte su punto de vista acerca de la interacción con los varones del otro centro.

Yo pienso que, quién sabe si será porque hay muchos hombres y aquí son pocas las mujeres; allá el lugar —es lo que me han contado, ¿no? Yo nunca he subido— pero me dicen que el lugar es más grande y está más bonito. Pero ellos tienen más privilegios porque ellos salen a trabajar, ellos tienen equipos de fútbol, salen a jugar partidos de fútbol, salen a predicar. Les dan más libertad, confianza, más libertad como para desenvolverte en la vida, ¿me entiendes? (Erika, comunicación personal, 2015).³

A pesar de la separación de los recintos, las mujeres notan diferencias en el trato y en las actividades que se les dan a los hombres del centro homólogo:

Sí hemos ido, pero no hemos tenido una comunicación con hombres, siempre todo apartado [...] pues creo que sí son diferentes, ellos juegan fútbol, creo que van a partidos, trabajan los de allá arriba, a ellos les dan más oportunidades que a nosotras, les dan más confianza, los traen a trabajar y así [...] Yo digo que así está bien porque si hicieran como le hacen allá, muchas se irían. La verdad a muchas se les haría fácil irse [...] porque son hombres y creo que la mayoría de ellos son más grandes de edad, como más centrados (Erika, comunicación personal, 2015).

³ Por cuestiones de confidencialidad, se han cambiado los nombres de los y las internas participantes en el estudio.

Asimismo, ellas hablan de restricciones, falta de oportunidades y de libertad de decisión, aludiendo y un tanto cuestionando la idea cristiana del libre albedrío:

Pero ahora yo vine solita y reconocí que sí ocupaba la ayuda, pero lo que a mí me castra es que es ilegal que te prohíban de tu libertad, o sea yo creo que si dejaran a uno tener su propia libertad como a los hombres. Ya ves que ellos bajan y todo eso. Nos sentiríamos más libres, yo creo que estaría bien que nos dejen salir también a nosotras porque es una decisión que uno tiene que tomar si uno quiere cambiar. El que va a cambiar va a cambiar, y por obligación nunca lo va a hacer. Tiene que ser voluntario, ¿me entiendes? Por más que te obliguen, dices "ok voy a hacerlo porque no me queda de otra, pero en cuando salga me la voy a reventar doble". Ahora que entré voluntariamente, yo siento que voy a salir y voy a ser diferente (Zahara, comunicación personal, 2015).

Otra diferencia significativa radica en el tipo de talleres que se imparten para hombres y mujeres:

Aquí uno sí compone su comportamiento, moderas tu vocabulario, moderas el cariño con tus hijos, moderas ser buena madre, moderas ser buena esposa, pero nunca vas a dejar de tener tus fallas, yo sé que las voy a tener, pero ya no va a ser igual, ya no voy a tener esa tentación del vicio, no. Aquí por decir de lo que me motiva hay algo, pero yo siempre he sido de trabajo de fábrica, pero lo que me motiva a mí es lo del hogar y el comercio, pero ya por decir ahorita estoy haciendo una bolsita, nos están enseñando a tejer, pero en primer lugar mi vista no me ayuda mucho, en segundo lugar no me gusta mucho. A mí lo que me gusta más es el hogar, el comercio o los carros (risas), pos es lo que me gusta de trabajo (risas), pues es la verdad, es un trabajo, eso era lo que hacía, mantelar y desmantelar carros derechos derechos eh. Es lo que me motiva del trabajo. De aquí de las actividades no ha habido algo, no es que no me guste es que no he tenido esas prácticas, ahorita estoy haciendo mi luchita con

las bolsas, pero soy siempre del hogar o del comercio (Yesenia, comunicación personal, 2015).

Si bien no hay mujeres con hijos residiendo en el centro de rehabilitación, éstos ocupan un lugar importante en sus pensamientos, anhelos y motivaciones. Sobre todo, cuando cabe la esperanza de que visiten a sus madres los días domingo o cuando hay mujeres embarazadas,⁴ porque muchas veces el bebé que viene en camino es precisamente el motivo del ingreso (lo cual abona a los ingresos voluntarios la motivación por salir adelante y la procuración del bebé en camino). Es por eso importante ahondar en cuáles son los arreglos domésticos y la organización del cuidado infantil una vez que la madre se encuentra ausente, y esta es una pregunta que se evita en el caso de los varones, ya que hay una feminización de la crianza. La cual se refuerza estando internos, ya que como se ha mencionado a los hombres se les insta a trabajar, a aprender oficios y practicarlos. Pero a las mujeres se les ocupa en actividades domésticas solamente: limpiar, cocinar; en caso de tener talleres estos son de costura, hechura de bolsas, bufandas y pulseras, sugiriendo llevar un negocio o ventas desde casa interactuando sólo con mujeres.

Y yo que soy una mujer no me puedo poner a tejer una bolsita para que salga un ingreso para la casa porque de eso también vivimos, aparte del dinero que vienen a dejar nuestros familiares, de las donaciones y de las poquitas familias que vienen de visita y compran las bolsitas que nosotros tejemos y las pulseritas. Por eso te digo, que estoy como un macho, pero ni un hombre va a estar así con los brazos cruzados (Leonor, comunicación personal, 2015).

