

Sessão 4:

Religião e política sexual

Sexualidad, religión y política en América Latina

Juan Marco Vaggione¹

Introducción²

Sexualidad y religión, contra los pronósticos de la modernidad, son dos dimensiones cruciales para entender las políticas contemporáneas. Si la modernidad como proyecto ideológico pretendió confinar tanto a la una como a la otra (si bien de modos diversos) en la esfera privada, despolitizándolas, en realidad se produjo un proceso opuesto. Por un lado, la sexualidad se ha transformado en una dimensión indiscutible de las políticas nacionales y transnacionales trasvasando la dicotomía público/privado e inscribiendo nuevas formas de entender la democracia y la justicia. Lejos de quedar reducida al terreno de lo privado, la sexualidad se ha constituido en una de las principales dimensiones que estructuran, de manera desigual, a la población generando marginaciones y ciudadanías fallidas. La religión tampoco ha cedido a su pretendido destino que, de manera inexorable, la colocaba como el afuera de la política. Al contrario, cada vez con mayor urgencia es necesario para las ciencias sociales (re)pensar las fronteras, otrora claras e indiscutidas, entre lo religioso y lo político. En las relaciones internacionales, en las regulaciones jurídicas sobre la familia, en las políticas migratorias, en las elecciones, como en tantas otras temáticas, las religiones no sólo son una voz de los debates sino que también tienen una fuerte influencia en la toma de decisiones.

La politización tanto de la sexualidad como de lo religioso deben, en gran medida, entenderse en sus múltiples entrecruzamientos y vinculaciones. Politizar la sexualidad, rediscutir sus fronteras legales y sus regulaciones culturales implica, de

¹ Investigador del CONICET; Departamento de Sociología en la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. E-mail: juanvaggione@yahoo.com

² El autor agradece a los organizadores y participantes del Diálogo Latinoamericano sobre Sexualidad y Geopolítica. Allí se presentó una primera versión de este trabajo que se enriqueció con los comentarios y debates que tuvieron lugar.

manera inevitable, debatir el rol de las religiones en las sociedades contemporáneas. Lejos de replegarse, lo religioso es una dimensión crucial en la mayoría de los países y es, precisamente, el debate sobre la regulación legal y moral de la sexualidad una arena donde su presencia se vuelve más palpable. Pero también las políticas emancipatorias de la sexualidad han implicado un cambio al interior del campo religioso. La religión no es pura reactividad, e importantes actores y discursos religiosos sostienen una postura favorable a la libertad y diversidad sexual. Lo religioso obedece a un contexto determinado y si bien, algunos sectores religiosos han intensificado su defensa de una postura rígida hacia la sexualidad, como forma de sostener un control social más amplio, otros encuentran en los principios y creencias religiosas las bases para defender posturas feministas y/o favorables a la diversidad sexual.

Este artículo aborda las interacciones entre sexualidad, religión y política a través de dos objetivos que, aunque interconectados, conforman partes diferentes del trabajo. En primer lugar, se presenta una sistematización de algunos de los análisis existentes en Latinoamérica sobre las relaciones entre religión, sexualidad y política. Hablar de un marco teórico sobre la temática puede ser apresurado ya que si bien la religión, por un lado, y la sexualidad, por el otro, han crecido como áreas de investigación, sus interacciones son aún un espacio de indagación en formación. Sin embargo, a través de esta sistematización pueden advertirse algunas de las múltiples y complejas formas en que las políticas de lo sexual y las políticas de lo religioso se conectan e imbrican en América Latina. Por motivos expositivos, se identifican dos maneras de relacionar la religión, la sexualidad y la política. Un tipo de abordaje pone el acento sobre las múltiples formas en que la religión se constituye en un obstáculo principal para las definiciones plurales y diversas sobre la sexualidad. Tanto a nivel de las identidades como de las legislaciones y políticas públicas, las instituciones religiosas, en particular la Iglesia Católica, son analizadas como las principales sostenedoras del patriarcado y la heteronormatividad. El otro abordaje, rompe con la asociación de lo religioso como necesariamente represivo en cuestiones de sexualidad e ilumina, en cambio, distintas dinámicas en las cuales lo religioso y la sexualidad entendida de manera amplia y plural pueden ser parte de un proyecto integrado. Este tipo de abordaje inscribe un vínculo político distinto en la relación sexualidad y religión. Si el primer abordaje tiende a considerar lo religioso como una fuerza patriarcal y heteronormativa, en estos estudios se evidencia que la religión, en su complejidad, heterogeneidad y dinamismo, puede ser una influencia favorable para el cambio social y legal sobre la sexualidad.

La segunda parte del artículo pretende inscribir las políticas de lo sexual en el contexto de dos giros que caracterizan a las ciencias sociales en relación con las políticas de lo religioso. En primer lugar, un giro analítico que ha implicado una vuelta a lo religioso como materia de las ciencias sociales pero superando la estrechez de teorías que, basadas en la herencia de la modernidad y del secularismo, limitaban

la complejidad política de lo religioso. Ni las creencias religiosas han retrocedido ni las instituciones religiosas se han privatizado, lo que obliga a pensar la presencia de lo religioso de formas novedosas. De este modo, el artículo considera los cambios y mutaciones del activismo religioso a nivel de los actores y de los discursos en su defensa de una concepción única y dogmática de la sexualidad. Si bien las políticas de lo religioso implican a las jerarquías religiosas influenciando de manera directa a gobernadores, legisladores y jueces, es también necesario iluminar analíticamente formas alternativas (no por ello menos influyentes) mediante las que el activismo religioso obstaculiza los derechos sexuales y reproductivos (DDSSRR). El cambio de contexto que permitió que estos derechos entren a la agenda pública, ha generado también una rearticulación del activismo religioso que, sin abandonar formas tradicionales de influencia, ha logrado instaurar nuevos pliegues en las políticas de la sexualidad. En particular, se propone el concepto de *politización reactiva* como un instrumental analítico para captar los cambios en las políticas de lo religioso opuestas a los derechos sexuales y reproductivos.

La segunda parte del artículo también propone repensar los vínculos entre sexualidad, religión y política tomando en cuenta el giro normativo que caracteriza las discusiones contemporáneas. Así como la teoría de la secularización, y sus múltiples dimensiones, está siendo revisada por sus limitaciones analíticas para captar la centralidad de lo religioso en las sociedades contemporáneas, también el secularismo, como una ideología, como una forma de definición de lo público y de lo político está sujeto a múltiples debates críticos. En particular, las ciencias sociales han comenzado a superar las concepciones que limitaban lo religioso a la esfera privada, proponiendo diversos modelos normativos que amplían el espacio político de lo religioso. Mas allá del lugar que se ocupe en este debate, el dilema para las políticas emancipatorias de la sexualidad pasa por acomodar la inevitabilidad política de lo religioso (tanto fáctica como normativa) con la necesidad de profundizar la vigencia de los derechos sexuales y reproductivos.

Tanto las mutaciones del activismo religioso conservador como este giro normativo que ha complejizado las fronteras entre lo religioso y lo político, instauran un nuevo escenario para las políticas de la sexualidad. Si por años el secularismo, como ideología que construye lo religioso como el afuera de las políticas democráticas, implicó un horizonte normativo favorable para las políticas de la sexualidad, en la actualidad el desafío pasa, precisamente, por encontrar concepciones de lo público y estrategias políticas que consideren a lo religioso como una dimensión legítima de las democracias. En particular, la última parte del artículo considera tres de los principales dilemas normativos que surgen de las interacciones entre sexualidad, religión y política cuando se considera de manera crítica al secularismo como ideología de la modernidad. Si los distintos contextos históricos implican desafíos diferentes para las políticas de la sexualidad, en las sociedades contemporáneas el

desafío consiste en complejizar los marcos analíticos y las estrategias políticas para poder comprender y resistir la fuerza política de las religiones como parte legítima, al menos parcialmente, del juego democrático.

Es necesario, previo a cerrar esta introducción, una aclaración sobre el nivel de generalidad de este trabajo que, motivado por el objetivo de los diálogos regionales, se focaliza en Latinoamérica como región. Las especificidades y diferencias entre los distintos países son los suficientemente marcadas como para desconocer que se está refiriendo a una región en gran medida imaginaria, y que cualquier generalización implica, necesariamente, un recorte de dinámicas más complejas y diversas. Reconociendo estas limitaciones, este trabajado pretende, sin embargo, plantear algunas tendencias, así como proponer categorías analíticas y desafíos normativos que son relevantes más allá de los contextos nacionales específicos.

PARTE I

1. La Religión y la Sexualidad: antagonismo e integración

Durante los últimos años, la religión volvió a ocupar un lugar prioritario en las agendas académicas y políticas. Luego de décadas de ser una preocupación marginal y relegada a los especialistas, la religión vuelve a ser un eje central en la comprensión de las políticas contemporáneas. Frente al fracaso innegable de las teorías que se construían sobre las predicciones de lo religioso como fenómeno en extinción, la teoría social ha comenzado a dar explicaciones alternativas sobre sus múltiples manifestaciones, en especial sobre el rol político de las religiones. Estas están produciendo diversos replanteos sobre las fronteras entre religión y política. Disciplinas como la sociología, las ciencias políticas o el derecho (sólo por mencionar algunas) han intensificado los estudios sobre lo religioso desde una perspectiva crítica a los marcos teóricos que por décadas dieron sentido a las políticas y democracias contemporáneas.

La sexualidad es una de las arenas privilegiadas (por sus complicaciones) desde las cuales repensar la vigencia política de lo religioso. Tanto los estudios que se focalizan en la sexualidad como aquellos que se interesan por la religión han ido complejizando el análisis sobre los múltiples entrecruzamientos entre sexualidad, religión y política. La “vuelta de” lo religioso, en el sentido de una presencia que nunca terminó de retirarse de las dinámicas sociopolíticas, así como la “vuelta a” lo religioso entendida como un giro analítico en las agendas académicas, es particularmente relevante para las políticas de la sexualidad. Estos giros producen un renovado interés sobre lo religioso en los análisis de la sexualidad, y viceversa, lo que ha redundado en una mayor sofisticación y profundidad de los estudios. Siguiendo

distintas metodologías, mirando distintas dinámicas y motivados por diferentes propósitos, las reflexiones sobre las políticas de lo religioso y de lo sexual se han incrementado notablemente en las agendas académicas de los EEUU y de Europa en los últimos años.

En Latinoamérica, aunque es aún un área en construcción, existen diversos estudios que, de forma directa o no, ponen el eje sobre los entrecruzamientos entre sexualidad, religión y política. El objetivo de esta primera parte es presentar dos formas diferentes, aunque no necesariamente incompatibles, de trazar estos entrecruzamientos. Un tipo de abordaje, el que más presencia tiene, identifica una relación antagónica entre lo religioso y la libertad y diversidad sexual. En este abordaje, la religión tiende a ser considerada como un factor principal en el sostenimiento del patriarcado y la heteronormatividad como sistemas de dominación. El vínculo entre las religiones “tradicionales” y el feminismo o el movimiento por la diversidad sexual puede definirse como de “enemigos perfectos”³ ya que se movilizan defendiendo cosmovisiones opuestas. Sin embargo, existe otro tipo de abordaje que ilumina las múltiples formas en que lo religioso coexiste con una concepción amplia y plural de la sexualidad. Sin negar que las religiones constituyen un obstáculo para las políticas emancipatorias de la sexualidad, desde este abordaje se construye a lo religioso de manera heterogénea. Heterogeneidad que implica que, en diversas situaciones y por distintos motivos, lo religioso es (o puede ser) parte de una construcción amplia y diversa sobre la sexualidad. Reducir lo religioso a una postura heteronormativa y/o patriarcal es simplificar el abanico de posibilidades, ya que el pluralismo existe no sólo entre distintas tradiciones religiosas sino incluso al interior de las mismas.

La presentación de estos dos abordajes, sólo distinguibles por motivos expositivos, tiene como objetivo identificar distintas maneras de plantear los vínculos políticos entre religión y sexualidad (antagónicos o de integración) así como los diferentes niveles que se consideran (abordajes que se focalizan en el nivel individual y aquellos que lo hacen en las legislaciones y políticas públicas). Si bien es una temática que recién está fortaleciéndose en las agendas académicas, es necesario rescatar la variedad de análisis e interconexiones que se han producido en los diferentes países de la región. No se pretende construir un marco teórico completo y abarcativo (parte por constreñimiento en el espacio y parte por la inexistencia de un trabajo de sistematización a nivel regional) pero sí utilizar algunas investigaciones existentes, con el propósito de ejemplificar las formas en que las complejas interacciones entre sexualidad, religión y política están siendo abordadas en América Latina.

³ “Enemigos Perfectos” (*perfect enemies*) es el título de un libro de Gallgher y Bull (2001) en el cual se analizan las causas y consecuencias del antagonismo entre la derecha religiosa y el movimiento por la diversidad sexual.

2. Lo religioso como obstáculo para las políticas emancipatorias de la sexualidad

Una forma de conectar sexualidad, religión y política, tal vez la más extendida, es entender a las religiones como portadoras de un dogmatismo que impide la libertad y diversidad sexual. Desde esta mirada, las religiones construyen, sostienen y legitiman un sistema único de sexualidad que se estructura sobre la opresión y la exclusión de amplios sectores de la población. Las instituciones religiosas, en su doble rol de agentes de socialización y actores políticos, son sindicadas como las principales sostenedoras del patriarcado y la heteronormatividad. Más allá del debate sobre la influencia de las religiones en el origen de estos sistemas de dominación, no hay dudas que en las sociedades contemporáneas las principales instituciones religiosas son defensoras de una definición de la sexualidad que privilegia a los varones y naturaliza a la familia heterosexual como único espacio legítimo para la sexualidad⁴.

Este vínculo antagonico entre lo religioso y las políticas emancipatorias de la sexualidad se presenta de diversas maneras. Desde lo religioso estructurando cultural y moralmente las sociedades y los individuos hasta el rol de las instituciones religiosas tomando un papel activo en las discusiones legales y en la implementación de políticas públicas. Como se detalla a continuación existe una amplia variedad de análisis que identifican a lo religioso como una barrera para la democratización de la sexualidad. Mientras algunos estudios ponen el acento en las formas en que las religiones fortalecen concepciones restrictivas sobre la moral sexual, e inscriben la noción de pecado para sentar límites morales, otros estudios se focalizan en las formas en que el activismo religioso, sobre el poder ejecutivo o el legislativo, continúa siendo el principal obstáculo para los derechos sexuales y reproductivos.

Un nivel de análisis para de este antagonismo se focaliza en el rol de las creencias religiosas sobre los individuos y/o sobre la cultura. Un número importante de estudios concede prioridad analítica a las formas en que la religión, considerada como variable independiente, influye sobre los individuos en el sostenimiento de concepciones restrictivas de la sexualidad. La sexualidad, sus prácticas y regulaciones, están fuertemente conectadas a la atribución de significados, a la construcción de “jerarquías de valor sexual” en las cuales las religiones son agentes de producción y reproducción con alto impacto. Por un lado, esta conexión se presenta a nivel de las opiniones y actitudes de la ciudadanía hacia la homosexualidad y el aborto. Los estudios empíricos suelen indicar que la identificación religiosa con ciertas tradiciones y/o la intensidad del sentimiento religioso son variables importantes para explicar las posturas más conservadoras hacia la sexualidad⁵. Más allá de

⁴ Para el análisis de las principales razones del por qué la religión es una dimensión influyente sobre el género y la sexualidad se puede consultar Inglehart y Norris (2003), particularmente el Capítulo 3.

⁵ Este tipo de estudios es más frecuente en países como los EEUU donde existen importante bases de datos y un

las diferencias de clase, de educación, de edad o de género –entre otras– la religión y la religiosidad son influencias relevantes para entender opiniones moralmente conservadoras y legalmente restrictivas⁶.

El rol de las creencias religiosas en Latinoamérica también ha sido considerado como una influencia determinante de un tipo de cultura que dificulta los cambios legales necesarios para la democratización de la sexualidad. Específicamente, la influencia del catolicismo en la región generó un sistema de doble discurso que es un obstáculo central para los derechos sexuales y reproductivos. Este doble discurso consiste en que mientras a nivel público se legitima una postura represiva y estricta sobre la sexualidad, que responde a los principios de la doctrina católica, a nivel privado se toleran mecanismos no oficiales, incluso ilegales, que permiten el acceso a las prácticas anticonceptivas o abortivas⁷. Debido a esta distancia entre las políticas públicas y las acciones privadas se complican los cambios legales ya que, al menos para las clases privilegiadas, el acceso a prácticas anticonceptivas o abortivas es amplio y seguro (válvulas de escape a la situación restrictiva)⁸.

Otra serie de estudios enfocan el antagonismo a través del análisis de la disonancia o conflicto de roles que se producen en aquellos que asumen una identidad sexual disidente⁹. En las narrativas biográficas de las personas LGBTQ¹⁰ son frecuentes las referencias a lo religioso como un obstáculo central para romper con la heterosexualidad compulsiva¹¹. En Latinoamérica es el catolicismo la influencia que genera restricciones culturales y morales para el ejercicio de una sexualidad libre y diversa. Construcciones asociadas a la culpa o el pecado son obstáculos importantes para el empoderamiento poblacional sobre la sexualidad. El poder de las religiones se basa, entre otras cosas, en la construcción de una subjetividad moral, arena en la que el avance del feminismo y el movimiento por la diversidad sexual no han logrado aún contrarrestar¹². Por ello, todo análisis sobre los derechos sexuales y reproductivos debe, además de contemplar los aspectos más formales o legales, considerar las construcciones culturales (además obviamente de las económicas) que dificultan el libre ejercicio de los derechos.

Otras tradiciones religiosas son también señaladas en la región como influenciando a los individuos con una postura contraria a la libertad y diversidad sexual.

pluralismo religioso. Ver, por ejemplo, Woodrum y Davison (1992).

⁶ Ver, por ejemplo, Lista (2004) y Vaggione (1998).

⁷ Ver, Bonnie Shepard (2000).

⁸ Para un análisis del doble discurso en Chile, ver Hurtado, Josefina y otros (2004).

⁹ Mahaffy (1996).

¹⁰ Lesbianas, Gays, Bisexuales, Trans (Transexuales, transgéneros, Travestis) Queers.

¹¹ Adrienne Rich (1998).

¹² Ver Araujo (2005).

El Pentecostalismo, por ejemplo, ha sido señalado como una religión que sostiene una posición fuertemente conservadora sobre la sexualidad que se refleja en las terapias de “cura de la homosexualidad”. La explicación de la homosexualidad se conecta a la presencia de fuerzas sobrenaturales (demonización) sobre el individuo y la solución es precisamente purificar el cuerpo para liberarlo¹³. Sectores evangélicos conservadores han creado organizaciones con impacto internacional, como Exodus, con el objetivo de liberar, por medio del poder de Jesús, a la gente de la homosexualidad. Este tipo de organizaciones también tienen presencia en la región latinoamericana¹⁴. Además del efecto individual sobre las personas que buscan “curar” su sexualidad y de reforzar a nivel social una construcción de la homosexualidad como patología, el accionar de los grupos evangélicos conservadores refuerzan la estigmatización produciendo ciudadanos de menor jerarquía¹⁵.