⁴ El ingreso de mujeres embarazadas no está permitido, sin embargo, los centros religiosos llegan a acogerlas a pesar del riesgo de ser supervisados y sancionados. Lo cual da un indicio sobre el problema de salud que significa negarle atención y rehabilitación a una mujer en periodo gestante.

Pues, de hecho, la mayoría de las mujeres trabaja por necesidad, porque están solas, son madres solteras que tienen que trabajar, y de hecho no estoy en contra de que la mujer trabaje, no quiero decir que sea machista y que quiera a mi mujer ahí en la casa [...] muchas veces qué es lo que pasa, [el hombre] se va de la casa, ¿y quién es quien sostiene la casa? Pues la mujer. Por las debilidades de los hombres, porque a veces no tenemos hombres ahí en la casa, yo digo que la mujer se ha ganado su puesto en ese aspecto (Ángel, comunicación personal, 2015).

Tal vez algún día tú te vayas [...] que tú fallezcas y se va a quedar sola tu mujer ¿Qué va a hacer? O sea, yo me quedo pensando. Pues va a andar vendiendo su cuerpo o se va a buscar otro, o equis, porque nunca, nunca supo hacer nada más que cuidar niños ¿verdad? (Julio, comunicación personal, 2015).

En el centro de rehabilitación se construye una masculinidad y una feminidad que no están exentas de crisis o disputas, ya que hombres y mujeres son rehabilitados en un panorama desigual no sólo por el espacio o la capacidad de lugares disponibles, sino principalmente por la asignación de roles fuertemente diferenciados a mujeres y hombres. “El tratamiento utiliza elementos de la ideología cristiana (redefinición identitaria a través de la figura de Cristo, fe en un Dios personal, ritualidad pentecostal, resignificación del trabajo y adquisición de una lógica heteropatriarcal) como método para reintegrar a los varones farmacodependientes a la sociedad” (González Tamayo, 2018: 314).

No, no, no. Pues aquí nomás es barrer acá, pero yo nomás les digo que barran. ¡Yo no barro! (risas). Entonces es disciplina para ellos, no para mí, por qué, porque yo ya pasé por ese pedazo pues, yo ya pasé por ese pedazo. Eso le ayuda también a uno, porque yo le digo: “Ira para que veas lo que siente tu mujer ahora que anda barriendo, que tú la pones a barrer, ahora tú vas a barrer por ella”. Y te ayuda psicológicamente, eh, porque se te quita la pena de agarrar una escoba (Juan, comunicación personal, 2015).

Es pertinente señalar que la división de tareas y la diferenciación en cuanto al género no es exclusiva de los centros, sino que salió a relucir en las historias de las personas internas cuando hablan acerca del motivo del consumo, ya que las mujeres internas refirieron diversas y variadas razones de haber comenzado a usar drogas, entre ellas situaciones de violencia familiar, rendir dobles jornadas, estar en estado de alerta tanto para el trabajo como para el cuidado de los hijos, o por fines estéticos (bajar de peso). En el mismo sentido cabe hacer notar que refirieron ejercer sus consumos en el ámbito íntimo, doméstico, relativo al hogar, a diferencia de los hombres que generalmente lo hacen en ambientes públicos y grupales. Una de las mujeres respondió lo siguiente:

Fue todo junto. Yo empecé a consumir alcohol y drogas y fumar cuando tenía 23 años. Me acuerdo que yo tenía 21 o 22 años y mi mamá tomaba mucho, y ¡nombre! yo no te agarraba una cerveza. Me acuerdo que me fui para Chico, California, ya estaba casada, mi esposo era muy golpeador y me acuerdo que una prima de él me ofreció cocaína. Yo no sabía, nunca en la vida la había visto y le dije que sí, sin saber en lo que me estaba metiendo y pues me gustó. Me gustó, ¿sabes por qué? Porque me acuerdo que llegaba él a agredirme o a decirme de cosas y ni lo pelaba, yo andaba aquí en mi avión, en mi onda y ni le hacía caso y no me lastimaban las cosas que me decía o cuando me ponía la mano encima, me ponía bien fiero yo, me daba valor para defenderme. Y la cosa más curiosa es que mi mamá empezó de la misma manera, mi papá era una persona bien golpeadora y dice mi mamá que una vez ahí dejó una botella mi papá y pues ella se tomó un traguito y luego otro hasta que se puso una buena borrachera y se quedó bien dormida. Estaba dormida, pero alcanzó a escuchar cuando llegó mi papá, igual, como siempre, y que la olió que andaba tomada y le dijo a los niños: “vénganse pa acá, su mamá está dormida”, o sea no la molestó. Pues vio que no le hizo nada y ella le siguió (Rebeca, comunicación personal, 2015).

De acuerdo con los datos del Sistema de Vigilancia Epidemiológica para las Adicciones (SISVEA) (Secretaría de Salud, 2013), las mujeres que acuden a los servicios de tratamiento por consumo de drogas en la zona norte del país, a diferencia de los hombres, usan como sustancia de impacto metanfetaminas: cristal. El cristal está en empate en segundo lugar con la cocaína, mientras que en los hombres ocupa el tercer lugar de consumo. Los lugares donde las mujeres consiguen las sustancias por primera vez o frecuentemente desde el inicio del consumo es en el interior de los hogares: en casas de amigos, de familiares o en la propia.