Otra serie de estudios ponen el acento sobre las formas en que lo religioso influye a los diversos actores involucrados en las legislaciones y políticas públicas sobre la sexualidad: desde la actuación pública de la jerarquía eclesial influenciando los principales debates hasta la influencia de los valores religiosos en los principales decisores políticos. Sin dudas, las distintas jerarquías religiosas ocupan un lugar destacado cuando se consideran los principales actores en oposición a los cambios legales en las formas de regular la sexualidad en Latinoamérica. Más allá de las influencias a nivel individual sosteniendo el patriarcado y la heteronormatividad, las instituciones religiosas se movilizan activamente para evitar que se sancionen los DDSSRR o incluso para limitar o revertir su eficacia. Las religiones se han convertido en los principales actores en las políticas de la sexualidad y al margen de la región o religión que se trate, es frecuente observar la jerarquía religiosa con un rol activo en los debates públicos. En el caso de Latinoamérica, es jerarquía Católica la que recibe prioridad analítica como actor en las políticas públicas y debates legislativos sobre la sexualidad¹⁶. En una región donde la confesionalidad de los Estados ha sido una regla formal o informal de la política¹⁷, no es sorprendente que sea el vínculo existente entre la Iglesia católica y el Estado el que posibilita, o no, los DDSSRR. Mientras más cercanos sean los gobiernos a la Iglesia católica o mientras más dependan para su legitimidad del apoyo de la misma, menores son las posibilidades que se sancionen DDSSRR. Es común encontrar en los países latinoamericanos un vínculo clientelar

¹³ Hay diversos estudios en esta dirección. Por ejemplo, Machado (1998) o Natividade (2006).

¹⁴ Ver, por ejemplo, Exodus en América Latina <<http://www.exoduslatinoamerica.org>>.

¹⁵ Ver Natividade y Oliveira (2009).

¹⁶ En el libro compilado por Claudia Dides, (2004) se identifican las principales estrategias de la Iglesia católica para influenciar los derechos y salud sexual y reproductiva en distintos países de la región (Argentina, Colombia, Chile y Perú). Entre estas estrategias se mencionan lobby o cabildeo, uso de medios de comunicación masiva y campañas públicas. Otras obras a consultar son Htun (2003); Barrancos (2006); Guzman Stein (2001).

¹⁷ Huaco Palomino (2008).

entre Estado e Iglesia por el cual la Iglesia otorga legitimidad a los gobernantes a cambio de que los mismos defiendan su concepción de familia y de sexualidad¹⁸.

Pero la jerarquía católica es heterogénea y, algunos análisis, identifican los principales sectores con mayor protagonismo político contrario a los DDSSRR¹⁹. Tanto activistas como analistas tienden a indicar al Opus Dei como el sector católico con más poder en defensa de una sexualidad única en la región. El Opus Dei fundado en 1928 en España, aunque obtuvo un status formal privilegiado (prelatura personal) durante el mandato de Juan Pablo II, es una organización altamente globalizada que cuenta tanto con religiosos como con laicos. Además del poder político y económico de la organización en las últimas décadas logró también un lugar de privilegio al interior de la Iglesia Católica. Otro sector de la jerarquía activa en la región es El Solidicio de la Vida Cristiana fundado a fines de los 60s en el Perú y con presencia en otros países²⁰. También puede mencionarse la congregación religiosa los Legionarios de Cristo, con foco en la educación, originados en México en el año 1941 por Marcial Maciel y que también ha trascendido las fronteras para tener presencia regional²¹.

Aunque la jerarquía católica constituye la barrera más importante, no son los únicos actores religiosos contrarios a los DDSSRR en Latinoamérica. El creciente pluralismo religioso por el que atraviesa la región ha generado un interés por entender el rol de las Iglesias evangélicas respecto a la sexualidad²². En particular, los análisis dan importancia a los cambios en el campo religioso producidos por el crecimiento del Pentecostalismo en diversos países Latinoamericanos. Aunque los sectores Pentecostales son heterogéneos (como se profundiza en la próxima sección) no es infrecuente que se alineen con la Iglesia Católica en oposición a la despenalización del aborto o al reconocimiento de derechos a parejas del mismo sexo²³. Mas allá de las influencias sobre sus fieles, estas Iglesias también se han transformado en actores políticos con peso en algunos países de la región, influencias que van desde presiones y lobby hasta la conformación de partidos políticos con una agenda específica. Un caso paradigmático es el de Brasil donde distintos sectores identificados con las Iglesias Evangélicas han conformado un bloque político (bloque evangélico) a través de representantes en el poder legislativo²⁴.

¹⁸ 17 Ver Guillermo Nugent (2004) para un análisis sobre el orden tutelar. Este orden tutelar se basa en una construcción heterónoma del sujeto por el cual el mismo no tiene las condiciones de dictar su propia moral.

¹⁹ Ver los artículos en Marta Vassallo (2005). También el trabajo de Jaris Mujica (2007) y el de Edgar Gonzalez Ruiz (2005).

²⁰ Aunque recién es reconocido como Sociedad de Vida Apostólica en el año 1997.

²¹ Ver Gonzalez Ruiz (2005).

²² En los EEUU existe una larga tradición en el análisis de la “derecha religiosa” y sus roles frente a las políticas y legislaciones conectadas a la sexualidad.

²³ Ver Couto, (2005).

²⁴ Brasil ha producido un importante número de análisis sobre evangélicos y política. Ver por ejemplo, Machado

Junto a las jerarquías religiosas es importante también indicar el rol de ciudadanos, políticos y gobernantes que defendiendo una agenda religiosa se movilizan contra los derechos sexuales y reproductivos. Por un lado, las creencias religiosas son importantes motores para el activismo ciudadano contra los DDSSRR. No sólo la jerarquía católica se politizó en oposición a los movimientos feministas y por la diversidad sexual sino también algunos creyentes han tomado la empresa de defender la doctrina oficial resistiendo los cambios legales que demandan los mencionados movimientos. De este modo, como se profundiza más adelante, es posible observar el crecimiento de organizaciones no gubernamentales (ONGs) autodenominadas pro-vida o pro-familia que agrupando a creyentes, en su mayoría de origen católico, inscriben un nuevo tipo de activismo en la región²⁵. Estas ONGs tienen como función principal influenciar los distintos poderes del estado en la defensa de una postura restrictiva sobre la sexualidad.

Por otro lado, la religiosidad de los legisladores y jueces es una variable explicativa significativa para entender la forma en que los mismos deciden respecto a sexualidad y reproducción²⁶. En una región como América Latina, donde la influencia del catolicismo como religión y como cultura se superponen no es extraño encontrar referencias directas y concretas a la doctrina religiosa para justificar determinada postura legislativa o sentencia judicial, particularmente en temas como derechos para personas LGBTQ y depenalización del aborto²⁷. La religión y la moral aparecen como colapsadas y no es poco frecuente encontrar referencias religiosas (particularmente de tradición católica) como proveedoras de un orden moral en debates parlamentarios o en decisiones judiciales. Tanto el activismo de los creyentes como el accionar de legisladores y jueces defendiendo la postura católica son impulsados desde la Iglesia católica como estrategia para la oposición a los DDSSRR. El Vaticano así como las Iglesias nacionales promulgan documentos en los cuales instruyen a sus creyentes la postura a tomar en los distintos países frente a estos derechos²⁸.

(2006).

²⁵ Ver Vaggione (2006).

²⁶ Se puede consultar el trabajo de Lucinda Peach (2002) donde se presenta un resumen de las principales investigaciones hechas en los Estados Unidos mostrando la influencia de la religión en los 'hacedores de leyes. En Latinoamérica tanto medios de comunicación como investigaciones han puesto de manifiesto la influencia de las creencias religiosas a nivel de los legisladores. Ver Dides, Claudia (2004); Lorea, Roberto (2008); Vaggione (2006); entre otros.

²⁷ Es común en sentencias judiciales la referencia a la religión como proveedora de un orden moral específico. Ver ejemplos en Cabal, y otros (eds.) (2001).

²⁸ El Vaticano ha puesto en circulación un número importante de documentos y declaraciones sobre el rol que ciudadanos y legisladores católicos deben tener frente a los debates sobre temas como aborto u homosexualidad. Por ejemplo, "Consideraciones para la respuesta católica a propuestas legislativas de no discriminación a homosexuales" publicado por la Congregación para la Doctrina de la Fe, en el año 1992 y "Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales" publicado en el año 2003. También las diferentes Iglesias Católicas nacionales replican sus propios documentos; en Brasil, por ejemplo, la Confederação Nacional dos

Para concluir con este abordaje antagónico es importante referir a las principales construcciones teóricas y políticas utilizadas para resistir las políticas religiosas contrarias a los DDSSRR. A los análisis desarrollados previamente, que tienen un objetivo analítico, se les debe agregar también aquellos abordajes que no sólo consideran que lo religioso es el principal obstáculo para las políticas emancipatorias de la sexualidad sino que también proponen estrategias políticas para resistir las influencias conservadoras de las religiones. Es posible identificar en Latinoamérica dos estrategias políticas principales que, combinando análisis y campañas públicas, tienen un impacto tanto nacional como regional: resistir los fundamentalismos y profundizar la laicidad.

Una forma extendida de definir y resistir las influencias políticas de las religiones es englobarlas bajo el rótulo de fundamentalismos religiosos. Más allá del origen histórico del término²⁹, el mismo es utilizado para identificar las manifestaciones dogmáticas que tienen lugar en la mayorías de las religiones. Esta dogmatización se caracteriza, entre otras dimensiones, por sostener un patriarcalismo radical³⁰ que potencia la marginación de las mujeres y la opresión de la diversidad sexual. Para gran parte del feminismo y del movimiento por la diversidad sexual identificar, denunciar y resistir a los fundamentalismos religiosos es una estrategia central en la lucha contra el patriarcado y la heteronormatividad en diferente partes del mundo. Latinoamérica no es una excepción y es posible observar que el término de fundamentalismo es profusamente usado para definir y confrontar las políticas de lo religioso contrarias a la sexualidad. Si bien el término tiene sus limitaciones políticas (especialmente por la tendencia a ser asociado con el Islam) y sus complejidades conceptuales (es un concepto que a pesar de tener su origen “técnico” en el cristianismo se aplica a diversas tradiciones religiosas) es considerado por la mayoría de activistas de la región como un término útil para ampliar el sistema de derechos³¹.

Una campaña en contra de los fundamentalismos religiosos que ha tenido un alto impacto en Latinoamérica es “Contra los Fundamentalismos lo Fundamental es la gente” lanzada por la articulación feminista Marcosur. Esta campaña, lanzada en el Foro Social Mundial del año 2002, tiene como objetivo “amplificar las voces que se oponen con firmeza a las prácticas, discursos y representaciones sociales discriminatorias, sometiendo a las personas a situaciones de opresión o

Bispos do Brasil (CNBB) publicó “Pronunciamento sobre a família” en abril de 1996.

²⁹ A principios del siglo XX en los Estados Unidos.

³⁰ Riesebrodt (1993).

³¹ Latinoamérica es la región con el más alto porcentaje de activistas a favor de los derechos de las mujeres que consideran que el término de fundamentalismos religiosos como útil. Ver Shared Insights. Women’s rights activists define religious fundamentalisms (www.awid.org).

vulnerabilidad”³². La peculiaridad de esta campaña es no limitar el concepto de fundamentalismos exclusivamente a las manifestaciones religiosas sino que también incorpora aquellos de carácter económico y cultural.

La otra estrategia política con una fuerte presencia en Latinoamérica es la defensa de la laicidad como una forma de resistir las influencias políticas de lo religioso. Este término trascendió su origen geográfico (Francia) y constituye uno de los términos más utilizados para referir a la necesidad de un sistema político separado y autónomo de las influencias religiosas. Un número importante de estudios, que exceden el propósito de este artículo, analizan las distintas formas en que la laicidad puede caracterizarse: modelos republicanos o modelos democráticos, laicidad militante (anticlerical) o laicidad de supervisión (management), laicismo incluyente o laicismo excluyente, son algunas de las dicotomías que ejemplifican las distintas alternativas de definición³³. Los rasgos comunes, sin embargo, son la preocupación por la secularización del estado (la separación estado e iglesia), por la autonomía y separación entre las esferas políticas y religiosas, y por legislaciones y políticas públicas independientes de los sectores religiosos. Existen una diversidad de arreglos institucionales sobre la relación entre religión y política, pero es el de la laicidad (estados laicos y/o libertades laicas) el que más impacto tiene en la región.

La fuerte presencia de la Iglesia Católica en Latinoamérica ha implicado que la separación Estado/Iglesia y la profundización de la laicidad hayan sido una preocupación constante ya que es aún un proceso incompleto en la mayoría de los países. Por ello el ingreso de los derechos sexuales y reproductivos a las agendas públicas ha generado que los estudios y las estrategias políticas basadas en la laicidad intensificaran su presencia en la región. La viabilidad de estos derechos reside, en gran medida, en la posibilidad de gobernantes, legisladores y jueces que sean autónomos de las creencias e instituciones religiosas. No es sorprendente, entonces, que las políticas emancipatorias de la sexualidad se basen en la necesidad de profundizar la laicidad como una medida necesaria para garantizar la democracia y el pluralismo.

La Red Iberoamericana de Libertades Laicas es una de las iniciativas que ha intensificado el interés por la laicidad en las agendas académicas y políticas de la región. Combinando análisis teóricos y estrategias de intervención política, esta Red le ha dado un fuerte impulso al tema de la laicidad. Define a las libertades laicas como “un régimen de convivencia social, cuyas instituciones políticas están esencial-

³² Para más información y documentos de la campaña ver <<http://www.mujeresdelsur-afm.org.uy>>.

³³ No es el objetivo de este trabajo definir la laicidad, pero estas dicotomías son planteadas en los siguientes trabajos Bauberot (1994) o Willaime (2008). También en América Latina se han intensificado el número de análisis teórico sobre la laicidad. Una compilación abarcativa con artículos de la región e internaciones es Blancarte (2008). Ver recursos bibliográficos en el sitio web de la Red Iberoamericana de las Libertades Laicas <<http://centauro.cmq.edu.mx:8080/Libertades/>>.

mente legitimadas por la soberanía popular y ya no por instituciones religiosas”³⁴. La laicidad requiere de un proceso de transición de formas de legitimidad sagradas a formas democráticas³⁵. El Estado Laico, garante de las libertades ciudadanas, se considera necesario también para garantizar los DDSSRR en la región ya que es condición para que el Estado respete y garantice la libertad y la diversidad sexual. La principal conexión está dada por la obligación del Estado de preservar la libertad de conciencia que, en las sociedades contemporáneas, debe ser entendida de manera plural y diversa³⁶. Las leyes en general, y los DDSSRR en particular, deben ser definidos desde la población, desde la ciudadanía, y no desde una jerarquía eclesial o doctrina religiosa que impone su visión en las legislaciones y políticas públicas.

Como se afirmó en la introducción de este artículo, el abordaje antagónico capta parcialmente las interacciones entre sexualidad, religión y política. Si bien identifica importantes dimensiones de la política de lo religioso tanto a nivel analítico como normativo, no agota la cuestión. El resto del artículo, complejiza la política de lo religioso frente a la sexualidad a través de los análisis que consideran lo religioso como favorable para la emancipación y liberación de la sexualidad. Si bien lo religioso continúa siendo el principal obstáculo para los DDSSRR, también existen manifestaciones religiosas (tanto de las jerarquías como de los fieles) que evidencian una postura favorable a la diversidad y libertad sexual. Complementando el abordaje antagónico se consideran estudios que iluminan, de diversas maneras, dinámicas en las cuales las influencias religiosas no son necesariamente patriarcales o heteronormativas e, incluso, pueden ser favorables a los derechos sexuales y reproductivos.

3. Lo religioso como posibilidad para la diversidad y la libertad sexual

Paradójicamente, junto a la dogmatización de ciertos sectores religiosos, también se están produciendo articulaciones plurales entre lo religioso y la sexualidad que se oponen, al menos en algunas circunstancias, al patriarcado y la heteronormatividad. Distintas instituciones religiosas, sectores e individuos articulan su sistema de creencias con una postura amplia y plural hacia la sexualidad. Incluso en algunas circunstancias, las posturas del feminismo y del movimiento por la diversidad sexual se han fusionado con diferentes manifestaciones religiosas. Las religiones son, entre otras cosas, construcciones culturales que responden a los contextos sociopolíticos determinados, entonces, no es sorprendente que los cambios producidos por el

³⁴ En la web de la Red Iberoamericana de Libertades Laicas <<http://centauro.cmq.edu.mx:8080/Libertades/PagLis-Sec.jsp?seccion=1>>.

³⁵ Blancarte (2000).

³⁶ Blancarte (2008).

feminismo y el movimiento por la diversidad sexual interpelen y sean parte de las principales religiones. Desde esta perspectiva se distingue entre las inspiraciones igualitarias que caracterizan a la mayoría de las religiones y “la perversión hecha por las autoridades poderosas interesadas en mantener su status”³⁷.

Existen una serie de análisis que visibilizan los actores y discursividades religiosas con una postura favorable a la libertad y diversidad sexual. Sin pretender agotar los estudios existentes, es posible identificar cuatro arenas principales en las cuales lo religioso no es necesariamente una fuerza que fortalece al patriarcado y a la heteronormatividad: a) a nivel de las instituciones religiosas, b) a nivel de los debates teológicos, c) a nivel de las creencias e identidades religiosas y d) a nivel de la sociedad civil. Por supuesto que estas integraciones son diversas y variantes. En algunos casos implican prácticas superadoras del patriarcado o la heteronormatividad, generando una fusión entre el feminismo o la diversidad sexual y lo religioso (proceso de sexualización de lo religioso). En otras instancias estas integraciones pueden ser criticadas desde una mirada de género o desde la diversidad sexual por no aparejar un cambio emancipador de la sexualidad (aunque, de todos modos, implican una mayor apertura hacia los derechos sexuales y reproductivos) y reforzar ciertos estereotipos que esencializan aún más la definición de la sexualidad.

En primer lugar, es importante mencionar que las instituciones religiosas son heterogéneas respecto a la forma en que construyen y jerarquizan la sexualidad. Si bien, en general, tienden a sostener al patriarcado y la heteronormatividad, existen diversas investigaciones que rescatan posturas diferentes en algunas tradiciones religiosas. Por ejemplo, las religiones afrobrasileñas suelen ser consideradas como más amplias y más favorables a las personas LGBTQ³⁸. Como ha sido analizado, en general desde la antropología, estas religiones tienen una construcción más compleja que permite un desplazamiento en la construcción del género, como el caso del Candomblé³⁹. También pueden mencionarse análisis que ponen en evidencia la heterogeneidad del campo evangélico donde es posible identificar posturas diferentes, incluso opuestas, sobre la sexualidad⁴⁰. Mientras algunas Iglesias evangélicas se muestran más abiertas y favorables hacia los DDSSRR⁴¹, otras en cambio se oponen a ellos de formas similares a la Iglesia Católica. En general, se sostiene que las Iglesias evangélicas tienden a presentar una postura más amplia hacia la regu-

³⁷ (Sowle Cahill, 1996:1) (traducción del autor).

³⁸ Birman (1995).

³⁹ Birman (1995).

⁴⁰ Wyncarczyk (2006) refiere a un polo histórico liberacionista y un polo conservador bíblico.

⁴¹ Por ejemplo, en Argentina, las Iglesias Protestantes fueron más proclives a apoyar leyes de salud sexual y mecanismos no naturales para regular la fecundidad. Ver los posicionamientos de las distintas iglesias evangélicas en Apéndice de Cuadros Temáticos en Dides (2004).

lación de la fecundidad comparadas con la jerarquía católica, aunque respecto a las parejas del mismo sexo suelen coincidir con ella en el rechazo⁴².

Debido al crecimiento del Pentecostalismo en la región, existen diversos estudios que analizan las influencias del mismo sobre el género y/o la sexualidad. Este tipo de miradas se alejan del postulado que las conversiones al Pentecostalismo implican, necesariamente, una intensificación del patriarcado. Al contrario, algunos estudios señalan cómo estas conversiones pueden traer aparejado (de maneras más o menos previstas) una mejora en el posicionamiento de las mujeres. Algunos análisis proponen que el Pentecostalismo abre, de algún modo, la posibilidad de “reformular el machismo” que caracteriza las relaciones de género⁴³. Estos estudios consideran que el Pentecostalismo implica cambios importantes a nivel de la esfera doméstica, generándose vínculos más igualitarios, por ejemplo respecto a la fidelidad. También se afirma que la obediencia estricta a los principios religiosos genera cambios en el consumo del alcohol, lo que se conecta con una reducción de la violencia doméstica⁴⁴. Aunque la idea de cura o liberación está fuertemente conectada al seguimiento de pautas religiosas estrictas, genera también una intensificación de la autonomía del sujeto a través de una mayor reflexividad y cambio sobre sus acciones⁴⁵. Otros abordajes destacan el hecho que las iglesias evangélicas tengan más apertura a la presencia de mujeres, sean como pastoras o como candidatas a cargos electivos para el parlamento⁴⁶. Más allá de los interrogantes que se abren desde una perspectiva de género (respecto a si estas conversiones reforman o reafirman al patriarcado), este tipo de estudios son significativos porque se apartan del paradigma antagónico poniendo en evidencia la complejidad de los entrecruzamientos entre género y religión a la vez que fuerzan al feminismo a revisar sus propias concepciones⁴⁷.

Un fenómeno más claro de sexualización de lo religioso es la presencia de Iglesias que son específicamente creadas para incluir a las personas LGBTQ. Este es el caso de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana (Universal Fellowship of Metropolitan Community Churches), denominación cristiana fundada en 1968 en los Estados Unidos con el propósito de ser una iglesia inclusiva para aquellas personas que por su sexualidad se sentían expulsados de sus denominaciones religiosas de “origen”. En la actualidad cuenta con aproximadamente 300 congregaciones en diversos países⁴⁸ y es la denominación cristiana con el número más alto de perso-

⁴² Ver Couto (2005).

⁴³ Brusco (1995).

⁴⁴ Chesnut (1997).

⁴⁵ Ver, Mariz (1994) y Natividade (2006).

⁴⁶ Machado (2006; 2003).

⁴⁷ Stock y Bridges (2003).

⁴⁸ Entre ellas: USA, Nueva Zelanda, Argentina, Australia, Brasil, Canadá, Dinamarca, Inglaterra, Francia, Alemania,

nas LGBTQ, tanto a nivel de la feligresía como de la jerarquía⁴⁹. El impacto y la originalidad de la propuesta han sido objeto de diversos estudios que analizan las estrategias institucionales y teológicas generadas desde estas iglesias para integrar a lo religioso una mirada desde la diversidad sexual⁵⁰. Los estudios señalan que la pertenencia a estas iglesias inclusivas reduce el grado de conflicto, o disonancia cognitiva, lográndose una integración más armónica entre creencias religiosas e identidad sexual⁵¹.

En segundo lugar, otra arena importante para la sexualización de lo religioso es la de los debates teológicos. Las discursividades teológicas son un campo político desde el cual se interpelan las construcciones únicas y dogmáticas sobre la sexualidad⁵² (entre otras interpelaciones). En particular, las teologías feministas⁵³, gay/lesbiana/queer⁵⁴ han producido reinterpretaciones y/o deconstrucciones de las posturas oficiales abriendo espacios cruciales para la sexualización de lo religioso. Las comunidades religiosas son también comunidades de interpretación⁵⁵ donde discursos y construcciones alternativas puján por legitimarse y donde los debates internos y las conversaciones son también posibles⁵⁶. Así la influencia del feminismo y del movimiento por la diversidad sexual se vuelve, también, discurso teológico que confronta al patriarcado y la heteronormatividad.

A pesar de su estructura fuertemente jerárquica, es posible encontrar dentro del catolicismo, como en otras religiones, importantes aportes teológicos favorables a una construcción plural de la sexualidad⁵⁷. Estas teologías feministas y gay/lesbiana/queer reconocen en la teología de la liberación un importante antecedente que le permite articular la exclusión por género o por sexualidad con la basada en

Nigeria, México, las Filipinas, Puerto Rico, Sudáfrica y Escocia.

⁴⁹ Ver el sitio web de MCC: <<http://www.ufmcc.com>>.

⁵⁰ Entre los autores que han investigado sobre MCC pueden nombrarse: Warner (1995); Enroth (1974); Lukenbill, (1998). En Latinoamérica: Meccia (1998); Natividade (2005).

⁵¹ Rodríguez y Ouellette (2000).

⁵² Mary Hunt propone el concepto de teopolítico (theopolitical) para referir a los discursos religiosos que tienen una praxis concreta para el cambio social.

⁵³ En América Latina existe una importante cantidad de producción al respecto. Como ejemplo puede verse Peñas Defago y Sgró Ruata (en prensa) o los contenidos en la página Web del colectivo Conspirando <<http://www.conspirando.cl/>> o en los diversos números de la Revista Conciencia de Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir.

⁵⁴ Un ejemplo destacado de estos razonamientos teológicos es el de Althaus-Reid (2001) y Musskopf (2005). También ver artículos en Vaggione (comp.) (2008).

⁵⁵ Browning y Schussler Fiorenza (1992).

⁵⁶ Tracy (1981). Un ejemplo de este tipo de comunidades de interpretación es el colectivo Conspirando que publica la *Revista Latinoamericana de Ecofeminismo, Espiritualidad y Teología* en Chile desde principios de los años 90s.

⁵⁷ El análisis de estas teologías exceden el propósito de esta presentación pero pueden citarse como antecedente importante el varias veces reimpresso McNeill (1976). Más actual es la compilación de Grammick y Nugent (1995).

la estructura económica que caracteriza la región⁵⁸. La teología feminista, que tiene una mayor presencia e impacto, rescata la experiencia de opresión de las mujeres⁵⁹ y busca superar los contenidos patriarcales de las principales tradiciones religiosas. Existen diversas etapas en el desarrollo de las teologías feministas en Latinoamérica. En una primera etapa, durante la década del 70, surge la mujer como sujeto oprimido tanto de liberación como de producción teológica; en una segunda etapa, durante los 80s, la mujer se incorpora como sujeto de producción teológica a través de una hermenéutica con perspectiva de género; la tercera etapa que se ubica en los últimos años, implica la reconstrucción teológica a partir de la creación y circulación de nuevos discursos religiosos⁶⁰.

En tercer lugar, un fenómeno significativo cuando se consideran las relaciones entre sexualidad, religión y política es el cambio que se ha producido a nivel de las creencias religiosas. Más allá de lo que sostengan las jerarquías de las distintas religiones, los sistemas de creencias son porosos y permeables a los cambios culturales. Si bien la modernidad no ha implicado un retraimiento de la identificación religiosa, se ha dado un mayor nivel de autonomización y reflexividad en las formas de creer⁶¹. Para algunos lo que se ha producido es un desplazamiento desde lo institucional a lo personal⁶², en el cual lo religioso sigue siendo relevante pero los creyentes lo combinan y negocian de maneras diversas superando la dependencia de las autoridades religiosas. Se quiebra la aceptación pasiva de las doctrinas⁶³, si alguna vez existió, y se produce un mayor nivel de autonomía en la construcción de las identidades religiosas. Las cuestiones relacionadas a la sexualidad suelen ser una arena donde las personas se alejan de las posturas sustentadas por las jerarquías. Existen una serie de estudios que ponen de manifiesto las formas en que los individuos armonizan sus creencias religiosas (incluso aquellas cuyas tradiciones se caracterizan por ser altamente homofóbicas y patriarcales) con una postura favorable a la diversidad sexual y sus derechos⁶⁴.

Latinoamérica no es excepción a esta tendencia y es frecuente encontrar información empírica a través de encuestas poblacionales o etnografías que ponen de manifiesto que hay una distancia marcada entre la pertenencia a una tradición

⁵⁸ Ver, Elina Vuola (1997).

⁵⁹ Se usa el plural debido a que existen diferentes tipos de teologías feministas. Aunque no se menciona expresamente, también se incorpora en la categoría la teología queer y/o de diversidad sexual.

⁶⁰ Tamez (2005).

⁶¹ Petersen y Donnenwerth (1997).

⁶² Ver Yamane (1997).

⁶³ Más que un debilitamiento de la religiosidad lo que se debilitaron para algunos autores son los elementos doctrinales y jerárquicos que componen las principales religiones.

⁶⁴ Existe una vasta bibliografía en los Estados Unidos en este sentido. Para un análisis de estos estudios, ver Vaggione (2005) (2008).

religiosa, sea católica o evangélica, y la adhesión a sus principios dogmáticos⁶⁵. Por ejemplo, la actitud de numerosos católicos/os respecto a anticonceptivos, aborto u homosexualidad, entre otros, difieren de la sostenida por la jerarquía. Frente a una doctrina católica que insiste en conectar la sexualidad con la procreación (dentro del matrimonio), prohibiendo todos los anticonceptivos artificiales, la población, por el contrario, tiende a aceptar de manera abrumadora las prácticas anticonceptivas⁶⁶. Inclusive un alto porcentaje acepta la anticoncepción de emergencia a víctimas de violación y a los que tuvieron sexo sin protección⁶⁷. El tema del aborto ha sido construido por la jerarquía católica en términos absolutos: en ningún caso y bajo ninguna circunstancia se puede justificar, lo que en términos legales significa su criminalización total. Sin embargo, la población católica tiende a diferenciar distintas situaciones, presentando una construcción compleja y plural ya que prácticamente la mitad de los católicos/as considera que el aborto debiera despenalizarse en alguna o varias circunstancias⁶⁸. Junto al aborto, el otro tema que ha recibido el rechazo y obsesión más generalizado de la jerarquía eclesiástica es la homosexualidad; la población católica, en cambio, tiende mayoritariamente a afirmar que los gays y lesbianas tienen el derecho a expresar su orientación sexual en forma abierta⁶⁹. Lo significativo de este fenómeno no es marcar una distancia entre la religión y las prácticas de los creyentes (esta distancia siempre ha existido) sino que los mismos creyentes ofrecen un posicionamiento ideológico donde armonizan la pertenencia a una religión oficialmente restrictiva con una postura emancipatoria de la sexualidad.

⁶⁵ Particularmente los siguientes documentos: *A World View: Catholic Attitudes on Sexual Behavior and Reproductive Health* (Panorama Mundial: Actitudes católicas hacia el comportamiento sexual y la salud reproductiva). Washington, DC. Catholics for a Free Choice, 2004; y *Actitudes de los Católicos sobre Derechos Reproductivos, Iglesia-Estado y Temas Relacionados. Tres Encuestas Nacionales en Bolivia, Colombia y México*. Católicas por el Derecho a Decidir, Diciembre 2003. En Argentina ver Mallimaci, Fortunato; Esquivel, Juan Cruz e Irrazabal, Gabriela (2008) "Primera Encuesta sobre Creencias y Actitudes Religiosas". *Informe de investigación*. Buenos Aires: CEIL-PIETTE CONICET. En Brasil ver, por ejemplo, Machado (1996), Días Duarte (2005).

⁶⁶ Prácticamente la totalidad de los encuestados, personas que se identifican con el catolicismo, señalan que están a favor de su uso y accesibilidad, y alrededor del 80% afirman que los centros de salud y hospitales públicos deberían ofrecerlos. Ver *Actitudes de los Católicos sobre Derechos Reproductivos, Iglesia-Estado y Temas Relacionados* (ob.cit.).

⁶⁷ En casos de violación, más del 80% está a favor de la AE. En caso de sexo sin protección el porcentaje a favor es de 58% en Bolivia, 65% en Colombia, y 77% en México. Ver *Actitudes de los Católicos sobre Derechos Reproductivos, Iglesia-Estado y Temas Relacionados* (ob.cit.).

⁶⁸ En general, la población católica tiende a despenalizar aquellas causas donde la voluntad de la mujer por abortar está más justificada por obedecer a razones duras o externas, tales como embarazos resultados de una violación o embarazos que ponen en riesgo la vida de la madre. También la mitad de la población católica considera que las mujeres que abortan y/o aquellos que las apoyan pueden seguir siendo buenos católicos; un porcentaje aún mayor se manifiesta en contra de que se expulse a una mujer de la Iglesia por haber abortado. Ver *Actitudes de los Católicos sobre Derechos Reproductivos, Iglesia-Estado y Temas Relacionados* (ob.cit.).

⁶⁹ Los derechos de homosexuales y lesbianas a expresar su orientación sexual en forma abierta tienen más apoyo en México 66%, mientras que en Bolivia es el 53% y en Colombia el 60%. *Actitudes de los Católicos sobre Derechos Reproductivos, Iglesia-Estado y Temas Relacionados* (ob.cit.).

Para culminar es importante mencionar que estos cambios en las formas de creer se conectan con otro fenómeno presente: las agrupaciones de creyentes que se movilizan por lograr que sus tradiciones religiosas sean más amplias respecto a la sexualidad y/o por hacer públicas las disidencias existente al interior de las principales religiones. Uno de los roles de la sociedad civil es, precisamente, ser un espacio proclive para la articulación de demandas e identidades excluidas, por ello no es sorprendente que desde allí se articulen identidades religiosas con una postura amplia y diversa sobre la sexualidad. Personas que se sienten marginadas en sus distintas denominaciones han decidido desafiar las construcciones dogmáticas a partir de articularse en ONGs e inscribir públicamente formas alternativas de integrar identidades religiosas con la sexualidad. Judío/as gays, lesbianas evangélicas, católicas a favor de la despenalización del aborto son ejemplos de “identidades imposibles” que trasvasan el umbral de la invisibilidad y se articulan políticamente para influir las distintas instituciones religiosas y sus construcciones sobre la sexualidad. Los 70s en los Estados Unidos son un hito importante en la emergencia de este tipo de organizaciones en búsqueda de cambiar las posiciones doctrinarias de diversas instituciones religiosas⁷⁰.

Un movimiento similar se ha producido, y se sigue produciendo, en diversos países latinoamericanos en los cuales es común encontrar algún grupo de personas con identidad religiosa que se organizan para constuir, canalizar, y presionar por un sistema de creencias más inclusivo a nivel de la sexualidad. De este modo, no es extraño encontrar ONGs que buscan integrar los sistemas de creencias con una postura favorable para las mujeres y para las personas LGBTQ⁷¹. Tal vez la organización que más impacto y análisis ha recibido sea Católicas por el Derecho a Decidir (CDD) que existe un número importante de países de la región⁷². Sus actividades son múltiples y se adaptan a los distintos contextos pero tienen como objetivo común “la búsqueda de la justicia social y el cambio de patrones culturales vigentes”⁷³ tanto al interior de la Iglesia como en las sociedades en general. Más específicamente, CDD se moviliza para lograr la existencia efectiva de los derechos sexuales y reproductivos, siendo la despenalización y legalización del aborto una temática prioritaria. Aunque con menor visibilidad, existen también en algunos países organizaciones LGBTQ que se identifican con distintas tradiciones religiosas

⁷⁰ Minkoff (1995). En la actualidad existen una serie de organizaciones que integran a las principales religiones con una mirada favorable a la diversidad sexual como por ejemplo: Dignidad (católico), Al-Fatiha (Musulmán), Good News (evangélico) o Keshet (judío).

⁷¹ En Argentina, por ejemplo, es posible mencionar: Otras Ovejas; CEGLA (Cristianos Evangélicos Gays y Lesbianas de Argentina); JAG (Judíos Argentinos Gays); y el Centro Cristiano de la Comunidad GLTTB.

⁷² Para un análisis de CDD en Latinoamérica, ver Rosado-Nunes y Jurkewicz (2002); Vaggione (2007).

⁷³ Carta de Principios de la Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir en <www.catolicasporelderechoadecidir.org>.

para visibilizar la compatibilidad entre los sistemas de creencias y la diversidad sexual y para movilizarse contra la heteronormatividad tanto de la jerarquía religiosa como de la sociedad en general⁷⁴.

La bibliografía sobre el tema, mayoritariamente de los Estados Unidos, ha considerado estas manifestaciones de distintas maneras. Para algunos, son espacios públicos importantes para lograr cambios al interior de las diversas tradiciones religiosas a partir de inscribir una postura contra-dogmática⁷⁵. Estas organizaciones representan nuevas formas de protesta social de sectores feministas y por la diversidad sexual que se organizan para cambiar instituciones tradicionales como la Iglesia católica⁷⁶. También constituyen “espacios sociales de libertad” para que ciertos grupos marginalizados por su sexualidad puedan organizarse para demandar reconocimiento e igualdad⁷⁷. Estas ONGs también han sido consideradas como inscribiendo públicamente identificaciones religiosas excluidas que incrementan el nivel de pluralismo del campo religioso. En general, estas organizaciones pueden pensarse como espacios públicos subalternos⁷⁸ para negociar identidades en conflicto así como espacio político para la articulación de estrategias favorables al cambio social. Las mismas quiebran la pretendida homogeneidad de algunas instituciones religiosas evidenciando el pluralismo que caracteriza las posturas religiosas hacia la sexualidad.

PARTE II

1. Introducción

Discutir la sexualidad sus políticas y regulaciones implica, inevitablemente, discutir lo religioso en las sociedades contemporáneas. Si en algún momento fue posible considerar que la sexualidad se independizaba de lo religioso, tanto en las biografías como en las políticas públicas, esta posibilidad parece ser cada vez menos alcanzable. Las religiones, como emociones, como discursos, como elites de poder, permean al mundo contemporáneo y son un componente inevitable de los sistemas políticos. Es, precisamente, la sexualidad una dimensión de lo social donde la permeabilidad de lo religioso alcanza uno de sus puntos más complejos borrando fronteras que la modernidad inscribió, desafiando políticas y análisis que basados en el secularismo reducen la complejidad de lo religioso.

⁷⁴ Ver Vaggione (2008).

⁷⁵ Ver Dillon (1999).

⁷⁶ Katzenstein (1998).

⁷⁷ Ver, Greeley (1997); Wood y Bloch (1995); Warner (2002).

⁷⁸ El concepto es “subaltern counter public” propuesto por Fraser (1990).

Esta segunda parte del trabajo tiene como objetivo plantear la necesidad de complejizar los entrecruzamientos entre religión, sexualidad y política a través de considerar dos cuestiones centrales. En primer lugar, se analizan los cambios y mutaciones del activismo religioso conservador en la región. El ingreso de la sexualidad a las agendas públicas ha generado un cambio en el contexto que permite identificar nuevas relaciones entre sexualidad, religión y política. Las reacciones de los sectores religiosos conservadores ante el ‘avance’ del feminismo y del movimiento por la diversidad sexual generan formas de politización de lo religioso que escapan a los análisis tradicionales. El artículo presenta los conceptos de *politización reactiva* y *secularismo estratégico* para iluminar formas del activismo religioso conservador que no sólo trascienden la dicotomía religioso/secular sino que también maximizan los canales abiertos por la democracia para obstaculizar los DDSSRR⁷⁹.