REPRESENTACIONES DE GÉNERO Y SEXUALIDAD EN EL CENTRO EVANGÉLICO

Descubrí que la masturbación es un pecado que aborrece dios. Yo en lo personal te puedo decir de que intenté hacer eso a un lado por estar en comunión con dios. Entonces la manera en que intenta Nueva Vida para que no estén pensando mucho en mujeres es a través de la terapia ocupacional.
(Héctor, comunicación personal, 2015)

Un aspecto importante para comprender la complejidad que existe en los discursos de los centros evangélicos es su posicionamiento ante la masturbación o algún tipo de disidencia de representación, de género o de orientación sexual. Por ejemplo, la representación ideal de la mujer virtuosa y el hombre de fe no admite conductas consideradas demasiado afeminadas en el caso de los varones, ni demasiado masculinas para las mujeres.

Al existir un marcado estigma hacia la homosexualidad, estas conductas son una señal de alerta para los servidores y directivos, quienes por un lado las ven como una expresión contraria a los mandatos divinos de un comportamiento masculino o femenino “correctos” (aquí se incluye también el uso de piercings), y por otro lado les preocupa

que estas actitudes los conviertan en objeto de molestias y conflictos por parte de otros internos. “No, ahí estamos en contra. Dios hizo el hombre para la mujer, y la mujer para el hombre, nosotros estamos en contra del homosexualismo, estamos en contra del lesbianismo” (Luis, comunicación personal, 2015).

En cuanto a la postura de los centros frente a la homosexualidad o el lesbianismo, en una visita al centro de mujeres, dos investigadoras del proyecto pudieron apreciar la noción de la directora frente al tema, ya que había una mujer lesbiana interna. Ella estuvo un par de semanas solamente y luego fue canalizada a un centro que atiende a personas no heterosexuales, porque de acuerdo con la encargada provocaba a las demás y la debían tener separada del grupo.

Sí, hablamos con ellos, y les dices: sabes qué, no te podemos recibir aquí. Éste es un centro de rehabilitación para drogadictos y alcohólicos, en donde hay personas que no te van a pedir permiso para faltarte al respeto, para intentar tal vez alguna agresión física y queremos nosotros prevenir eso. Por lo cual se te va a referir a un lugar en donde la atención es especializada en ese tipo de personas ¿verdad? Y se hace una referencia, a veces los llevan, los lleva el director, ahí al centro ese [...] Dios lo ha hecho. Nosotros conocemos homosexuales que ahorita son pastores, son predicadores, a los que Jesucristo ha cambiado (Julio, comunicación personal, 2015).

Híjole, yo creo que cada vez vamos peor, ¿si me entiendes? (en referencia a los matrimonios LGBTIQ), de por sí *brother*, hoy en día se batalla mucho con el homosexualismo; hay tanto sida y tantas enfermedades de transmisión sexual. Y ahora con estas cosas *brother*, o sea que a veces me pregunto yo, el gobierno, ¿qué está transmitiendo el gobierno a los jóvenes de ahorita? De por sí hay jóvenes afeminados, hay jóvenes que les empieza, empiezan a veces a batallar por esas áreas ¿y ahora con todas estas cosas? ¿Si me entiendes? Porque si lo son los hombres, también lo son las mujeres, las mujeres también se van a querer casar. O sea ¿qué valores se les ha enseñado hoy en día a los niños, a los jóvenes? [...] Ha llegado

gente, pero aquí no se recibe gente con desviaciones sexuales, por motivos de cuidado y de prevención. Se les refiere a un lugar, a un centro de rehabilitación para homosexuales aquí en Tijuana (Esteban, comunicación personal, 2015).

Se me hace que se llama “Refugio Esperanza”, algo así. Sí está completamente [...] hay personas que no quieren cambiar, pues los canalizamos para allá, y los tratan con ellos, y aquí han traído personas que tienen ese problema y que pues se comportan y reciben la palabra de dios, y dios los ha cambiado [...] Aquí había venido una persona que llegó de mujer y ha estado operada y al último salió predicando. Entonces [...] lo que pasa no es tanto ya el cuerpo si no lo que hace [...] Yo creo que si una persona que es homosexual y dios la salva, le dice: “está bien, verdad, no más ya no sigas pecando, ya no sigas haciendo eso, tú predicas tu vida, tú nomás no sigas haciendo lo que no es correcto” (Gustavo, comunicación personal, 2015).

El centro de rehabilitación impone estructuras de subjetivación en las actividades de la vida cotidiana, las cuales conllevan a una transformación a nivel personal, corporal, identitario, lingüístico, comportamental y a la construcción de una nueva identidad masculina o femenina. En otras palabras, el escenario institucional moldea la experiencia personal de las personas en internamiento, lo que deviene en el hecho de que las personas se encuentren en una disyuntiva con los objetivos del centro: experiencias mundanas y espirituales. Ya que, sin duda, el modelo de rehabilitación religioso posee un impacto mediante modelos de disciplina, inculcación de hábitos, transmisión de una perspectiva moral y religiosa desde la cual interpretar y enfrentar su condición de salud (Odgers y Olivas, 2018).