En segundo lugar, el trabajo plantea algunos interrogantes normativos sobre los entrecruzamientos entre religión, sexualidad y política en Latinoamérica. Como se afirmó, considerar estos entrecruzamientos implica revisar los basamentos normativos desde los que se piensa lo religioso como fenómeno contemporáneo. Sin negar que las intervenciones de la Iglesia Católica pueden limitar la laicidad y debilitar la democracia, es también necesario considerar el vínculo entre sexualidad, religión y política más allá de las construcciones propuestas desde el secularismo y/o el laicismo. Así como las políticas emancipatorias de la sexualidad redefinieron las concepciones de lo político (en particular criticando las fronteras entre lo privado y lo público), algo similar sucede con las políticas de lo religioso. Si la modernidad construyó lo religioso como el afuera de la política, trazando fronteras rígidas y estables, las formas contemporáneas de las religiones obligan a repensar (incluso a diluir) estas fronteras. La última parte del trabajo presenta algunos desafíos y posibilidades, que se abren para las políticas emancipatorias de la sexualidad cuando se suspende al secularismo que, como ideología de la modernidad, reduce el espacio legítimo para las políticas de lo religioso.

Si la primera parte de este trabajo pretendió sistematizar las principales investigaciones y abordajes en la región sobre los vínculos entre sexualidad, religión y política, en esta segunda parte se pone el acento sobre aquello que está desplazado en las agendas académicas. Reflexionar críticamente sobre las construcciones de lo político abre a la posibilidad de marcos analíticos y normativos que sitúan la interrelación entre lo religioso y la sexualidad en un plano diferente. Deconstruir, desplazar, o al menos suspender al secularismo o la laicidad para, de este modo, inscribir una mirada crítica permite reflexionar sobre las zonas marginadas o distorsionadas por estas formas de construir lo político.

⁷⁹ Estos conceptos ya fueron propuestos en otra serie de artículos del autor. Ver, por ejemplo, Vaggione (2005).

2. Las políticas de lo religioso: más allá de la hegemonía

Un cambio regional importante de la relación entre sexualidad, religión y política en Latinoamérica ha sido el resquebrajamiento del poder hegemónico de la Iglesia Católica sobre las regulaciones de lo sexual⁸⁰. La jerarquía católica y los sectores a ella conectados van dejando de ser los dadores exclusivos de la moralidad y la legalidad sobre la sexualidad y un creciente pluralismo, tanto a nivel de las prácticas como de las significaciones y construcciones culturales es parte de la situación en la mayoría de los países de la región. Debates públicos, reformas legales, sentencias judiciales han ido desarmando el andamiaje que, por largo tiempo, sostuvieron la jerarquía católica y la elite política reduciendo la legitimidad de la sexualidad a los contenidos de la doctrina católica. No es intención de este trabajo entrar en el análisis histórico del rol del catolicismo sobre la sexualidad en la región, sino simplemente el proponer la existencia de un contexto diferente que ha generado un cambio en las políticas de lo religioso hacia la sexualidad. Es a partir del resquebrajamiento de la hegemonía de la Iglesia católica que nuevas estrategias y mutaciones del activismo religioso se han hecho presente en distintos países latinoamericanos.

El poder hegemónico de la Iglesia católica sobre la sexualidad se sostuvo por una combinación de factores⁸¹. Entre ellos es posible destacar el monopolio que la misma sostuvo por siglos sobre los campos religiosos y moral. El pluralismo religioso no como dato fáctico sino como dimensión simbólica de peso es una realidad reciente en Latinoamérica. Por siglos, la Iglesia católica saturaba el campo de lo religioso y el catolicismo tenía el status (sólo excepcionalmente discutido) de religión oficial en la mayoría de los países. En este contexto de monopolio, la construcción del pecado como forma de delimitar el orden sexual quedaba en manos exclusivas de la Iglesia católica ya que la circulación de discursos religiosos alternativos era prácticamente inexistente y/o quedaban limitados a comunidades minoritarias con poco impacto público⁸². Pero este monopolio también se presenta(ba) a nivel de las construcciones morales sobre la sexualidad. Lo religioso y lo moral eran construidos de manera prácticamente indistinguible en la postura de la Iglesia católica la que, de este modo, se presentaba no sólo como dadora exclusiva de principios

⁸⁰ Referir al ejercicio del poder de la Iglesia como hegemónico o posthegemónico tiene una finalidad analítica y no pretende captar el desarrollo histórico de la Iglesia Católica en Latinoamérica (tema complejo que excede las posibilidades de este paper). Sirven como categoría heurística para plantear la flexibilidad de la Iglesia Católica a contextos diferentes. Aunque en un numero importantes de países puede pensarse que se ha dado un paso, un quiebre de un contexto hegemónico a uno posthegemónico en el cual los DDSSRR son parte de las agendas públicas, incluso parte de las reformas legales, a pesar del intento de la Iglesia Católica para evitarlo, en otros países (particularmente Centroamérica) un proceso opuesto se ha producido.

⁸¹ Que exceden este trabajo.

⁸² A pesar de la existencia de otras religiones, las mismas existían en condiciones de fuerte supeditación a la Iglesia católica.

religiosos para una comunidad particular (la católica) sino también de principios morales para la sociedad en su conjunto (moralidad pública). Así, combinando el monopolio religioso y moral, la Iglesia católica construía y sostenía la sexualidad reproductiva dentro del matrimonio religioso como la única forma moral de sexualidad. Por supuesto que esta construcción convivía con una amplia gama de conductas y comportamientos diferentes a nivel privado que eran tolerados dentro de los límites de lo privado, sin amenazar al orden simbólico defendido por la Iglesia.

Pero la hegemonía de la Iglesia católica sobre la sexualidad no puede entenderse sin referir al rol de los Estados en la región. La interacción o fusión en cuestiones de moral sexual entre Estado e Iglesia es el conector necesario para que la doctrina católica se inscriba desde la legitimidad que otorga el derecho. El solapamiento entre religión y moral, por un lado, y la confesionalidad de los Estados algunas veces formalmente receptada en instrumentos legales y otras resultado de las prácticas políticas), sirvieron como maquinaria ideológica por medio de la cual la legislación sobre la sexualidad se reducía a la recepción y defensa de la doctrina católica. Un orden tutelar caracteriza(ba) a los países de la región por el cual los políticos preferían no contradecir a la Iglesia católica en cuestiones de sexualidad y educación obteniendo de este modo, el respaldo de la jerarquía eclesial que era (y sigue siendo) un factor para la gobernabilidad⁸³. Como parte de este orden, los individuos se construyen como incapaces para regular su sexualidad y es, entonces, la Iglesia católica la que los representa o los tutela mientras que el Estado otorga la legalidad institucional.

El control hegemónico de la Iglesia católica no sólo se daba sobre las legislaciones y políticas públicas sobre la familia sino también, implicaba el poder de sentar los límites sobre la agenda pública evitando la discusión sobre el estatus quo. La familia católica, la familia natural y la familia nacional eran presentadas como construcciones solapadas que obturaban el debate sobre formas alternativas de regular la sexualidad. Aquellos que se oponían a la doctrina católica eran contruidos como el afuera no sólo de la familia sino también de la nación. Así, cuando las demandas del feminismo y del movimiento por la diversidad sexual comienzan a adquirir visibilidad en los países de la región, las mismas fueron construidas como foráneas, como respondiendo a realidades extranjerizantes que buscaban erosionar los principios nacionales. Religión, moralidad y legalidad quedaban reducidas a la postura oficial de la jerarquía católica. Por supuesto, que las prácticas sexuales, anticonceptivas y abortivas eran extendidas, pero las mismas se resguardaban en el secreto y la clandestinidad. El espacio entre los principios doctrinales del catolicismo y las prácticas concretas de los ciudadanos, espacio que siempre existió, era invisibilizado y despolitizado.

⁸³ Ver el concepto de orden tutelar propuesto por Guillermo Nugent (2004).

Es posible afirmar, con riesgo a cierto reduccionismo, que la región latinoamericana está atravesando un momento diferente respecto a las políticas de la sexualidad, momento en el cual el ingreso de la sexualidad a las agendas públicas y a los debates legislativos permite pensar en una fractura del poder hegemónico de la Iglesia católica que se manifiesta en una serie de cambios en la regulación legal de la sexualidad. Desde las hendiduras de esta hegemonía fracturada se ha ido ampliando, con distintos niveles de vigencia, el vademécum de los derechos sexuales y reproductivos. Violencia de género, educación sexual, despenalización del aborto, reconocimiento de efectos jurídicos a las parejas del mismo sexo son, entre otros, manifestaciones del debilitamiento del poder hegemónico de la Iglesia para delimitar las políticas sobre la sexualidad. Entre los factores que permitieron el resquebrajamiento del poder hegemónico sobre la sexualidad es crucial considerar al feminismo y al movimiento por la diversidad sexual. Estos movimientos ofrecen marcos interpretativos que permiten desmontar el solapamiento de lo religioso, lo moral y lo jurídico que, por décadas, sirvió como aparato ideológico para el sostenimiento de una postura única y dogmática sobre la sexualidad y cuestionaron esta construcción hegemónica a través de politizar lo privado y disputar, material y simbólicamente, a la jerarquía de la Iglesia Católica.

Sin embargo, el resquebrajamiento del poder hegemónico de la Iglesia católica no implica que la misma haya dejado de ser influyente sobre las políticas de la sexualidad. Al contrario, una vez que la jerarquía de la Iglesia católica pierde el poder de control de la agenda sobre la sexualidad (o dicho de otra forma, una vez que la sexualidad se politiza desde el feminismo y el movimiento por la diversidad sexual) se produce una mutación en las formas y estrategias del activismo religioso ‘conservador’ cuyo análisis constituye el principal objetivo de esta sección. Lejos de replegarse frente al ingreso de la sexualidad a las agendas públicas y los debates legales, el activismo religioso conservador ha reforzado su presencia, instaurando nuevas estrategias para recuperar (o en algunos casos no perder) el control sobre la legalidad y legitimidad de la sexualidad.

Una serie de ejemplos apuntan en esta dirección. Frente al ingreso del aborto en los debates públicos, el activismo religioso politizó la anticoncepción de emergencia como abortiva en diversos países de la región. Así, en vez de responder a la demanda de legalización del aborto, construye como abortiva la anticoncepción, logrando desplazar, o postergar, el eje inscripto desde el feminismo. Frente a la sanción de algunos derechos sexuales y reproductivos (acceso a la anticoncepción, ligaduras tubarias o protocolos de abortos no punibles), el activismo religioso instaló la objeción de conciencia como estrategia para vaciar de eficacia a estos derechos. Pero también existen ejemplos de retrocesos a nivel de los marcos legales vigentes, sea por ejemplo, a nivel nacional (como ha sucedido en diversos países de Centroamérica) o al interior de los países (el caso de México que logró legalizar el aborto en el

Distrito Federal, lo que generó la reacción de regulaciones más conservadoras sobre el inicio de la vida en otros 16 Estados).

Esto son sólo ejemplos de la complejidad que adquirió la política de lo religioso en la región ya que una vez que se interrumpe la hegemonía de la jerarquía Católica para controlar la sexualidad se evidencia la existencia de otras estrategias desde el activismo religioso conservador. El concepto de *politización reactiva* de lo religioso se presenta a continuación como instrumental conceptual para entender, al menos en parte, las políticas de lo religioso contrarias a los derechos sexuales y reproductivos en Latinoamérica.

3. Politización reactiva de lo religioso

Si bien el control de la sexualidad ha sido una dimensión central para las principales religiones, una vez que la hegemonía se resquebraja el activismo religioso conservador se presenta de maneras mucho más complejas y novedosas que requieren de marcos analíticos y normativos, así como de estrategias políticas superadoras. La politización reactiva de las religiones frente al avance del feminismo y del movimiento por la diversidad sexual es un fenómeno que se da en diversas tradiciones religiosas. Al disputar la sexualidad estos movimientos disputan, también, un eje central del poder de las religiones. La sexualidad no es sólo una arena más donde la secularización puede seguir su marcha (como lo fueron la ciencia o la economía, por ejemplo) sino que es una arena crucial para el control social. Sin abandonar la pretensión de controlar la sexualidad, el activismo religioso muta y se adapta a un contexto distinto e inscribe actores y discursos alternativos en oposición a los DDSSRR.

El concepto de politización reactiva se propone para captar dos dimensiones importantes del activismo religioso conservador. Por un lado, el hecho de ser una reacción al avance del feminismo y del movimiento por la diversidad sexual. El accionar de los sectores religiosos conservadores tiene, en gran medida, a estos movimientos y sus demandas como los principales opositores y este antagonismo implica, como se analiza luego, ciertas consecuencias miméticas. El feminismo y el movimiento por la diversidad sexual inauguraron, por reacción, una nueva época para las políticas de lo religioso. Por otro lado, el activismo religioso no es pura reactividad e intensificación de posturas ortodoxas sino que también inauguran (o rescatan) estrategias políticas diferentes en su resistencia a los DDSSRR. El concepto no pretende argumentar que todas las intervenciones del activismo religioso son democráticas (de hecho, los ejemplos contrarios sobran en la región), pero sí que es necesario entender que el accionar político de las religiones necesita ser comprendido como parte de los sistemas democráticos. Reducir todas las políticas de lo religioso opuestas a los DDSSRR a un problema de fundamentalismo o falta

de laicidad es reducir la complejidad que las políticas de la sexualidad tienen en las sociedades contemporáneas.

Bajo el término de politización reactiva interesa referir a distintos tipos de cambios o mutaciones necesarios para comprender analíticamente y normativamente al activismo religioso contrario a los derechos sexuales y reproductivos. En primer lugar, un doble cambio a nivel de los actores. Por un lado, la jerarquía católica instaaura un tipo de política bifronte ya que mientras conserva los privilegios que tiene como institución religiosa reclama su derecho (legítimo) a ser parte de la sociedad civil y como tal, intervenir en discusiones públicas y legales. Así, la Iglesia católica refuerza una política dual en la que confluye el ser una institución religiosa con alta legitimidad en la región junto a su rol como actor político que reclama su derecho a ser parte de los distintos debates públicos. Por otro lado, el fenómeno de ONGización de lo religioso que inscribe, en la arena pública, actores que han instaurado “nuevas” estrategias para impedir y/o revertir los DDSSRR. La sociedad civil, arena democrática por autonomía, se ha convertido en el ‘refugio’ privilegiado del activismo religioso contrario a los DDSSRR. Es cada vez más frecuente en los países latinoamericanos la existencia de grupos autodenominados pro-vida o profamilia que, con distintos vínculos con la jerarquía religiosa, se movilizan en defensa de una concepción restringida de familia y de sexualidad.

En segundo lugar, el activismo religioso también ha llevado adelante una mutación a nivel de las discursividades utilizadas en antagonismo con el feminismo y el movimiento por la diversidad sexual. El concepto de *secularismo estratégico* se propone para explicitar el desplazamiento en las principales argumentaciones utilizadas por el activismo religioso para oponerse a los DDSSRR. Si bien el uso de justificaciones ‘seculares’ no es novedoso para la Iglesia católica, las mismas han devenido el eje central de las participaciones públicas del activismo religioso conservador. Discursos científicos, legales o bioéticos tienen un papel privilegiado en las políticas de la sexualidad lo que implica un desplazamiento, aunque sea puramente estratégico, hacia justificaciones seculares. La defensa de las posturas religiosas tradicionales se realiza, cada vez más, sin referencia a lo sagrado, a Dios o a la doctrina oficial. Se intensifican, en cambio, argumentos que más allá de su calidad son exclusivamente seculares.

El comprender estas mutaciones y cambios del activismo religioso es importante no sólo a nivel analítico sino, como se retoma en la última sección de este trabajo, también a nivel normativo. El activismo religioso desplaza la dicotomía religioso/secular e inscribe actores y discursos dentro de los espacios que habilitan los sistemas democráticos. A nivel normativo, estas mutaciones requieren de un replanteo de los marcos tradicionales desde los que se da sentido a la relación entre religión y político. Es necesario suspender algunos de los supuestos del secularismo

y del laicismo que invisibilizan tanto el accionar de los sectores religiosos como las estrategias para confrontarlos. Las formas en que se construyen las políticas de lo religioso, el espacio que se les da como parte legítima del juego democrático, condiciona tanto los análisis como las estrategias privilegiadas para profundizar los DDSSRR en la región.

3.a. La Iglesia Católica: entre la política y la religión

Aunque la Iglesia oficial no flexibilizó su postura respecto a la sexualidad, incluso sucedió el proceso opuesto, sí ha modernizado los canales utilizados para lograr que la doctrina continúe teniendo un papel central en las regulaciones culturales y legales sobre la sexualidad. Se ha adaptado a los sistemas democráticos y se moviliza como un actor político que, inscribiéndose como parte de la sociedad civil, presiona a los poderes del Estado en defensa de su doctrina⁸⁴. Sin dejar de ser una institución religiosa, la Iglesia apela a su derecho a convertirse en un actor político. Este dualismo constituye uno de los desafíos principales, no sólo a nivel analítico sino también a nivel de estrategias políticas ya que es preciso entender y confrontar el accionar de la Iglesia Católica sin reducir la complejidad de su actuación.

Tradicionalmente, la Iglesia ha sido y continúa siendo una institución religiosa que en el caso de Latinoamérica tiene una fuerte presencia histórica y cultural lo cual le ha generado un estatus privilegiado frente a otras instituciones religiosas⁸⁵. Estos privilegios pueden estar formalizados como es el caso de aquellos países donde la Iglesia Católica recibe un tratamiento legal exclusivo (en el sostenimiento económico o en su participación en las estructuras del estado) o ser más informales y descansan sobre la delegación que el Estado hace en la jerarquía eclesial en algunas temáticas de gobierno (educación y familia preferentemente). Ambos privilegios evidencian que la separación entre la Iglesia y el Estado es aún un proceso inconcluso en América Latina. La capacidad de autonomía del Estado frente a la Iglesia es una dimensión importante de las democracias liberales, que en el caso de América Latina ha tenido una larga y complicada historia pasando por diversas etapas⁸⁶. Aunque, por un lado, es posible observar, al menos a nivel formal, una creciente separación entre Iglesia y Estado, por otro lado, no ha sido excepcional en la región que en las prácticas políticas concretas la Iglesia siga sentando los contenidos de las legislaciones y políticas públicas. Son, precisamente, los temas conectados a la sexualidad los más proclives a ser decididos por la jerarquía eclesial. Sigue siendo el tipo de relación existente entre el Estado y la Iglesia (de alianza o de conflictividad) una

⁸⁴ Ver Casanova (1994).

⁸⁵ Tanto a nivel de reconocimiento jurídico como de sostenimiento económico.

⁸⁶ Gill (1998).

dimensión fundamental para la sanción y efectiva vigencia de los derechos sexuales y reproductivos⁸⁷.

Sin embargo, el accionar de la Iglesia no puede reducirse solamente a un problema de falta de separación entre Iglesia/Estado, de insuficiente laicidad, o incompleta secularización. Aun si esta separación fuera perfecta, esto no significaría que la Iglesia renuncie a ser un actor público influyente. Al contrario, a la vez que la Iglesia acepta la laicidad como regla del juego democrático se reinscribe como actor político haciendo un llamamiento al bien común de la sociedad. En este rol, la Iglesia dice no defender una doctrina particular ni a un grupo particular de personas (sus fieles), sino a la moralidad pública de la sociedad civil y apela en esta lucha a la ciudadanía más allá de sus creencias. Como actor político sostiene que frente a temas como el casamiento de personas de un mismo sexo o la despenalización del aborto “la Iglesia tiene la responsabilidad de promover la moralidad pública de toda la sociedad civil sobre la base de los valores morales fundamentales, y no simplemente protegerse a si misma de la aplicación de leyes perjudiciales”⁸⁸.

La Iglesia Católica inició el proceso de inscripción en la sociedad civil y de separación del Estado a partir del Concilio Vaticano II (1962-1965) que implicó una nueva política al aceptar la modernidad y el pluralismo, y reafirmar su rol como actor público. La separación del Estado y la libertad religiosa no significó la privatización de la Iglesia ni de sus fieles⁸⁹. Al contrario, una vez que temas sobre sexualidad entran a la agenda pública —en gran medida impulsados por los movimientos feministas y por la diversidad sexual— la Iglesia Católica escoge participar en los debates para evitar la sanción de derechos sexuales y reproductivos. La Iglesia se constituye en parte interesada y se moviliza políticamente para influenciar a la opinión pública y a los representantes de los poderes del Estado encargados de sancionar dichos derechos. A través de documentos oficiales, cartas a legisladores o el uso de los medios de comunicación masiva, la jerarquía de la Iglesia católica sienta su posición como una manera de influir en las discusiones públicas. Estas influencias se vuelven palpables sobre el ejecutivo y el legislativo al momento de discutir los derechos sexuales y reproductivos. Sirvan como ejemplo, las cartas que los obispos católicos suelen enviar a legisladores en relación a estas temáticas o, inclusive, las instrucciones del Vaticano a los legisladores católicos de cómo deben votar respecto

⁸⁷ Para un análisis comparativo, ver Htun (2003) y Claudia Dides (Comp.) (2004).

⁸⁸ Congregación para la Doctrina de la Fe (1992) “Consideraciones para la respuesta católica a propuestas legislativas de no discriminación a homosexuales”.

⁸⁹ Ver José Casanova (1994) quien propone el concepto de “desprivatización” de las religiones para analizar este fenómeno.

a temas como el aborto o la unión de personas del mismo sexo⁹⁰. La Iglesia instauró una nueva etapa en la que se erige en reservorio moral de la humanidad para combatir al “pluralismo en clave de relativismo moral⁹¹”.

Esta duplicidad de institución religiosa y actor político es constitutiva del activismo de la Iglesia sobre la sexualidad y no debe ser opacada ni reducida a sólo una de sus manifestaciones. Si bien es correcto afirmar que en su nostalgia hegemónica la Iglesia católica puede debilitar la necesaria separación Estado/Iglesia o actuar de manera fundamentalista, también debe considerarse que en su defensa de una moral única, la Iglesia interviene como un actor político legítimo utilizando procedimientos democráticos. Es esta dualidad de la Iglesia como actor religioso y político, que se desdibuja frente a construcciones seculares, la que constituye una dimensión analítica y normativa a rescatar para potenciar la profundización de los derechos sexuales y reproductivos. Si como institución religiosa la jerarquía puede argumentar una postura única a través de la doctrina oficial, cuando se transforma en actor político esta pretensión se rompe y sus argumentos y acciones forman parte de las esferas públicas democráticas y, como tales, sometidos al debate y la crítica. Si como institución religiosa la jerarquía puede decidir a quienes otorga reconocimiento como sujeto religioso (fieles) e inclusive expulsar a alguno de ellos (excomuniación); como actor político está obligada a respetar al otro como sujeto político (ciudadano) con derechos y dignidades. Como actor político la Iglesia se somete a un conjunto de reglas externas y renuncia, voluntariamente o no, al status privilegiado que tiene como institución religiosa.

3.b. La ONGnización del activismo religioso conservador

Otra dimensión importante del activismo religioso conservador es que, junto al rol de la Iglesia, algunos creyentes se han constituido en actores importantes en la defensa de la doctrina católica. No sólo la jerarquía católica se repolitizó en oposición con los movimientos feministas y por la diversidad sexual sino también algunos creyentes han tomado la empresa de defender la doctrina oficial resistiendo los cambios legales implicados. Para estas personas la creciente legitimidad de los derechos sexuales y reproductivos en la región se considera como amenaza a un orden tradicional, a una forma de definir el mundo, que debe ser defendido. Respondiendo al llamado que hacen las jerarquías católicas nacionales y el Vaticano los fieles se organizan para resistir las demandas del feminismo y del movimiento por la diversidad sexual.

⁹⁰ Ver, por ejemplo, el documento “Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales”, publicado por la Congregación para la Doctrina de la Fe durante el año 2003.

⁹¹ Congregación para la Doctrina de la Fe (2003) “Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política”.

Precisamente, un fenómeno que caracteriza las políticas de la sexualidad es la creciente presencia de organizaciones no gubernamentales (ONGs) que, con diversas trayectorias y niveles de institucionalización, han construido un entramado de actores que se oponen a cualquier reforma legal que amplíe o diversifique la sexualidad. No sólo las iglesias y sus representantes defienden políticamente una concepción única de familia, a ellos se agregan ciudadanos que articulan el activismo religioso desde la sociedad civil. Desde los 70s comenzando en los EEUU y luego extendiéndose a todo el continente, un importante número de ONGs han sido generadas a nivel nacional y transnacional para defender doctrinas religiosas⁹². Aunque estas organizaciones se conectan a diferentes tradiciones religiosas su común oposición a los movimientos feministas y por la diversidad sexual les permite un accionar coordinado. El objetivo principal de estas organizaciones es influenciar los poderes del Estado para evitar la sanción o la instrumentación de los derechos sexuales y reproductivos. Para ello se movilizan de diversas maneras: lobby a legisladores, participación en debates públicos, y planificación de congresos regionales e internacionales para coordinar una agenda transnacional⁹³.

En Latinoamérica es cada vez más visible el protagonismo de las ONGs autodenominadas pro vida o pro-familia en defensa de la doctrina religiosa. Estas ONGs son actores centrales en la defensa de una concepción única de sexualidad. El activismo religioso se caracteriza por mixturar líderes religiosos y sociales lo que hace más efectiva y compleja su influencia política: no se está sólo frente a líderes religiosos que buscan perpetuar sus creencias sino también frente a líderes sociales, a ciudadanos, que con distintos niveles de fanatismo defienden su cosmovisión tanto moral como religiosa.

Una de las estrategias principales de estas ONGs es la judicialización. Si las cortes judiciales han sido importantes arenas en el éxito de las demandas feministas⁹⁴, los sectores religiosos conservadores están utilizando estrategias judiciales para defender sus valores tradicionales. En los Estados Unidos, por ejemplo, organizaciones pertenecientes a la Derecha Religiosa han activado el poder judicial durante las últimas décadas⁹⁵ usando, preferentemente, el principio constitucional del derecho a la libre expresión⁹⁶. En Latinoamérica, también es posible observar la judicialización del activismo religioso. Frente a la creciente corriente de opinión

⁹² Ver Cuneo (1995;1997).

⁹³ Ver Vaggione (2005).

⁹⁴ En Estados Unidos, por ejemplo, las cortes fueron centrales en la despenalización del aborto en el caso Roe vs Wade (1973).

⁹⁵ La derecha religiosa en los EEUU es un concepto complejo, aunque la mayoría de las organizaciones que se incluyen bajo ese rótulo se identifican con el Protestantismo Evangélico, las hay también Católicas, Mormonas y Protestantes tradicionales. Para un análisis del activismo de la derecha religiosa en los EEUU ver Brown (2002).

⁹⁶ Ver Brown (2002).

favorable a la despenalización del aborto en la región, organizaciones vinculadas al catolicismo están empleando estrategias judiciales con el objetivo de declarar como abortivas, y por tanto prohibir, la anticoncepción de emergencia y lograr fallos conservadores en relación al inicio de la vida⁹⁷.

Si bien se inscriben en contextos nacionales, las agendas y estrategias de estas ONGs son coordinadas a nivel transnacional. Por un lado, aunque reconocen distintos niveles de contacto con la jerarquía religiosa (algunas lo reconocen abiertamente, otras se presentan como autónomas de la Iglesia católica) responden a las estrategias de la jerarquía católica que llama a los fieles a tomar un rol activo en las políticas nacionales. Combinando la apertura a una nueva forma de inscripción política inaugurada desde el Vaticano II con la obsesión sobre la sexualidad sostenida por Juan Pablo II y Benedicto XVI, desde el Vaticano se insta a los fieles a tomar un rol activo en la defensa de un orden familiar/sexual que construyen como amenazado por los movimientos feministas y de la diversidad sexual. Por otro lado, estas ONGs articulan sus discursos y estrategias a través de encuentros y congresos internacionales que se realizan de forma periódica. Congresos por la vida o por la familia, algunos organizados por la Iglesia católica, se han constituido en espacios públicos donde estas ONGs coordinan su accionar. Para entender el nivel de transnacionalización de estas ONGs sirva como ejemplo el caso de Vida Humana Internacional que fundada en los EEUU cuenta, en la actualidad, con organizaciones afiliadas en prácticamente todos los países de la región.

Estas ONGs evidencian un fenómeno que no recibe, generalmente, atención: la sociedad civil como arena democrática sirve también para la articulación y canalización del activismo religioso. Como se ha señalado en diversas investigaciones, lo religioso es una influencia importante en la activación y movilización ciudadana; sin embargo, esta bibliografía (de por sí escasa) tiende a concentrarse, en la región, sobre las manifestaciones más progresistas⁹⁸. Si los movimientos feministas y por la diversidad sexual encontraron en la sociedad civil una arena fundamental para articular y canalizar sus demandas, los sectores antagonizando con estos movimientos también usan la sociedad civil en la organización de sus políticas de resistencia a los derechos sexuales y reproductivos. Ciudadanos motivados por su identidad religiosa refuerzan su postura en oposición al pluralismo y canalizan sus políticas de influencias hacia el Estado por medio de asociaciones y organizaciones. La conexión de estas ONGs con las instituciones religiosas, con la Iglesia católica en particular, tanto a nivel de agenda como de recursos económicos es diversa, pero muchas de ellas tienen el reconocimiento formal del Estado (personería jurídica) y como tal

⁹⁷ Portal de Belén - Asociación Civil sin Fines de Lucro c/ Ministerio de Salud y Acción Social de la Nación s/ amparo.

⁹⁸ Existen diversos trabajos que rescatan la religión como fuerza progresista a nivel de la sociedad civil. Un ejemplo que compila diversos estudios es Burdick, John y W.E. Hewitt (2000).

están habilitadas para ser parte de debates públicos e iniciar, cuando corresponde, acciones legales. La sociedad civil es también una arena democrática para que aquellos en defensa de la doctrina oficial se agrupen y presionen al Estado en defensa de la familia tradicional, lo que inscribe la política de lo religioso más allá de las miradas del secularismo o del laicismo.

3.c. *Mutaciones a nivel de los discursos: secularismo estratégico*

Otro cambio importante del activismo religioso es la adaptación estratégica de las narrativas y las discursividades articuladas públicamente para defender una concepción tradicional y excluyente de familia⁹⁹. A pesar de que lo religioso ha sido construido desde el secularismo como irracional y resistente a la modernidad, la religión, incluso los sectores más conservadores, se han adaptado estratégicamente en sus intervenciones públicas. En este sentido, el activismo religioso ha aprendido a mixturar argumentaciones y discursos religiosos y seculares obteniendo, así, un mayor nivel de impacto y legitimidad. Sin dudas los valores y razones religiosas son un pilar en la oposición a los derechos sexuales y reproductivos, pero esta oposición se construye también a partir de la articulación de discursos seculares¹⁰⁰. Aunque es común encontrar referencias directas a la Biblia o al magisterio de la Iglesia católica, el activismo religioso se caracteriza por haber devenido estratégicamente secular.

El uso de argumentaciones seculares no es desconocido para la Iglesia católica ya que tiene una larga tradición en este sentido. Baste citar las influencias de Santo Tomás de Aquino o la importancia que ha tenido, y sigue teniendo, para la Iglesia el concepto de derecho natural. A esta tradición del catolicismo debe agregarse el proceso de politización reactiva de la Iglesia católica al confrontar al feminismo y al movimiento por la diversidad sexual. Este antagonismo, en muchos sentidos miméticos, llevó también a que el activismo religioso articulara motivaciones seculares para oponerse a los DDSSRR. Si dichos derechos se justifican en argumentaciones legales o científicas, el activismo religioso también abreva en ellas para justificar su oposición a la sanción y aplicación de los mismos.

Este trabajo se centra, por motivos de espacio, en dos tipos de discursos seculares que son articulados como parte del activismo religioso para influenciar la sanción y aplicación del derecho¹⁰¹. En primer lugar, el activismo religioso tiende, cada vez mas, a justificar su posición utilizando investigaciones y tecnologías científicas

⁹⁹ Para ver un análisis de estas mutaciones, ver Vaggione (2005).

¹⁰⁰ En el catolicismo la articulación de argumentos seculares como parte de la discursividad religiosa tiene una larga historia que excede el propósito de esta presentación.

¹⁰¹ Estoy dejando afuera la importancia que las justificaciones bioéticas han adquirido para el activismo religioso. Tanto la Iglesia como sectores asociados a ella utilizan la bioética para defender una postura de la sexualidad en oposición a los DDSSRR. El Vaticano, los teólogos y las universidades católicas operan como think tanks proponiendo justificaciones bioéticas para criminalizar el aborto o no reconocer derechos a las personas LGBTQ.

en vez de posturas religiosas o morales en su oposición a los derechos sexuales y reproductivos¹⁰². Para oponerse a la despenalización del aborto, por ejemplo, se utilizan investigaciones sobre el inicio de la vida o imágenes tecnológicas que humanizan al feto. Asimismo, los sectores religiosos articulan un arsenal de datos que, más allá de su dudoso origen, pretenden disputar científicamente las consecuencias del aborto ilegal.

El tema de la adopción por parte de las parejas del mismo sexo ha sido otra temática donde la oposición del activismo religioso utiliza argumentaciones científicas. El objetivo general de estas investigaciones es demostrar que los homosexuales, solos o en parejas, no están en condiciones de ser progenitores a través de probar la existencia de daños a los menores. Entre ellas se sostiene que ante la inexistencia de un hombre y una mujer proporcionando los roles adecuados, los menores se desarrollarían con dificultades para desempeñar los roles tradicionales en futuras relaciones. Asimismo, algunos estudios enfatizan la alta inestabilidad y tasas de divorcio en las parejas homosexuales¹⁰³. Otro tipo de argumento utilizado es afirmar que los gays y lesbianas tienen una mayor prevalencia de enfermedades mentales que los heterosexuales, y por ello no debe permitirse la adopción por parte de parejas del mismo sexo¹⁰⁴.

El secularismo estratégico también se manifiesta en el uso de discursividades legales. Además de usar la judicialización como una forma de politización, como ya se mencionó, también el activismo religioso articula razones y justificaciones legales para oponerse a los DDSSRR. Un punto central de los argumentos legales es la apelación al derecho natural como un principio fundante del sistema legal positivo. El actual y renovado interés por la idea de una familia amparada por un derecho natural es un pilar fundamental de los sectores religiosos para confrontar el creciente pluralismo de las sociedades contemporáneas¹⁰⁵. Las características de universalidad e inmutabilidad atribuidas al derecho natural sirven como justificación legal para confrontar cualquier reforma que "desnaturalice" a la familia. En vez de defender la postura a través de textos sagrados o de la doctrina religiosa, el concepto de naturaleza/ naturalización es básico en este desplazamiento estratégico

¹⁰² En los Estados Unidos, el uso de información científica ha caracterizado al movimiento provida desde sus orígenes, ver Cuneo (1995).

¹⁰³ Un estudio frecuentemente citado sostiene que las parejas gays tienen 50% más de posibilidades de divorciarse que las parejas heterosexuales, mientras que las parejas de lesbianas tienen un 167% más de posibilidades (Ver Maggie Gallagher & Joshua K. Baker "Same Sex Unions and Divorce Risk: Data from Sweden" que ver el estudio en el website del *Institute for Marriage and Public Policy* www.imapp.org).

¹⁰⁴ Se cita, habitualmente, un estudio de George A. Rekers que es uno de los fundadores del *Family Research Council* (sus trabajos son, por ejemplo, *Shaping Your Child's Sexual Identity o Growing Up Straight: What Families should Know about Homosexuality*).

¹⁰⁵ Para una crítica sobre la dicotomía natural/antinatural ver Javier Ugarte Pérez (2005).

de lo religioso a lo secular. Los planteos del denominado “nuevo derecho natural” tienen impacto cuando se discuten los derechos sexuales y reproductivos¹⁰⁶. Diversos juristas aportan argumentaciones y razonamientos desde el derecho natural que reducen toda interrupción del embarazo a un crimen.

El Vaticano frente al avance de las demandas de reconocimiento de parejas del mismo sexo ha sancionado diversos documentos que, en defensa de la familia, proponen argumentaciones legales para contrarrestar los principios invocados por desde el movimiento por la diversidad sexual ya que “Toda ley propuesta por los hombres tiene razón de ley en cuanto es conforme con la ley moral natural, reconocida por la recta razón, y respeta los derechos inalienables de cada persona. Las legislaciones favorables a las uniones homosexuales son contrarias a la recta razón porque confieren garantías jurídicas análogas a las de la institución matrimonial a la unión entre personas del mismo sexo”¹⁰⁷. De acuerdo con la Iglesia católica, el matrimonio es protegido por el derecho positivo ya que cumple con el propósito de la procreación que es de interés público, finalidad que no caracteriza a las parejas del mismo sexo. Existen, de acuerdo a la Iglesia, otros principios jurídicos que protegen a los homosexuales como ciudadanos razón por la cual “constituye una grave injusticia sacrificar el bien común y el derecho de la familia con el fin de obtener bienes que pueden y deben ser garantizados por vías que no dañen a la generalidad del cuerpo social”¹⁰⁸. La Iglesia también niega que el principio de no discriminación pueda usarse como motivación para reconocer derechos a las parejas del mismo sexo: “Distinguir entre personas o negarle a alguien un reconocimiento legal o un servicio social es efectivamente inaceptable sólo si se opone a la justicia. No atribuir el estatus social y jurídico de matrimonio a formas de vida que no son ni pueden ser matrimoniales no se opone a la justicia, sino que, por el contrario, es requerido por ésta”¹⁰⁹. No sólo estas parejas no merecen reconocimiento sino que inclusive “hay suficientes razones para afirmar que tales uniones son nocivas para el recto desarrollo de la sociedad humana, sobre todo si aumentase su incidencia efectiva en el tejido social”¹¹⁰.

También las ONGs autodenominadas pro-vida o pro-familia utilizan un arsenal de discursos legales que van desde los derechos humanos, al derecho internacional, o el uso del derecho positivo de los distintos países. La forma en que el

¹⁰⁶ Para un análisis de los principales planteos del nuevo derecho natural y sus críticas desde una mirada feminista puede consultarse Kathleen Roberts Skerrett (2007).