Esto explica que en el centro evangélico incluso se haga una correlación entre el uso de las metanfetaminas y la homosexualidad.

Cuando andaba en mi drogadicción, cuando usaba el cristal, sí me basaba mucho por las películas pornográficas, me gustaba mucho la pornogra-

fía. El día de hoy le doy gracias a dios porque es algo a lo que nos llevan las drogas, lo que es el cristal es algo que te lleva ahorita. ¿Me entiendes? Mucha lujuria, mucha [...] tu mente vaga por otras cosas que no debe vagar (Luis, comunicación personal, 2015).

Yo creo que sí, hay personas que tienen, que no son homosexuales, pero la droga los hace homosexuales, el cristal es una de ellas [...] El cristal, el cristal sí como que te da por eso, por tener relaciones, mucho. No tienes un control (Esteban, comunicación personal, 2015).

La droga, el cristal, ahorita está convirtiendo a muchas personas, por causa que le cambia sus deseos, entonces digo, la televisión tiene que ver mucho por como los presentan, por cómo los enseñan, sabes. Pues yo no puedo hacer nada, pero la televisión y todo eso es muy natural para ellos, para una persona que esté haciendo eso. Lo están aceptando, entonces muchos niños creen que es lo correcto, entonces si sale en las televisiones, si sale en los periódicos, si sale en las noticias, si es aceptable, ¿por qué yo no? Entonces, pero no debe de ser así. Digo, yo tengo amigos homosexuales, les hablo de Cristo, pero si ellos no quieren cambiar, pues no los voy a obligar, tampoco les voy a orillar, claro que no (Gustavo, comunicación personal, 2015).

Así como la metanfetamina se liga a conductas sexuales mal vistas por la religión, los líderes de Nueva Vida procuran mantener a los y las internas en un ambiente controlado, lejos del pecado, el cual se presencia no solamente en la vida entre otros usuarios de drogas sino en la influencia de los medios de comunicación, por lo cual los contenidos y horarios de uso del televisor están restringidos. Solamente se ve televisión una vez al día, al caer la tarde, en modalidad grupal, bajo vigilancia de un servidor o servidora (según sea el caso), quien elige la película que van a mirar y que en muchas ocasiones tiene mensaje bíblico o moralizante.

CONCLUSIONES

El proceso de internamiento pasa por varias fases que van desde la bienvenida, el encierro en el cuarto de desintoxicación, la reflexión, la rutina, hasta el egreso (Velázquez, 2016: 186-194), pero es en la fase de la rutina donde se lleva a cabo con mayor énfasis la remarcación sobre los roles socialmente consensuados y aceptados por la Iglesia. La idea del hombre como proveedor sigue vigente en este tipo de espacios y se hace evidente en el plan de actividades asignado a cada género, asumiendo que el hombre es quien lleva los recursos a la casa, por lo cual dirigen las actividades de los hombres al campo laboral. De hecho, hay una especie de analogía entre los hombres internos en los centros de rehabilitación y los presos en los Ceresos⁵ en relación con el tema del trabajo y el salario, ya que sus talleres de terapia vocacional son de fabricación de bloques, vitrales y reparación de autos y van enfocados a seguir siendo el sustento de la familia.

Esto se contrapone con las alusiones a la soltería o las preocupaciones sobre sí mismos, mientras que en el centro de mujeres ellas están continuamente hablando de sus parejas, de sus padres y sobre todo de sus hijos. En el centro de mujeres la preocupación por el cuidado de los hijos es sustancial, resaltando también el valor de la familia, el matrimonio, el servicio y la disposición a los otros (Lagarde, 2014); es así como mientras a los hombres los instruyen en oficios que al egresar les puedan otorgar una remuneración y una posición laboral en el sector económico, a las mujeres les dan sesiones que parecieran ser algo para pasar el rato: tejido, elaboración de pulseras, bolsas y bufandas. A pesar de las diferencias en cuanto a las actividades de formación complementarias, lo que hay en común en dichos centros es la nueva socialización en espacios sacralizados que comprende predicaciones, oraciones, lecturas bíblicas, cantos y consejería.

⁵ Se refiere a los Centros de Readaptación Social.

Los centros de rehabilitación que recurren a terapias religiosas evangélicas, como es el caso en esta investigación, tienen una marcada inclinación por seguir el orden de género binario tradicional para organizar, orientar y enseñar a los y las internas. Hay una continua asociación del comportamiento causado por el uso de drogas con los pecados del mundo terrenal, por lo cual la máxima de los centros es alejar a hombres y mujeres del mundo acercándolos a los ideales propuestos por la fe cristiana, dentro de los cuales se encuentran la *mujer virtuosa* como modelo femenino y el *hombre de fe* como ejemplo de una masculinidad reforzada en la autoridad de Cristo.

BIBLIOGRAFÍA

- Amuchástegui, Ana, e Ivonne Szasz (2007). *Sucede que me canso de ser hombre: relatos y reflexiones sobre hombres y masculinidades en México*. México: El Colegio de México.
- Brusco, Elizabeth (1995). *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*. Austin: University of Texas Press.
- Cantón, Manuela (1998). *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*. Woodstock, VT: Plumssock Mesoamerican Studies.
- Cruz Sierra, Salvador (2011). "Sentido y práctica de la intimidad masculina. Una mirada desde los hombres". *Sociológica*, 26, 73 (mayo-agosto): 183-207.
- Figari, Carlos Eduardo (2007). *Sexualidad, religión y ciencia. Discursos científicos y religiosos acerca de la sexualidad*. Córdoba, Argentina: Encuentro Grupo Editor.
- Figueroa, Juan Guillermo (coord.) (2014). *Políticas públicas y la experiencia de ser hombre. Paternidad, espacios laborales, salud y educación*. México: El Colegio de México, CEDUA.
- García Cortés, Miguel (2002). *Héroes caídos: Masculinidad y representación*. Valencia: Espai d'art Contemporani de Castelló.
- González Tamayo, Eduardo (2018). "Intervención con grupos vulnerables a partir del método de análisis estructural (MAE) en productos audiovisuales: el caso del centro de rehabilitación evangélico para varones Nueva Vida". En: *¿Dejar las drogas con ayuda de Dios?: experiencias de internamiento en centros de rehabilitación fronterizos*, coordinado por Olga Odgers y Olga Olivas, pp. 199-236. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.

- González Tamayo, Eduardo (2016). "Hombres de esperanza: transformación de la identidad masculina en la rehabilitación evangélica a la farmacodependencia (Tijuana, B.C.)". Tesis de maestría en Estudios Culturales. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.
- Guash, Óscar (2000). *La crisis de la heterosexualidad*, vol. 36. Barcelona: Editorial Laertes.
- Juárez Cerdi, Elizabeth (2006). *Modelando a las Evas. Mujeres de virtud y rebeldía*. Zamora, México: El Colegio de Michoacán.
- Kong, Lily (2001). "Mapping new geographies of religion: politics and poetics in modernity". *Progress in Human Geography* 25, 2 (2001): 211-233.
- Lagarde, Marcela (2014). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Siglo XXI Editores.
- Mansilla, Miguel (2007). "La construcción de la masculinidad en el pentecostalismo chileno". *POLIS Revista Latinoamericana* 16 (2007). Disponible en: <<http://polis.revues.org/4722>> [Consulta: 18 de mayo de 2015]
- Mena Cabezas, Ignacio (2008). "El ascetismo pentecostal gitano y la gestión corporal. Una aproximación desde la antropología del cuerpo". *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social* 13 (primavera): 1-26.
- Montecino, Sonia (2002). "Nuevas feminidades y masculinidades: una mirada de género al mundo evangélico de la Pintana". *Estudios Públicos* 87. Disponible en: <https://www.cepchile.cl/cep/site/docs/20160304/20160304093018/rev87_montecino.pdf>, p. 499. Consultado el 21 de septiembre de 2015.
- Montesinos, Rafael (2002). "La masculinidad ante una nueva era". *El Cotidiano* 18, 113 (mayo-junio): 37-46.
- Odgers, Olga et al. (2012). *Protocolo. La oferta terapéutica religiosa de los Centros Evangélicos de Rehabilitación para fármaco-dependientes en la región fronteriza bajacaliforniana*. Proyecto Conacyt 166635. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.
- Odgers, Olga, y Olga Olivas (coords.) (2018). *¿Dejar las drogas con ayuda de Dios? Experiencias de internamiento en centros de rehabilitación fronterizos*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.
- Olavarría, José; María Benavente, y Patricio Mellado (1998). *Masculinidades populares. Varones adultos jóvenes de Santiago*. Chile: Flacso.
- Secretaría de Salud (2013). *Sistema de vigilancia epidemiológica para las adicciones. Informe 2013*. México: Secretaría de Salud, Subsecretaría de Prevención y Promoción de la Salud, Dirección de Información Epidemiológica.

Velázquez Fernández, Benelli (2016). "Si yo fuera yo, ya me habría fugado. El dispositivo de sanación pentecostal: experiencia y proyectos de vida de mujeres internas en un centro de rehabilitación (Tijuana, B.C., 2014-2016)". Tesis de maestría en Estudios Culturales. México: El Colegio de la Frontera Norte.

Entrevistas

Gustavo, Centro de rehabilitación Nueva Vida (área para varones), 19 de junio de 2015.

Erika, Centro de rehabilitación Nueva Vida (área para mujeres), 10 de junio de 2015.

Ángel, Centro de rehabilitación Nueva Vida (área para varones), 13 de septiembre de 2015.

Esteban, Centro de rehabilitación Nueva Vida (área para varones), 2 de octubre de 2015.

Leonor, Centro de rehabilitación Nueva Vida (área para mujeres), 16 de junio de 2015.

Julio, Centro de rehabilitación Nueva Vida (área para varones), 2 de octubre de 2015.

Juan, Centro de rehabilitación Nueva Vida (área para varones), 19 de junio de 2015.

Héctor, Centro de rehabilitación Nueva Vida (área para varones), 13 de octubre de 2015.

Rebeca, Centro de rehabilitación Nueva Vida (área para mujeres), 18 de junio de 2015.