¹⁰⁷ Congregación para la Doctrina de la Fe (1992) “Consideraciones para la respuesta católica a propuestas legislativas de no discriminación a homosexuales”.

¹⁰⁸ Congregación para la Doctrina de la Fe (1992).

¹⁰⁹ Congregación para la Doctrina de la Fe (1992).

¹¹⁰ Congregación para la Doctrina de la Fe (1992).

activismo religioso politizó la anticoncepción de emergencia es un ejemplo donde se ven en funcionamiento varias de las dimensiones previamente mencionadas. Por un lado, la judicialización de la anticoncepción de emergencia por considerarla abortiva ha sido una estrategia en diversos países de la región llevada a cabo por distintas ONGs pro-vida. Estas presentaciones judiciales se acompañan de un arsenal importante de argumentaciones legales que amalgaman tanto el derecho natural, los derechos humanos como la referencia al derecho positivo vigente junto con investigaciones científicas que hacen referencia a los potenciales efectos que son construidos como abortivos. Estas judicializaciones han tenido el efecto general de incluir en el debate del aborto lo que antes estaba afuera (como los anticonceptivos) y, en algunos casos concretos, han logrado sentencias judiciales que fijan el inicio de la vida humana como el momento de la concepción¹¹¹.

Más allá de la supuesta veracidad de las investigaciones científicas¹¹² o de la calidad argumentativa del discurso legal¹¹³, lo destacable es que el activismo religioso inscribe su participación en la política a través de argumentos seculares. Lo que esta en juego no es, entonces, el carácter religioso de las argumentaciones, ya que el activismo religioso conservador ha aprendido a utilizar ‘estrategias seculares’ sin necesariamente secularizarse. En su antagonismo con los movimientos feministas y por la diversidad sexual, este activismo ha desarrollado un secularismo estratégico que no es lo que la secularización se supone tendría que lograr (el debilitamiento de las influencias de lo religioso); tampoco implica, necesariamente, un discurso más abierto a la negociación o al debate sino que conlleva el mismo nivel de dogmatismo que las convicciones religiosas. La cuestión, entonces, no es el carácter religioso o secular del discurso sino la apertura y el pluralismo de las posiciones.

El paulatino avance de los DDSSRR que se está dando en diversos países de la región es indicador de una profundización de los procesos de democratización ya que implica que las concepciones únicas y hegemónicas van dando lugar, aunque sea incipiente, a un pluralismo que busca materializarse en legislaciones y políticas públicas. Pero también este avance genera reacciones desde los sectores religiosos más conservadores que, instaurando nuevas formas de intervención política, continúan siendo un obstáculo importante para la profundización de los derechos sexuales y reproductivos de renovadas maneras. Entender las complejas formas que toma el activismo religioso conservador, evitando explicaciones reduccionistas, es

¹¹¹ Por ejemplo el caso Portal de Belén en la República Argentina.

¹¹² Ver el informe de Fundación Triángulo contra el informe de HazteOir.org que analiza en detalles las inexactitudes contenidas y se incorporan estudios que respaldan la adopción de niños por parte de parejas del mismo sexo (ver *No es Igual “No es Verdad”* en www.fundaciontriangulo.es).

¹¹³ Hay distintos análisis criticando al derecho natural como discurso legal para los sistemas democráticos. Ver, por ejemplo, Bamforth y Richards (2007).

fundamental no sólo para lograr legislaciones más justas sino también para que las mismas sean un instrumento eficaz para el cambio social.

4. Las políticas de la sexualidad más allá del secularismo

A manera de cierre, este artículo plantea algunos de los principales desafíos que las políticas de lo religioso implican para la vigencia de los derechos sexuales y reproductivos en la región. Las construcciones políticas que se hacen desde el feminismo y desde el movimiento por la diversidad sexual responden a un tiempo determinado. Es ese tiempo el que instaura los principales desafíos pero también el que fija las opciones analíticas y normativas vigentes. Si bien estos movimientos corrieron los límites de la política e imaginaron nuevas formas de la justicia y de la democracia, también estuvieron condicionados por la manera dominante de construir el fenómeno religioso, en particular por la vigencia paradigmática de la teoría de la secularización. El tiempo actual imprime, sin embargo, la necesidad de volver a pensar la relación entre religión y política bajo nuevas miradas que reflejen la complejidad de lo religioso en las sociedades contemporáneas.

Dos giros se han dado en las ciencias sociales que inauguran un tiempo diferente y nuevos pliegues en el análisis de las relaciones entre sexualidad, religión y política. Existe un giro analítico que se manifiesta en la importancia creciente que lo religioso tiene en las agendas académicas. Luego de décadas de vigencia paradigmática de la teoría de la secularización¹¹⁴, que asumía el paulatino desvanecimiento de lo religioso, las ciencias sociales repiensen las influencias de las religiones como parte legítimas de las políticas contemporáneas. El concepto de politización reactiva, que fue desarrollado previamente, tiene como objetivo captar las mutaciones del activismo religioso contrario a los derechos sexuales y reproductivos que no sólo se adaptó a los sistemas democráticos sino incluso maximizó los propios canales abiertos por los mismos. Como evidencia el análisis, la teoría de la secularización es un modelo incompleto para comprender las formas que adquieren las políticas de lo religioso en las sociedades contemporáneas. Ni retraimiento, ni privatización, la influencia de los sectores religiosos contrarios a la libertad y diversidad sexual se ha adaptado estratégicamente sobrepasando los marcos teóricos existentes y, en varios sentidos, trasvasando la dicotomía religioso/secular.

En conexión con esto, también se ha producido un **giro normativo** por lo cual la teoría social revisa las concepciones de lo público y de lo político que se construían como un espacio vaciado (o a vaciar) de lo religioso¹¹⁵. Por décadas la influencia del secularismo simplificó las influencias de las religiones en la política

¹¹⁴ Para una reconstrucción de la teoría de la secularización ver Casanova (1994).

¹¹⁵ Ver Connolly (1999) para una crítica de la construcción de lo público como secular.

a través de considerarlas un proceso insuficiente de diferenciación y autonomía (la presencia política de las religiones implicaba una incompleta secularización). La teoría social vuelve sobre las políticas de lo religioso desde una postura crítica al secularismo y son pocos los que sostienen que la esfera pública debe vaciarse de lo religioso o que el único lugar legítimo para las religiones es la esfera privada¹¹⁶. El plexo de alternativas que surgen como parte de este giro normativo es diverso y excede los propósitos de este artículo, sin embargo todas ellas se dirigen a (re) pensar las formas convencionales de construcción de fronteras entre lo religioso y lo político. “Deconstruir al cristianismo¹¹⁷”, realizar una “antropología de lo secular”¹¹⁸ o entender el rol de las “religiones públicas” en la modernidad¹¹⁹ son algunos de los intentos críticos al secularismo como ideología de la modernidad.

Estos giros son especialmente desafiante para las políticas emancipatorias de la sexualidad que, por décadas, encontraron en la teoría de la secularización y en el secularismo una forma de entender el rol de las religiones en los sistemas democráticos, que era funcional para las demandas del feminismo y del movimiento por la diversidad sexual. Las principales religiones se asociaban al sostenimiento del patriarcado y la heteronormatividad como sistemas de poder, por ello una teoría que pregonaba la privatización de lo religioso era sin dudas funcional a la liberación de la sexualidad. La religión estaba fuera de lo político y su lugar era la esfera privada, el campo de las creencias individuales, que nada tenía que ver con legislaciones y políticas públicas. En una región como la latinoamericana, donde la Iglesia católica ha ejercido por siglos un poder hegemónico sobre las construcciones legales de la sexualidad, un programa político basado en la separación entre religión y política, la autonomía del Estado, y la defensa de lo público como exclusivamente secular eran considerados como condiciones para el avance en los derechos sexuales y reproductivos.

Por décadas la teorización y la política de la sexualidad funcionaron sin complejizar demasiado a lo religioso; décadas en las cuales la vigencia de la teoría de la secularización limitando lo religioso a la esfera de lo privado era un camino (normativo y analítico) para confrontar el poder de las instituciones religiosas. El poder de las religiones era una señal de la necesidad de profundizar la secularización, tanto a nivel de la sociedad política como del estado (laicidad). La influencia política de las religiones era decodificada como indicador de un insuficiente proceso de modernización. El secularismo como una forma de construir lo religioso en oposición a

¹¹⁶ Incluso Habermas en sus últimos trabajos incluye a lo religioso como discurso legítimo a nivel de la sociedad civil (aunque insiste en la necesidad de un filtro institucional a nivel de los cuerpos legislativos). Ver Habermas (2006).

¹¹⁷ Jean-Luc Nancy (2006).

¹¹⁸ Talal Asad (2003).

¹¹⁹ Casanova (2000).

lo político o como el afuera que daba sentido y homogeneidad a lo secular, tuvo una vigencia paradigmática en las ciencias sociales. Mirando para atrás no deja de ser llamativo que el feminismo y el movimiento por la diversidad sexual cuyo eje central fue desarmar la dicotomía público/privado reinscribieran acríticamente el closet de lo privado como lugar para lo religioso.

La cuestión religiosa es, ahora, ineludible, pero esta urgencia se da en un tiempo en el cual ni el secularismo, ni la secularización, ni la esperanza de la desaparición de lo religioso sirven de base, racional o irracional, para los análisis y las políticas. Complejizar lo religioso en este tiempo implica, también, considerar críticamente lo secular. No sólo lo religioso ha vuelto como problemática política, sino que su vuelta desplaza a lo secular como terreno delimitado y cierto. La fuerte impronta secularista que por años hegemonizó el pensamiento progresista se ha transformado, de muchas maneras, en una limitante para poder captar a lo religioso y sus implicancias.

El desafío es, entonces, proponer marcos teóricos y estrategias políticas basadas en una comprensión de lo religioso como una parte legítima de lo político. En particular, las políticas emancipatorias de la sexualidad deben superar el secularismo como construcción ideológica para, de este modo, dar espacio a diagnósticos diferentes sobre la relación religión y sexualidad. A continuación se presentan tres áreas específicas en las cuales una comprensión compleja de la relación entre religión y política es necesaria. Areas en las cuales las políticas emancipatorias de la sexualidad deben superar el corset del secularismo para, de este modo, ensayar estrategias alternativas para la profundización de los DDSSRR. En primer lugar, se considera la otrorización como uno de los riesgos centrales de la geopolítica actual, riesgo al que las políticas emancipatorias de la sexualidad no están inmunes. En segundo lugar, considerando las mutaciones del activismo religioso, se reflexiona sobre la necesidad de generar marcos teóricos y estrategias políticas que logren captar la complejidad de lo religioso como parte de las democracias contemporáneas. Finalmente, este artículo culmina con la necesidad de suspender al secularismo para, de este modo, lograr inscribir el pluralismo religioso como una dimensión central de las políticas de la sexualidad. El desafío consiste no en insistir en la privatización de lo religioso, sino en politizar lo religioso como diverso y plural.

4.a. Las políticas emancipatorias de la sexualidad y la otrorización

El secularismo, como construcción ideológica, presupone un nivel de universalidad que en algunas circunstancias ha sido funcional con políticas exclusión y estigmatización del “otro religioso”. Precisamente, uno de los riesgos de las políticas emancipatorias de la sexualidad es convertirse en marcadores de modernización, el ser utilizadas como parte de imaginarios civilizatorios que justifican la necesidad de intervenciones con distintos niveles de violencia. En este sentido, los vínculos

entre sexualidad, religión y política han dado lugar, en la historia reciente, a imponer el proyecto modernista secularizador y occidental como proyecto único y universal al que se contraponen el resto de las culturas. Esta dinámica es particularmente opresora de culturas donde lo religioso juega un papel diferente a la modernidad occidental/cristiana, como es el caso de las sociedades con fuerte influencia del Islam donde las fronteras entre lo religioso y lo secular, si existen, tienen lógicas diferentes.

Algunos estudios han llamado la atención sobre los riesgos de otrorización conectados a las políticas emancipatorias de la sexualidad acrílicas al modelo civilizatorio secular. En Francia, el debate sobre el velo (o mejor dicho sobre el uso de simbologías religiosas en los colegios públicos) estuvo impregnado con discusiones sobre la sexualidad de los sectores islámicos, en el que también participó parte del feminismo, a la que se presentaba como “antinatural y opresiva cuando se la comparaba con la imagen francesa de practicar el sexo¹²⁰”. La sexualidad es también utilizada para marcar las fronteras y reforzar lo que se ha considerado como un homonacionalismo funcional¹²¹ conectado a la maquinaria de guerra montada luego del 11 de septiembre. Así, la sexualidad se usa como marca de diferenciación y como forma de identificación del otro, inscribiendo una islamofobia homonormativa¹²².

Pensar críticamente al secularismo permite entender su genealogía, en particular su raíz cristiana¹²³. La concepción de lo religioso que se inscribe desde el secularismo responde a un proceso histórico específico. La modernidad de los países cristianos podrá medirse en términos de secularización, de diferenciación y autonomía de esferas, de separación de religión y política. Sin embargo, esta lógica de equivalencias entre modernidad y secularismo, que incluso no es totalmente aplicable a los “países occidentales”, menos aún es trasladable a lugares donde la influencia de lo religioso se basa en otras tradiciones, como el caso del Islam. De este modo, las políticas emancipatorias de la sexualidad deben ser conscientes del componente “etnocéntrico” que implica la defensa del secularismo como medida universal de modernidad.

Como se analizó en la primera parte, un concepto que es frecuentemente utilizado en las políticas de la sexualidad es el de fundamentalismo religioso. Si bien este concepto es funcional y capta la dogmatización por la que atraviesan las principales religiones es también un concepto que además de dificultades teóricas (en su definición) tiene complicaciones en su uso político ya que no existen grupos que se auto identifiquen como fundamentalistas sino que es un rótulo que se impone sobre sectores religiosos. En particular, la complicación más común del término

¹²⁰ Scott (2007:11).

¹²¹ Puar (2007).

¹²² Puar, Jasbir (2007).

¹²³ Ver Talal Asad (2003).

radica en la tendencia a asociarlo con los sectores islámicos¹²⁴. Irónicamente dissociado del origen cristiano, el término comenzó a aplicarse al Islam con el significado, entre otros, de ser una religión en oposición a la modernidad. Esta tendencia se intensificó con la geopolítica inaugurada a partir del 11 de septiembre ya que términos como ‘terrorismo’ o ‘fundamentalismo’ son parte de las retóricas de guerra inauguradas que se usan para otorgar al Islam.

Si bien puede argumentarse que en una región como la latinoamericana la otorgación no constituye un riesgo significativo, las políticas emancipatorias de la sexualidad necesitan, también, ser pensadas más allá de los límites regionales. En este sentido, aunque el término resuena diferente en Latinoamérica, es inevitable conectarlo a una retórica internacional, a una geopolítica que atraviesa otras regiones y otros ejes de poder. En un momento donde la política emancipatoria de la sexualidad se inscribe de manera global, los riesgos de otorgación se intensifican. De este modo, retóricas como fundamentalismo religioso requieren de una distancia crítica que permita entender cómo, al menos en ciertos contextos, las mismas pueden ser utilizadas para reforzar estereotipos marginando grupos en situación de desventaja. Aunque parezca paradójico, esta necesidad de una mirada crítica no implica que las campañas y estrategias basadas en denunciar y resistir los fundamentalismos religiosos deban ser abandonadas (después de todo son las principales instrumentos políticos utilizados en defensa de los DDSSRR). Sin embargo, es necesario una utilización crítica y no esencializada de términos como fundamentalismo religioso. Más allá del valor estratégico que tenga el uso del término (tanto para oponerse al activismo religioso conservador así como para lograr agendas comunes al interior del feminismo y movimiento por la diversidad sexual) es imprescindible entender las limitaciones que implican¹²⁵.

4.b. Las políticas conservadoras de lo religioso como parte de la democracia

Los modelos normativos fuertemente influenciados por el secularismo dejan poco o ningún espacio para entender lo religioso como una parte legítima de las políticas de la sexualidad. Lo religioso corresponde a la esfera de lo privado, de lo no político y cualquier actuación en contrario pone en evidencia un insuficiente proceso de secularización (tanto de la política como del estado). El riesgo es, sin embargo, invisibilizar las mutaciones del activismo religioso conservador que, como se afirmó previamente, también utiliza los canales abiertos por la democracia e instaura nuevos pliegues en las políticas de la sexualidad. Por ello, si bien los análisis conectados a la laicidad captan ciertas formas políticas de lo religioso, en particular en Latinoamérica

¹²⁴ Ver publicaciones de AWID sobre fundamentalismos religiosos, en particular “Miradas Compartidas. Los y las activistas por los derechos de las mujeres definen a los fundamentalismos religiosos” en <www.awid.org>.

¹²⁵ En el trabajo de AWID previamente señalado se indican algunas de estas limitaciones y riesgos.

donde la Iglesia Católica tiene una larga historia de privilegios y de debilitar su separación de los estados, es también necesario proponer análisis y estrategias que se basen en las políticas de lo religioso como parte de las democracias. Sin desconocer que la laicidad es aún un proceso incompleto, sin desconocer que aún existen privilegios no democráticos en los sectores religiosos, es importante, sin embargo, considerar el espacio legítimo que tiene lo religioso en las políticas de la sexualidad. Como se afirmó, la Iglesia también reconoce su separación del Estado (aunque no siempre la ejerza) y se inscribe como un actor desde la sociedad civil¹²⁶ al mismo tiempo que nuevos actores y discursividades van ganando presencia en las políticas de la sexualidad. La formación de ONGs para defender la postura de la jerarquía religiosa, la judicialización, la circulación de discursos bioéticos, legales o científicos, son algunas de las estrategias que le dan otra cara al activismo religioso conservador.

Estas formas del activismo religioso conservador ponen en evidencia la necesidad de repensar las relaciones entre religión y política en las democracias contemporáneas. La participación de la Iglesia como actor en los debates públicos, el proceso de ONGización y el secularismo estratégico del activismo religioso muestran conexiones entre la religión y la política que no son cabalmente entendidas por marcos teóricos fuertemente influenciados por el secularismo (tanto en su versión de teoría de la secularización o como secularismo del Estado o laicismo). Aunque el secularismo, con su impronta de privatizar el fenómeno religioso, o al menos despolitizarlo, sigue siendo un componente importante en la manera en que sectores progresistas definen y confrontan las influencias religiosas, el mismo necesita ser críticamente considerado debido a las complejas influencias de lo religioso sobre políticas de sexualidad. Lo religioso ha mutado y se inscribe, políticamente, de maneras que son distorsionadas, sino invisibilizadas, por el secularismo.

Aunque puede insistirse que la centralidad de lo religioso en las políticas de la sexualidad es pura rémora del pasado o resistencia al cambio, cada vez parecen ser más el emergente de un nuevo mundo en construcción. En vez de retirarse, lo religioso sigue siendo un componente político importante y a las formas tradicionales de intervención se le agregan nuevas estrategias y discursividades. En vez de privatizarse o desaparecer, lo religioso ha mutado inscribiendo nuevos pliegues en las políticas de la sexualidad. El desafío no sólo es aceptar estas mutaciones en los marcos analíticos sino también generar debates normativos y estrategias políticas acordes a esta complejidad. Un proyecto que busque entender las relaciones entre sexualidad, religión y política necesita pensar críticamente las formulaciones propuestas desde el secularismo como forma excluyente de comprensión los roles políticos de las religiones. Aunque las campañas a favor de la laicidad son necesarias, no son una estrategia suficiente para captar las políticas de lo religioso opuesta a los DDSSRR.