Luis, Centro de rehabilitación Nueva Vida (área para varones), 19 de junio de 2015.

Yesenia, Centro de rehabilitación Nueva Vida (área para mujeres), 10 de julio de 2015.

Zahara, Centro de rehabilitación Nueva Vida (área para mujeres), 10 de julio de 2015.



Conclusiones

*Karina Bárcenas Barajas
Cecilia Delgado-Molina*

Como se planteó desde la introducción, este libro tiene el propósito de problematizar la discusión de las múltiples intersecciones entre la religión, el género y la sexualidad. Se optó por enfocar la mirada desde las tres vertientes de los estudios de género, ya que el cruce de estos temas es una agenda indispensable en los estudios sociales actuales, pues tanto las religiones y espiritualidades diversas como las configuraciones del género y la sexualidad constituyen marcos de interpretación sociocultural que configuran identidades que se articulan en espacios límite y que politizan relaciones otrora consideradas privadas. Sus implicaciones atraviesan las estructuras estructurantes a partir de las cuales se norman estos ejes, pero también posibilitan reinterpretaciones y resignificaciones que se encarnan en transformaciones identitarias y de la praxis no sólo como creyentes, sino también como hombres y mujeres.

A partir de perspectivas multidisciplinares, este libro abre un panorama de la religión, el género y la sexualidad en conexión con una agenda de investigación y de incidencia social más amplia relacionada con la construcción de sociedades democráticas, la laicidad, los movimientos sociales que buscan el avance de derechos y sus enfrentamientos con los contramovimientos que intentan frenarlos.

También hace visibles las tensiones en la configuración de las identidades en las que distintos marcos de referencia se articulan en circulaciones cada vez más fluidas que parten de los espacios múltiples de socialización que ofrecen las sociedades contemporáneas, así como de los procesos de desregulación y autonomización en las formas de creer y participar, tanto religiosa como socialmente. El estudio de las identidades contemporáneas a partir de la religión, el género y la sexualidad se articula con las pesquisas sobre las formas que toma la secularización en América Latina y las tensiones sobre la presencia de las iglesias en el espacio público.

La tensión entre movimientos e instituciones, mediada por identidades y subjetividades, cruza todo el libro y evidencia que en la intersección de estos temas se hacen patentes pliegues de la estructura social y las luchas por transformarla. Asimismo, los capítulos en conjunto permiten identificar líneas de diálogo que abren preguntas, perspectivas de investigación y enfoques a futuro.

La primera sección del libro indaga sobre las diversas dimensiones de los feminismos que se conforman a partir de matrices de sentido que provienen de las religiones o las espiritualidades tales como: la discursiva, la histórica, la de los movimientos, y desde las subjetividades de quienes buscan conciliar sus distintas pertenencias. En oposición a la visión atemporal y homogénea de “la mujer”, en este libro se abordan distintas facetas de los espacios de plurisocialización en los que se mueven las mujeres y sus agendas políticas.

Saúl Espino y Karina Felitti abren los debates sobre la diversidad de feminismos, tales como el feminismo liberal y los enfoques de complementariedad que se desprenden de algunas tradiciones y opciones religiosas o espirituales que dialogan con los feminismos socialistas y tercermundistas, lo cual revela la perspectiva diacrónica y sincrónica de dichos debates. Por su parte, Sandra Villalobos y Marilú Rojas presentan un panorama sobre los distintos discursos feministas religiosos en otras tradiciones cristianas y los nuevos debates sobre la teología como una opción que discute la horizontalidad de la religión y la espiritualidad, mostrando también una

disputa que cruza otros capítulos, acerca del papel de las instituciones religiosas en las tensiones y negociaciones en el cruce con el género y la sexualidad.

Además, los capítulos de Saúl Espino, Karina Felitti y Sandra Villalobos permiten observar distintos enfoques sobre la valoración y el lugar de la maternidad, una línea a explorar en el futuro. Asimismo, teórica y metodológicamente resultan sugerentes las discusiones de esta sección sobre la implicación de las investigadoras en sus temas y campos de estudio, la incorporación de la erótica como un elemento para pensar las discusiones sobre las tensiones políticas de la investigación, ya que la politización de dichas relaciones no escapa al campo académico.

La segunda sección del libro ofrece una mirada actual y urgente sobre el fortalecimiento de los neoconservadurismos y los intentos por resistir en las disputas por el reconocimiento de los derechos de la disidencia sexual, relacionados con el cuerpo, la sexualidad y los modelos de familia. Para las expresiones más integralistas de las iglesias se trata de una lucha por la supervivencia de una visión del mundo y de las propias instituciones religiosas.

Con propuestas metodológicas que incorporan la investigación en el mundo digital y conceptos que problematizan la categorización que se hace de los movimientos e iniciativas que se oponen a la disidencia sexual, los capítulos de Jorge Armando Romo, América Vera, Armando Díaz y Karina Bárcenas llevan a comprender los discursos y estrategias de los neoconservadurismos en el espacio público desde diversas tradiciones religiosas y coordinadas geográficas, a partir de la construcción de un enemigo común denominado “ideología de género”, que permite identificar una tradición “ecuménica” transnacional que encuentra en su oposición al avance del reconocimiento de derechos un punto de acuerdo que le permite tejer estrategias comunes, ante lo cual existen resistencias que también se articulan al interior de las diversas tradiciones religiosas, como deja ver el capítulo de Evelyn Aldaz y Sandra Fosado.