¹²⁶ Ver Casanova (1994).

El desafío es interrumpir el secularismo para ampliar la comprensión de las religiones como una parte legítima de las políticas contemporáneas. Sin desconocer la existencia de prácticas antidemocráticas por parte de sectores religiosos, no puede reducirse el activismo religioso conservador, incluso si es contrario al pluralismo, al afuera de la democracia. Son necesarios marcos normativos de lo político que amplíen el espacio legítimo de los actores y discursos religiosos. Reforzar el secularismo y reducir las políticas religiosas conservadoras a ser contrarias a la laicidad, puede oscurecer e invisibilizar muchas de las formas en que las religiones influyen las legislaciones y políticas públicas. Estos dispositivos, a la vez heurísticos y normativos, dieron sentido a lo religioso por décadas desde las ciencias sociales aplanando la complejidad de sus roles y auspiciando su retirada de la esfera política.

Es claro que concepciones de democracia liberal o incluso deliberativa no son suficientes para captar la complejidad y diversidad de lo religioso ya que terminan, una antes que la otra, reforzando la frontera entre lo religioso y lo secular, fronteras que son precisamente porosas, móviles o (incluso en algunos contextos) inexistentes. Las concepciones de democracia radical que se distancian del secularismo como forma de definir lo público, ofrecen modelos normativos para las políticas de la sexualidad que no requieren de la privatización de lo religioso¹²⁷ o incluso ni siquiera de la diferenciación entre lo religioso y lo secular¹²⁸. Este tipo de concepciones, que abren el espacio a formas complejas de entender el rol de lo religioso en las sociedades contemporáneas, que supera al secularismo como construcción de lo público, ofrecen para las políticas emancipatorias de la sexualidad no sólo modelos más aptos para receptar los complejos interjuegos entre sexualidad, religión y política, sino también para diseñar estrategias favorables a los DDSSRR que, sin negarlas, vayan más allá de reclamar por la laicidad.

4.c. *Lo religioso como plural y heterogéneo*

Otro riesgo del secularismo es la tendencia a fortalecer la dicotomía religioso/secular y homogenizar la complejidad de lo religioso respecto a la sexualidad. No puede negarse que, al menos en las sociedades occidentales, lo secular – como espacio, como ideología, como proceso histórico – permitió en gran medida romper la hegemonía de las religiones sobre la sexualidad abriendo, de este modo, a posturas plurales. Sin embargo, la religión es compleja y heterogénea respecto a la sexualidad. Si bien ciertos sectores religiosos constituyen el principal obstáculo para los derechos sexuales y reproductivos, también debe reconocerse que existen otros sectores religiosos que presentan una postura plural y diversa frente a la sexualidad, como se indicó en la primera parte de este trabajo. Las políticas emancipatorias de la sexuali-

¹²⁷ Mouffe (1992).

¹²⁸ Connolly (1999).

dad deben evitar la dicotomización religioso/secular respecto a la sexualidad en un contexto en el cual es necesario precisamente desarmarla. Si, por un lado, el activismo religioso conservador trascendió la dicotomía religioso/secular, lo religioso incluye también manifestaciones favorables a la libertad y diversidad sexual.

El desafío normativo para el feminismo y el movimiento por la diversidad sexual es incorporar una concepción de lo religioso que permita politizar el pluralismo que existe tanto entre tradiciones religiosas como al interior de las mismas. Reducir lo religioso a lo privado es también enclosetar uno de los cambios sociales y culturales más importantes: las formas en que las religiones se van (re)construyendo desde sus fieles de maneras creativas y liberadoras. Si bien las jerarquías pueden insistir en posturas rígidas y dogmáticas, los fieles van moldeando nuevas y complejas formas de ser religioso, muchas de las cuales son compatibles con, o incluso generadas por, el feminismo y diversidad sexual. Este pluralismo religioso tiene la potencia de erosionar el poder simbólico de la jerarquía conservadora ya que no sólo deconstruye su discurso sino que también vacía su representatividad. Reconocer esta heterogeneidad no es suficiente, la misma tiene que ser parte constitutiva de las políticas emancipatorias de la sexualidad. Un pluralismo profundo¹²⁹ requiere rescatar esta heterogeneidad del interior de las comunidades religiosas, de los muros de las iglesias, y transformarla en un principio democratizador, particularmente en relación con los derechos sexuales y reproductivos.

Transformar al pluralismo religioso en una dimensión de las políticas emancipatorias de la sexualidad abre a distintas posibilidades. Por un lado, permite inscribir actores y discursividades disidentes (aquellas que en la forma de ONGs, de teologías o de líderes religiosos articulan creencias religiosas con una concepción amplia y diversa sobre lo sexual) en el debate sobre ética sexual. Por motivos comprensibles, el feminismo y el movimiento por la diversidad sexual han concentrado sus esfuerzos en cuestiones de derechos y ciudadanías, marginando la intervención en debates éticos e, indirectamente, fortaleciendo el monopolio de las religiones más tradicionales sobre la moralidad pública. Al margen de cuán posible es una ética laica sobre la sexualidad, las posturas religiosas disidentes ofrecen un arsenal de debates éticos favorables a los derechos de las personas LGBTQ, a la contracepción o a la interrupción del embarazo como opción moral. Además este pluralismo al interior del campo religioso es también relevante para los procesos de empoderamiento de la población que son imprescindibles para la vigencia de los DDSSRR. La vigencia substancial de los derechos es una de las asignaturas pendientes, la otra se conecta con un replanteo cultural que implica, entre otras cuestiones, superar las nociones de culpa y/o pecado respecto a la sexualidad. Así, los debates teológicos y los líderes religiosos disidentes proponen una construcción de la subjetividad, en

¹²⁹ Connolly (2005).

clave religiosa, que deconstruye la naturalización del patriarcado y la heteronormatividad a nivel poblacional.

El desafío es, sin negar la importancia que la secularización o la garantía de Estados laicos pueden tener para una región como la latinoamericana, reforzar que la lucha a favor de los derechos sexuales y reproductivos engloba también actores y discursos religiosos. Si bien, un polo del antagonismo está encabezado por la jerarquía de la Iglesia católica que se fortalece por el poder simbólico de ser una institución religiosa y el manejo de recursos sagrados, esta jerarquía no agota ni lo religioso ni lo católico. El desafío es rescatar el pluralismo que caracteriza al campo de lo religioso. La radicalización del patriarcado es sólo parte de la politización de lo religioso en las sociedades contemporáneas. Junto a ella existen sectores religiosos, teólogos, fieles, jerarquías, que se movilizan a favor de una concepción más amplia de la sexualidad. Estas divergencias y disidencias religiosas son una parte de la política de la sexualidad que permite superar la dicotomía religioso/secular a la vez que ofrece alternativas estratégicas importantes para la profundización de los derechos sexuales y reproductivos¹³⁰.

La politización de la sexualidad lograda por el feminismo y el movimiento por la diversidad sexual implica la reacción y rearticulación de los sectores religiosos conservadores. Latinoamérica está siendo testigo de esta politización reactiva que se despliega de maneras complejas para evitar o revertir la vigencia de los DDSSRR en la región. Este fenómeno, que tiene sus especificidades es, sin embargo, de escala global. La religión nunca se retiró de lo político sino que, al contrario, instrumentó nuevas y estratégicas maneras de acción. El desafío es comprender esta complejidad en la articulación religión y política a la vez que se amplía el espacio para los DDSSRR. La adhesión acrítica al secularismo, que por décadas ofreció un marco normativo seguro, puede implicar la simplificación y distorsión del rol de lo religioso en las políticas de la sexualidad. Es necesario repensar las políticas emancipatorias de la sexualidad más allá del secularismo, no porque el mismo haya dejado de proveer una ideología, una teoría y una serie de estrategias importantes sino porque lo religioso como fenómeno complejo las superó en sus diagnósticos y pronósticos.

Referencias bibliográficas

ALTHAUS-REID, Marcella (2001). *Indecent Theology. Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*. London, Routledge.

ARAUJO, Kathya (2005). "Sobre ruidos y nueces: debates chilenos en torno a la sexualidad" en *IBEROAMERICANA*, Madrid, Vol.5 (18). pp. 109-126.

¹³⁰ Para un análisis más complejo del tema de las disidencias religiosas en Latinoamérica ver Vaggione (2007).

- ASAD, Talal (2003). *Formations of the Secular. Christianity, Islam and Modernity*. California, Stanford University Press.
- BAMFORTH, Nicholas y RICHARDS, David (2007). *Patriarchal Religion, Sexuality and Gender. A critique of new natural law*. Cambridge University Press.
- BARRANCOS, Dora (2006). "Problematic Modernity: Gender, Sexuality, and Reproduction in Twentieth-Century" en *Journal of Women's History*; 18, 2; Platinum Periodicals.
- BAUBEROT, Jean (1994). *The Two Thresholds of Laicization* en Rajeev Bhargava (ed.), *Secularism and its Critics*, Delhi, New York : Oxford University Press.
- BIRMAN, Patricia (1995). Fazer estilo criando gêneros: genero possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro. K Rio de Janeiro, Relume Dumará – EdUerj.
- BLANCARTE, Roberto (2000). "Retos y perspectivas de la laicidad mexicana" en BLANCARTE, Roberto (comp.) *Laicidad y Valores en un Estado Democrático*. México, Colegio de México. pp. 117-139
- BLANCARTE, Roberto (2008). "El porqué de un Estado laico" en BLANCARTE, Roberto, (coord.) *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México, Colegio de México.
- BLANCARTE, Roberto, coord. (2008). *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México, Colegio de México
- BROWN, Steven P. (2002). *Trumping Religion: the New Christian Right, the Free Speech Clause, and the Courts*. Tuscaloosa, University of Alabama Press.
- BROWNING, D. y SCHUSSLER FIORENZA, F. (1992). *Habermas, Modernity and Public Theology*. New York, Crossroads.
- BRUSCO, Elizabeth (1995). "The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia" en BRUSCO, Elizabeth, *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*. Texas, University of Texas.
- BURDICK, John y W. E. HEWITT (eds.) (2000). *The Church at the Grassroots in Latin America: Perspectives on Thirty Years of Activism*. Westport, CT: Praeger Publishers.
- CABAL, Luisa; LEMAITRE, Julieta; ROA, Mónica (eds.) (2001). *Cuerpo y derecho. Legislación y Jurisprudencia en América Latina*. Colombia, Universidad de los Andes.
- CAHILL, Lisa Sowle (1996). *Sex, Gender, and Christian Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press.
- CASANOVA, Jose (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago, The University of Chicago Press.

- CASANOVA, José (2000). *Las religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid, PPC.
- CATHOLICS for a Free Choice (2004). *A world view: Catholic attitudes on sexual behavior and reproductive health*. Washington, D.C.
- CATÓLICAS por el Derecho a Decidir (2003). *Actitudes de los Católicos sobre Derechos Reproductivos, Iglesia-Estado y Temas Relacionados. Tres Encuestas Nacionales en Bolivia, Colombia y México*. Washington, D.C., Belden Russonello & Stewart.
- CHESNUT, Andrew (1997). *Born Again in Brazil: The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press,
- CONGREGACIÓN para la Doctrina de la Fe (1992). “Consideraciones para la respuesta católica a propuestas legislativas de no discriminación a homosexuales”. Vaticano.
- CONGREGACIÓN para la Doctrina de la Fe (2003). “Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política”. Vaticano.
- CONNOLLY, William (2005). *Pluralism, Durham and London*. Duke University Press.
- CONNOLLY, William E. (1999). *Why I am not a secularist*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- COUTO, M. T. (2005). “Gênero e Comportamento Reprodutivo em contexto de Famílias em Pluralismo Religioso”, en HEILBORN, M.L. et al. (2005) *Sexualidade, Família e Ethos Religioso*. Rio de Janeiro, Garamond.
- CUNEO, Michael (1995). “Life Battles: The Rise of Catholic Militancy within the American Pro-Life Movement” en WEAVER, Mary Jo; APPLEBY, R. Scott (eds) (1995) *Being Right: Conservative Catholics in America*. Bloomington, Indiana University Press.
- CUNEO, Michael (1997). *The smoke of Satan: conservative and traditionalist dissent in contemporary American Catholicism*. New York, Oxford University Press.
- DIAS DUARTE, Luiz Fernando (2005). "Ethos privado e justificação religiosa. Negociações da reprodução na sociedade brasileira" en HEILBORN, M. L.; DUARTE L.
- F. D.; LINS DE BARROS, M.; PEIXOTO, C. (eds.). *Sexualidade, família e ethos religioso*. Río de Janeiro, Garamond. pp. 137-176.
- DILLON Michele (1999) *Catholic Identity. Balancing Reason, Faiths and Power*. New York, Cambridge University Press.
- ENROTH, R. (1974). “The Homosexual Church: An Ecclesiastical Extension of a Subculture.” *Social Compass XXI*. pp. 355-360.
- FRASER, Nancy (1990). “Rethinking the public sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy” en *Social Text*, 25/26. pp. 56-80.

- GALLAGHER, Maggie; BAKER, Joshua K. “Same Sex Unions and Divorce Risk: Data from Sweden” en *iMAPP Policy Brief*. [www.imapp.org]
- GALLGHER, Jhon; BULL, Chris (2001). *Perfect Enemies. The Religious Right, the Gay Movement, and the Politics of the 1990s*. Lanham: Madison Books.
- GILL, Anthony (1998). *Rendering unto Caesar: The Catholic Church and the State in Latin America*. Chicago, University of Chicago Press.
- GONZALEZ RUIZ, Edgar (2005). *Cruces y Sombras. Perfiles del conservadurismo en América Latina*. México.
- GRAMMICK, Jeaninne; NUGENT, Robert (1995). *Voices of Hope: A collection of Positive Catholic Writings on Gay and Lesbian Issues*. Mt. Ranier, MD, New Ways Ministry.
- GREELEY, A.M. (1997). “Coleman revisited: religious structures as a source of social capital” en *American Behavioral Scientist*. Vol 40, Num. (5). pp. 587-565
- GUZMAN STEIN, Laura (2001). “The politics of implementing women’s rights in Catholic countries in Latin American” en BAYES, Jane y TOHIDI, Nayereh, *Globalization, gender, and religion: the politics of women's rights in Catholic and Muslim contexts*. New York, Palgrave.
- HABERMAS, Jurgen (2006). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona, Paidós.
- HTUN, Mala (2003). *Sex and the State. Abortion, Divorce and the Family under Latin American Dictatorships and Democracies*. United States, Cambridge University Press.
- HUACO PALOMINO, Marco Antonio (2008). “Relaciones Iglesia-Estado en Perú: entre el estado pluriconfesional y el estado laico” en BLANCARTE, Roberto, *Los Retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México, Colegio de México.
- HURTADO, J.; PEREZ, S.; DIDES, C. (2004). “El Debates sobre los Derechos Sexuales y Reproductivos en Chile: ¿Separación Iglesia-Estado?” en Claudia Dides (comp.) *Diálogos Sur-Sur sobre religión, derechos y salud sexual y reproductiva: los casos de Argentina, Colombia, Chile y Perú*. Santiago de Chile, Universidad Academia de Humanismo Cristiano- Programa de Estudios de Género y Sociedad PROGÉNERO.
- INGLEHART, Ronald; NORRIS, Pippa (2003). *Rising Tide. Gender, equality and cultural change*. New Cork, Cambridge University Press
- KATZENSTEIN Mary Fainsod (1998). *Faithful and Fearless: Moving Feminist Protest Inside the Church and Military*. Princeton University Press.
- LOREA, Roberto Arriada (2008). “Las violaciones de las libertades laicas en el Brasil del siglo XXI” en Roberto Blancarte (Org.). *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México, El Colegio de México,

LISTA, Carlos A. (1994). "Los estilos de razonamiento moral y el debate sobre el aborto" en *Anuario II*. CIJS, Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina

LUKENBILL, W.B. (1998). "Observations on the Corporeal Culture of a Gay and Lesbian Congregation" en *Journal for the Scientific Study of Religion* Vol. 37. Num. (3). pp. 440-452.

MACHADO, Maria das Dores Campos (1996). *Carismáticos e Pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas, Editora Autores Associados & ANPOCs.

MACHADO, Maria das Dores Campos (1998). "Conversão Religiosa e a Opção Pela Heterossexualidade em Tempos de Aids. Notas de uma Pesquisa" en *Cadernos Pagu* (11) pp. 275-301

MACHADO, Maria das Dores Campos (2006). *Política e Religião*. Rio de Janeiro, FGV.

MACHADO, Maria das Dores Campos (2003). "Neopentecostalismo: continuidades e discontinuidades nas representações e relações de poder entre os gêneros" en *Caminhos*. Goiânia, Editora da UCG, pp. 67-81

MACHADO, Maria das Dores Campos (2006). *Política e Religião*. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas.

MAHAFFY, K. (1996). "Cognitive dissonance and its resolution: a study of lesbian Christians" en *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 35, Num. 4. pp. 392-402.

MALLIMACI, Fortunato; ESQUIVEL, Juan Cruz; IRRAZABAL, Gabriela (2008). "Primera Encuesta sobre Creencias y Actitudes Religiosas". *Informe de investigación*. Buenos Aires, CEIL-PIETTE CONICET.

MARIZ, Cecilia (1994). "Libertação e etica. Uma análise do discurso de pentecostais que se recuperam do alcoolismo" en ANTONIAZZI, Alberto (Org). *Nem anjos nem demonios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis, Vozes

MCNEILL John J. (1976). *The Church and the Homosexual*. Boston, Beacon Press.

MECCIA, Ernesto (1998). "Otras demandas de legitimación. Religiosidad y minorías sexuales" en *Revista Sociedad y Religión*. Num. 16/17, Buenos Aires, CINAP.

MINKOFF, D. (1995). *Organizing for equality: the evolution of women's and race/ethnic organizations in America, 1955-1985*. New Brunswick, Rutgers University Press.

MOUFFE, Chantal (1992). *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*. London New York, Verso.

MUJICA, Jaris (2007). *Economía Política del Cuerpo. La reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder*. Lima, Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos.