La tercera sección parte del reconocimiento de la importancia de los estudios sobre los hombres y las masculinidades, una de las vertientes de los estudios de género. Como demuestran los capítulos presentados, son un área de nueva exploración en sus cruces con el fenómeno religioso, que quedan evidentes también en las propuestas abordadas, por ejemplo, con el uso de recursos metodológicos como el cine o el registro audiovisual, o las propuestas teóricas que combinan enfoques históricos, del psicoanálisis y la tradición socioantropológica.

Si bien las tradiciones religiosas cristianas sustentan principios de desigualdad social, como lo muestran los capítulos de Lucero Jiménez y José Guadalupe Sánchez, así como el de Benelli Velázquez y Eduardo González, estos principios tienen matices en su incorporación que deben ser estudiados de manera particular para no caer en tautologías simplistas. Partiendo de esta misma base, esta sección ofrece interesantes y novedosas exploraciones sobre la masculinidad sacerdotal en los capítulos de Noé Torres y Fernando González, quien al igual que Juan Guillermo Figueroa y Adriana Ramírez, examina el abuso sexual, mostrando lo difícil que resulta la investigación en este tema.

Se espera que el diálogo abierto a partir de este libro abone en nuevas líneas que interpelen la manera en la que se conciben las intersecciones entre la religión, el género y la sexualidad. En los cruces de estas dimensiones constituyentes de las identidades, la normatividad y la disidencia chocan, pero también se reformulan, resignifican y articulan de diversas maneras en los cuerpos y en las instituciones. Queda mucho por explorar, como el lugar del placer en los estudios sobre religión y sexualidad, los cuerpos e identidades trans en sus intersecciones con el género y la religión, así como otras formas de resistencia frente al avance de los neoconservadurismos, tanto al interior de instituciones y movimientos religiosos, como desde los feminismos y activismos de la disidencia sexual, entre otros.

Sobre las autoras y los autores

Evelyn Aldaz es maestra en Psicología Social, egresada de la Facultad de Psicología de la UNAM. Desde 2011 es investigadora en Católicas por el Derecho a Decidir, donde ha coordinado investigaciones cualitativas y las Encuestas Nacionales de Opinión Católica. También ha participado en el diseño de materiales audiovisuales sobre género, sexualidad, derechos reproductivos, religión, grupos neoconservadores, jóvenes y redes sociales. Cuenta con diversas publicaciones académicas.

Karina Bárcenas Barajas es doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) Occidente. Se desempeña como investigadora en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Perteneció al Sistema Nacional de Investigadores, nivel I. Sus líneas de investigación son: religión, diversidad sexual y cultura política; identidades, género y movimientos sociales; construcción social del género y la sexualidad.

Cecilia Delgado-Molina es doctora en Ciencias Políticas y Sociales por la UNAM. Actualmente es investigadora posdoctoral en el Grupo de Investigación en Sociología de la Religión (ISOR) de la Universidad Autónoma de Barcelona. Sus líneas de investigación se encuentran en los cruces entre Estado e iglesias, creyentes y ciudadanía.

Armando Javier Díaz Camarena es doctor en Ciencias Sociales con especialidad en Sociología por El Colegio de México. Se desempeña como profesor en el Tecnológico de Monterrey. Sus líneas de investigación se sitúan en la convergencia de los derechos sexuales y el Estado laico. Es autor de guías y manuales para educadores sobre: diversidad sexual, educación de la sexualidad, género, prevención de embarazo e infecciones de transmisión sexual, promoción y defensa de personas con VIH.

Saúl Espino Armendáriz es licenciado en Estudios Latinoamericanos por la UNAM, maestro y doctor en Historia por El Colegio de México. Actualmente realiza una estancia posdoctoral en el Programa Interdisciplinario de Estudios de Género del Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México. Su principal línea de investigación es la historia de género del catolicismo.

Karina Felitti es doctora en Historia por la Universidad de Buenos Aires. Investigadora independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (Conicet), en el Instituto de Investigaciones en Estudios de Género (IIEGE) de la Universidad de Buenos Aires. Es autora de varios libros y artículos, entre ellos, *La revolución de la píldora. Sexualidades y política en la Argentina de los años sesenta* (Buenos Aires: Edhasa, 2012).

Juan Guillermo Figueroa es doctor en Sociología y Demografía por la Universidad de París-X Nanterre y cuenta con estudios universitarios en Filosofía y en Matemáticas. Se desempeña como profesor-investigador en El Colegio de México desde 1994 y como profesor de asignatura en la UNAM desde 1983. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel III.

Sandra Fosado es coordinadora del área de Comunicación de Católicas por el Derecho a Decidir. Desde 2012 coordina la serie animada *Catolicadas*. En coautoría con Evelyn Aldaz y Ana Amuchástegui, escribió el artículo “Catolicadas: A sexuality education animated series”, publicado en el Handbook of Sexuality Education en 2016. Formó parte del Consejo de Programación de Radio Ciudadana del Instituto Mexicano de la Radio de 2012 a 2015.

Eduardo Yael González Tamayo es licenciado en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Autónoma de Baja California y maestro en Estudios Culturales por El Colegio de la Frontera Norte. Ha realizado estancias de investigación en la Universidad Politécnica de Valencia (UPV-Gandía) y en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Se desempeña como docente en la Universidad Autónoma de Baja California. Entre sus intereses temáticos destacan los estudios de masculinidades, religión y antropología visual.

Fernando M. González es psicoanalista y doctor en Ciencia de la Educación, con especialidad en Análisis Institucional, por la Universidad de La Sorbona (París). Investigador de tiempo completo en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel III.

Ma. Lucero Jiménez Guzmán es doctora en Sociología por la UNAM, graduada con mención honorífica y acreedora a la Medalla al Mérito Gabino Barreda. Investigadora de tiempo completo en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM), donde también ha sido coordinadora del Programa de Equidad y Género y presidenta del Colegio del Personal Académico. Es docente y tutora en el Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Coordinadora de proyectos internacionales sobre género, precarización, empleo, juventud, movimientos sociales. En 2013 recibió el Premio Sor Juana Inés de la Cruz, galardón otorgado por la UNAM.

Adriana Ramírez es licenciada en Pedagogía por la Facultad de Estudios Superiores Aragón de la UNAM. Sus líneas de investigación están relacionadas con el género, la sexualidad y el cuerpo. Se interesa también en el análisis cinematográfico. Actualmente cursa la maestría en Comunicación en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, donde desarrolla una investigación que indaga en los imaginarios corporales de agresores sexuales en películas de ficción con narrativas de violación-venganza.

Marilú Rojas Salazar es doctora en Teología Sistemática por la Universidad Católica de Lovaina. Profesora del doctorado en Estudios Críticos de Género de la Universidad Iberoamericana. Es miembro de la organización Teólogas e Investigadoras Feministas en México (Teifem) y de la Red de Teólogas, Pastoras y Lideresas Cristianas de América Latina y el Caribe (Tepali). También es miembro fundador de la Academia de Teología en México y directora de la Revista *Sophias*, publicación interdisciplinar de teología feminista de México.

Jorge Armando Romo Bonilla es biólogo, maestro y doctor en Filosofía de la Ciencia, con especialidad en Historia de la Ciencia, por la UNAM. Fue miembro del Grupo de Estudios de la Ciencia y la Tecnología, en la Facultad de Ciencias de esta misma casa de estudios. Sus líneas de investigación se centran en la historia de las ciencias y las religiones, especialmente en el conflicto entre ciencia y religión.

José Guadalupe Sánchez Suárez es licenciado en Filosofía por la Universidad del Valle de Atemajac, maestro en Teología y Mundo Contemporáneo por la Universidad Iberoamericana y candidato al grado de doctor en Sociología por la UNAM. Educador, activista social e investigador de los campos social y religioso, especializado en teología de la liberación, género y masculinidades.

Noé Alejandro Torres Álvarez es licenciado en Historia por la Universidad de Guadalajara y maestro en Estudios Políticos y Sociales por la UNAM. Su tesis de maestría se centra en el estudio de las masculinidades. Ha realizado investigación sobre historia y sociología de la religión e historia de la vida cotidiana en comunidades religiosas. También ha trabajado en grupos de reflexión de hombres que ejercen violencia.

Benelli Velázquez Fernández es licenciada en Antropología Social por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos y maestra en Estudios Culturales por el Colegio de la Frontera Norte. Cuenta con un Diplomado en Gestión de Políticas Públicas de Juventud por el Seminario de Investigación en Juventud (SIJ-UNAM). Sus intereses de investigación giran en torno a la antropología de la religión, salud, juventud y género.

América Quetzalli Vera Balanzario es licenciada en Política y Administración Pública y maestra en Estudios de Género por El Colegio de México. Cuenta con una sólida formación académica y práctica en actividad gubernamental. Sus líneas de investigación son el activismo religioso conservador y el feminismo mercantilizado. Realiza evaluación de políticas públicas sobre cultura comunitaria y seguridad alimentaria. Pertenece al proyecto editorial feminista *Errantes* fanzine web.

Sandra Villalobos Nájera es doctora en Ciencias Políticas y Sociales con orientación en Sociología por la UNAM. Es investigadora asociada del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM) de la UNAM. Sus líneas de investigación son: tensiones, malestares y otras disyuntivas de la conciliación (trabajo remunerado, doméstico y de cuidado) en el campo académico; género y religión (ejercicio de derechos de las mujeres en el campo religioso protestante).



*Religión, género y sexualidad:
entre movimientos e instituciones,*

editado por el Instituto de Investigaciones Sociales
de la Universidad Nacional Autónoma de México,
se terminó de imprimir en octubre de 2021,
en los talleres de Impresos Vacha, S.A de C.V.,
José María Bustillos 59, Col. Algarín,
06880, Ciudad de México.

La composición tipográfica se hizo en
Bitter (10/15, 9/15 pts.) y Fira Sans Condensed (18/20, 12/15, 8/11 pts.).

La edición en offset consta de 300 ejemplares
en papel bond ahuesado de 75 gramos.