- MUSSKOPF, Andre. S. (2005). *Talar Rosa - Homossexuais e o ministério na Igreja*. São Leopoldo, Oikos.
- NANCY, Jean-Luc (2006). *La deconstrucción del Cristianismo*. Buenos Aires, Ediciones La Cebra.
- NATIVIDADE Marcelo (2006). “Homossexualidade, Genero e cura em perspectivas pastorais Evangélicas” en *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, junio, año/vol. 21, número 061 pp. 115-132.
- NATIVIDADE, Marcelo (2005). “Homossexualidade masculina e experiência religiosa pentecostal” en HEILBORN, M.L. et al. (org.). *Sexualidade Família e Ethos Religioso*. Rio de Janeiro, Garamond, pp. 247-272.
- NATIVIDADE, Marcelo (2006). “Homossexualidade, gênero e cura em perspectivas pastorais evangélicas” en *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, junio, año/vol. 21, número 061. pp. 115-132
- NATIVIDADE, Marcelo y Leandro de OLIVERIA (2009). “Sexualidades ameaçadoras: religião e homofobia(s) em discursos evangélicos conservadores” en *Sexualidad, Salud y Sociedad, Revista Latinoamericana*, n.2 - 2009 pp.121-161
- NUGENT, Guillermo (2004). “De la sociedad doméstica a la sociedad civil. Una narración de la situación de los derechos sexuales y reproductivos en el Perú”, en DIDES C. (comp.), *Diálogos Sur-Sur sobre Religión, Derechos y Salud Sexual y Reproductiva. Los casos de Argentina, Colombia, Chile y Perú*. Santiagode Chile, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Programa de Estudios de Género y Sociedad. pp. 105-124.
- PEACH, Lucinda (2002). *Legislating morality: pluralism and religious identity in lawmaking*. New York, Oxford University Press.
- PEÑAS DEFAGO, M. Angélica; SGRÓ RUATA, Ma. Candelaria (comps.) (2009). *Género y Religión. Pluralismos y disidencias religiosas*. [En prensa]
- PEREIRA, Irotilde; et al. (2002). *Aborto Legal. Implicacoes Eticas e Religiosas*. São Paulo, CDD.
- PÉREZ, Javier Ugarte (2005). “Contradicciones en el discurso conservador sobre la familia” en *Actas del “I Congreso Estatal sobre Homosexualidades e Identidad de Género*. Adopción homoparental”.
- PETERSEN, L. R.; DONNENWERTH, G. V. (1997). “Secularization and the influence of religion on beliefs about premarital sex” en *Social Forces* 75:1071-88.
- PUAR, Jasbir (2007). *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Duke University Press.
- RICH, Adrienne (1980). “Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence” en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. Vol. 5, no. 4.
- RIESEBRODT, Martin (1993). *Pious Passion: The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran*. Berkeley: University of California Press.

RODRIGUEZ, E.M.; OUELLETTE, S. (2000). "Gay and Lesbian Christians: Homosexual and Religious Identity Integration in the Members and Participants of a Gay-Positive Church" en *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol 39. Num 3. pp. 333-347.

ROSADO, Maria José; JURKEWICZ, Regina Soares (2002). "Aborto: Um Tema em Discussão na Igreja Católica. O Surgimento de 'Católicas pelo Direito de Decidir'", en Pereira, Irotilde (et. al) *Aborto Legal. Implicacoes Eticas e Religiosas*. São Paulo, CDD. p. 17-75.

SCOTT, Joan Wallach (2007). *The politics of Veil*. Princeton University Press.

SEGATO, Rita Laura (1986). "Inventando a Natureza: Familia, Sexo e Género no Xangó do Recife" en *Anuario Antropológico* 85. Río de Janeiro y Brasilia, Tempo Brasileiro y EdUnB.

SHEPARD, Bonnie (2000). "The Double Discourse on Sexual and Reproductive Rights in Latin America: The Chasm between Public Policy and Private Actions" en *Health and human rights* 4(2). pp. 110-43.

SKERRETT, Kathleen Roberts (2007). "Sex, Law, and Other Reasonable Endeavors" en *Differences. A Journal of Feminist Studies*. Vol. 18, N° 3.

STOCK, Taking y BRIDGES, Building (2003). "Feminism, Women's Movements, and Pentecostalism in Latin America". Anne Motley Hallum *Latin American Research Review*, Vol. 38, No. 1. pp. 169-186

TAMEZ, Elsa (2005). "Hermenéutica feminista latinoamericana. Una mirada retrospectiva" en MARCOS, Sylvia (ed.), *Religión y Género*. Editorial Trotta, Madrid.

TRACY, David (1981). *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. York, Crossroad.

TRIANGULO Fundación "No es igual, No es verdad". Informe [en línea] <www.fundacion-triangulo.es>

VAGGIONE, Juan Marco. "The politics of Dissent. The role of Catholics for a Free Choice in Latin America" En Dubel, Ireen y Vintges, Karen (eds.) *Women, Feminism and Fundamentalism*. Amsterdam: Humanistic University Press.

VAGGIONE, Juan Marco (1998). "Some reflections about Argentine Homosexual Community. Civil Society, Public Spheres and Homophobia" (no publicado).

VAGGIONE, Juan Marco (2005). "Reactive Politicization and Religious Dissidence. The Political Mutations of the Religious in Social Theory and Practice" en *Social Theory and Practice*. Tallahassee, Florida State University, Vol. 31 N°. 2. p.233-255.

VAGGIONE, Juan Marco (2006). "Los derechos sexuales y reproductivos y el activismo religioso. Nuevas estrategias para su efectivización en Latinoamérica". Ensayos, Red Alas. [En línea] <<http://www.red-alas.org/articulo%20alas%20ocram.pdf>>.

- VAGGIONE, Juan Marco (2006). “Nuevas formas del activismo religioso. La Iglesia Católica frente al reconocimiento legal de las parejas del mismo sexo” en *Orientaciones*. Revista de Homosexualidades. Madrid, Fundación Triángulo.
- VAGGIONE, Juan Marco (2007). “The Politics of Dissent: the Role of Catholics for a Free Choice in Latin America” en DUBEL, Ireen; VINTGES, Karen (eds.) *Women, Feminism and Fundamentalism*. Amsterdam, Humanistic University Press.
- VAGGIONE, Juan Marco (comp.) (2008). *Diversidad Sexual y Religión*. Argentina, Ferreyra Editor.
- VASSALLO, Marta (comp.) (2005). *En Nombre la Vida*. Argentina, CDD.
- VUOLA, Elina (1997). *Limits of Liberation. Praxis as Method in Latin American Theology and Feminist Theology*. Helsinki, Finnish Academy of Science and Letters.
- WARNER, R. (1995). “The Metropolitan Community Churches and the gay agenda: the power of Pentecostalism and essentialism” en *Religion and the Social Order*. Vol 5. pp. 81-108.
- WARNER, R. (2002). “The Metropolitan Community Churches and the gay agenda: the power of Pentecostalism and essentialism” En *Religion and the Social Order*. Vol 5. pp. 81-108.
- WARNER, R. S. (1995). “The Metropolitan Community Churches and the gay agenda: the power of Pentecostalism and essentialism.” en *Religion and the Social Order* 5. pp. 81-108.
- WILLAIME, Jean-Paul (2008). “The paradoxes of Laïcité in France” en Eileen Barker (editora) *The Centrality of Religion in Social Life*. Essays in Honour of James A. Beckford, Aldershot, Ashgate, 2008.
- WOOD, J. R.; BLOCH, J. P. (1995). “The role of the Church Assemblies in Building a Civil Society: The case of the United Methodist General Conference's debate on Homosexuality.” en *Sociology of Religion* 56(2). pp. 121-136
- WOODRUM E.; DAVISON B. (1992). “Reexamination of Religious influence on abortion attitudes” en *Review of Religious Research* 33(3).
- WYNARCZYK, Hilario (2006). “Partidos políticos evangélicos conservadores bíblicos en la Argentina. Formación y ocaso 1991-2001” en *Civitas*, Porto Alegre, V. 6, N° 2, jul.-dez., pp. 11-41.
- YAMANE, D.(1997). “Secularization on trial: In defense of a neosecularization paradigm”, *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol 36. pp 109-122.

Transformaciones políticas de los grupos conservadores en el Perú¹

Jaris Mujica²

La imagen recurrente de los “conservadores” refiere sujetos que forman comunidades sectarias o grupos herméticos con codificaciones crípticas y rituales secretos. Se suele asociar a los “conservadores” con grupos fundamentalistas o extremistas que están fuera del sistema, que marchan a contracorriente de las formas de la democracia o que pretenden un regreso a las maneras tradicionales de gobierno (divisiones estamentales, gobiernos aristocráticos, formas de racismo, etcétera). Sin embargo, la estructura de los grupos conservadores es más compleja; no se trata simplemente de fundamentalistas que buscan restaurar un “antiguo régimen”, sino de grupos que insertándose estratégicamente en las estructuras de la democracia formal, utilizando sus instrumentos y sus procedimientos, buscan instaurar ideas que reafirman la unión entre Estado e Iglesia, que asumen que la familia monogámica heterosexual con mandato reproductivo es la única posibilidad y que están en contra de los diferentes métodos anticonceptivos, el matrimonio entre personas del mismo sexo y la despenalización del aborto, entre otros temas. Estos movimientos se ha reinventado en los últimos años en América Latina y tienen en el Perú un núcleo importante de acción y coordinación a nivel continental; grupos que reciben apoyo de organizaciones conservadoras internacionales y de diferentes instancias de poder político y económico.

¹ Este texto es el resumen sintético de algunas de las ideas trabajadas en: MUJICA, Jaris. *Economía política del cuerpo. La reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder*. Lima: Promsex. 2007. La versión electrónica puede consultarse en: www.promsex.org/index.php?option=com_content&view=article&id=813:economia-politica-del-cuerpo-la-reestructuracion-de-los-grupos-conservadores-y-el-biopoder&catid=36:publicaciones&Itemid=68

² Jaris Mujica (Lima, 1981). Doctorando en Ciencia Política, Máster en Ciencia Política y Licenciado en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ganador de numerosos premios y becas de investigación: Premio ANR, Premio del Congreso de la República, Premio DAI, Beca del Instituto Francés de Estudios Andinos, Beca Iberoamericana Libertades Laicas del Colegio Mexiquense, Beca DIRSI-IDRC Canadá, entre otros. Autor de *El mercado negro* (2008), *Economía política del cuerpo* (2007) y editor de *Después de Michel Foucault* (2006). Se ha especializado en antropología política, crimen violencia y corrupción. Actualmente es profesor de la Universidad Católica y de la Universidad Cayetano Heredia, Investigador Asociado del Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos-Promsex y miembro de Sur Casa de Estudios del Socialismo.

Conservar la tradición / defender la vida

Durante mucho tiempo los conservadores han tenido el control de las esferas políticas y gubernamentales, así como de las altas esferas económicas en muchos países de América Latina. En el Perú, por ejemplo, el periodo republicano, hasta el tercer cuarto del siglo XX, ha estado dominado por una élite política clasista y por la exclusión sistemática de ciertos grupos (mujeres, indígenas, campesinos, analfabetos, etcétera). En ese sentido, lo que ha operado durante el siglo pasado es una *correlación* entre los grupos aristocráticos oligárquicos conservadores y las estructuras formales de poder político y económico. Sin embargo, en las últimas décadas hubo cambios importantes: el regreso paulatino de la democracia en nuestros países, con sus particularidades y tropiezos, así como los cambios producidos por las reformas económicas (la llegada de la globalización, la irrupción del neoliberalismo económico y del capitalismo tardío) han generado cambios en las estructuras políticas. A pesar de que los gobiernos de los estados latinoamericanos no han logrado aún una democratización del acceso a los servicios y la distribución de la riqueza, es posible notar que el sistema político ya no es un enclave oligárquico tradicional.

Hay una movilización y cierta apertura del poder político en el que han aparecido nuevos actores. En este contexto, donde el discurso de lo “global” y la apertura económica se expanden con cierta rapidez, la sociedad de clases estamentales bajo el dominio de la aristocracia parece ser una figura desfasada. ¿Cómo es que los conservadores reconstruyen sus discursos y sus prácticas en este nuevo contexto? Pues, utilizando las estructuras de la democracia y los instrumentos políticos que esta plantea, con el propósito de conseguir objetivos que en gran medida implican la exclusión de ciertos grupos de la población y que tienden a cerrar y bloquear las libertades individuales y ciertos derechos civiles. Esta es la paradoja del proceso y del panorama actual: los grupos conservadores utilizan los discursos de los “Derechos” y las estructuras formales (instrumentales) de la democracia y la política para introducir posiciones, leyes y normas que excluyen y que en muchas ocasiones marchan en contra de algunos derechos.

En efecto, en este periodo de cambios políticos y económicos los grupos conservadores han tenido que transformarse. Pensar en una sociedad de aristócratas no resulta una idea políticamente correcta. En la sociedad contemporánea, que tiende hacia la democratización y ampliación de la participación ciudadana civil (al menos discursivamente), han surgido nuevas voces que llaman a fijarse en la diversidad (de género, sexual, étnica, cultural, etcétera) e intentan construir políticas de tolerancia y apertura de derechos. Por esta razón los conservadores han tenido que, estratégicamente, reordenar sus discursos.

Si antes lo más importante para aquellos grupos era defender la Tradición, que implica una relación directa entre la figura de la familia clásica (heterosexual,

monogámica y con mandato reproductivo) y la Iglesia (en ciertas alas con tendencias vinculadas a la derecha), hoy esto ha cambiado. Sin embargo, la defensa de lo que los conservadores llaman Tradición no es algo que se haya dejado de lado. Por el contrario, sigue siendo el referente fundamental de sus acciones en la vida cotidiana: en la educación de los niños, en las escuelas, en las universidades, en las iglesias, pero ya no es más el discurso que exponen al público. La Tradición está ahora en el plano de lo cotidiano y lo que los conservadores han construido como discurso público es la idea de la *defensa de la vida*.

Este tema resulta central en las sociedades del mundo contemporáneo, pues la vida humana es considerada el elemento fundamental, “merece respeto” y es el principal valor y principal derecho. Desde este punto de vista la democracia implica el respeto a la vida de las personas, de sus Derechos Humanos y de sus Derechos Civiles, “para poder construir una sociedad más justa”. Sin embargo, la *vida* no es entendida de la misma manera por todos: para algunos, se trata de una vida digna y que debe ser respetada tomando en cuenta la autonomía de cada una de las personas, su derecho a decidir sobre sí mismas y su propio cuerpo; para otros, como para los grupos conservadores, la vida es una categoría diferente, que debe ser protegida incluso sobrepasando los derechos individuales y la autonomía de las personas, dejando de lado, muchas veces, sus propios derechos. En la mirada Tradicional, el concepto de la vida implica la reproducción de la familia monogámica heterosexual y el respeto irrestricto a los mandatos de la Iglesia Católica. Esa vida entonces tiene un sentido particular y por ello es protegida, vigilada y resguardada por los conservadores.

Ahora, el concepto *vida* amplio, complejo y en discusión constante en los últimos años. Desde la mirada de los conservadores éste es reinventado y no se refiere a la vida en términos de la democracia de derechos y a la libertad de acción y decisión del sujeto sobre sí, sino más bien a una vida que es naturalizada por sus discursos y *sacralizada* de un modo tan radical, que la vida misma deja de pertenecerle al sujeto y debe ser regulada por otras instancias. ¿Qué significa esto? La vida que los conservadores dicen defender no le pertenece al sujeto, sino que está puesta en su cuerpo por un designio divino, la vida le pertenece en realidad a Dios o a quienes dicen representarlo en el mundo (la Iglesia tendría la obligación y la potestad de decir qué es lo que pueden o no hacer las personas con sus vidas y con sus cuerpos). Esa vida sacralizada, que no le pertenecería a los individuos, no permitiría en el discurso de los conservadores que cada uno de nosotros decidiera por sí mismo, sino que serían los “verdaderos dueños de la vida” los que deberían hacerlo. La vida es tan sagrada que no nos pertenece, sino solo a la divinidad que estaría “representada por la Iglesia en la tierra”.

Sin embargo, el concepto *vida* es todavía muy abstracto para llegar a acciones claras y prácticas, y por eso la dirección está centralizada en el cuerpo que la encar-

na. La cuestión, así, es que la vida está encarnada en el cuerpo, pero es tan sagrada que no le pertenece al propio individuo y son los conservadores los que decidirán qué es lo que puede o no puede hacer uno con su propio cuerpo. Vida y cuerpo, son dos conceptos anudados en este discurso. Del mismo modo, la vida y la divinidad constituirían un plano indivisible. Dicen los conservadores que esto es natural. Entonces, aquel que no siga las reglas sobre la vida-cuerpo-sagrado, “será un anormal e irá contranatura”. La vida entonces es tan sagrada que, por ejemplo, no se debe utilizar métodos anticonceptivos (porque uno no puede decidir sobre sí). Pero para llegar a estas ideas los conservadores han tenido que atravesar un proceso lento y complejo de cambios discursivos y de estrategias prácticas.

La reinención de los grupos conservadores

Debe quedar claro que los grupos conservadores no son estáticos, sino que han modificado sus discursos y sus estrategias para adaptarse a los nuevos tiempos. Sin embargo, esto no quiere decir que sus objetivos centrales hayan cambiado, antes bien, la idea de construir una sociedad, donde las diferencias sean controladas y eliminadas, donde la Tradición determine las acciones de las personas y la Iglesia sea un organismo que regule sus acciones, sigue siendo un tema presente. Los cambios que estos sujetos han tenido en sus formas se deben fundamentalmente a transformaciones en:

- a) El proceso político: La modificación de las tareas y de las estructuras del Estado ha sido considerable en las dos últimas décadas. En el Perú, el Estado oligárquico dejó de tener la potestad del control de la sociedad y el mercado irrumpió con fuerza y abrió su estructura. En ese sentido, los grupos que tenían el control de la política y de gran parte del conjunto social, se enfrentan a un agrietamiento de su posición de prestigio totalizante y abren paso al mercado como un nuevo agente. Asimismo, la pérdida del monopolio del poder del Estado en términos estructurales, marcha a la par de la pérdida del monopolio del control sobre el Estado. En éste se incluyen paulatinamente nuevos actores políticos que se integran con facilidad a las estructuras y que agrietan el poder de los grupos conservadores y las élites oligárquicas. Ya no es solo que el Estado como sistema perdió el monopolio del control, sino también que los conservadores perdieron el monopolio del control del Estado.
- b) Las estructuras de la economía: La irrupción de la economía neoliberal y la apertura del mercado descentra los capitales. Los antiguos terratenientes, las élites aristocráticas y por consiguiente, los grupos conservadores que en ellas se desplazaban, pierden la centralidad del poder económico y entran a competir con

una gran cantidad de actores nacionales y extranjeros. Esta pérdida relativa del monopolio de la economía obliga a estos sujetos a desplazar su estrategia, pues ya no tienen el dominio de las formas y medios de producción y deben buscar otros mecanismos desde los cuales construir sus estrategias de control.

- c) La expansión territorial de la democracia: Si hasta el tercer cuarto del siglo XX los países latinoamericanos han transitado por diferentes dictaduras, desde los años 1980 y sobre todo en los últimos años hay un común acuerdo (más o menos extendido) en el que la democracia es un objetivo que hay que lograr para mantener una sociedad equilibrada y justa. En ese sentido, la idea del regreso de los gobiernos aristocráticos y oligárquicos parece ser una idea retrógrada. No hay una demanda popular de oligarquía, sino de participación y justicia. En ese terreno, pretender una sociedad “clásica”, un “antiguo régimen”, dominado por las élites sería un discurso contraproducente para los conservadores que intenta acoplarse a los nuevos tiempos.
- d) Los derechos humanos: En el contexto actual los Derechos Humanos han expandido su figura discursiva y se han ubicado en el centro de diferentes discursos políticos e intereses internacionales. La idea de no-discriminación racial, étnica, por condición económica, social o religiosa es parte de un discurso común que se expande con facilidad (aunque la expansión del discurso normativo no significa que haya una expansión de las prácticas de respeto y tolerancia). En este campo, en donde los Derechos Humanos son un punto de partida de las democracias y una demanda de los ciudadanos, construir discursos que tengan como frente la exclusión racial o económica resultan poco eficientes para lograr la atracción del público. Así, los grupos conservadores han cambiado los antiguos discursos de clase sostenidos en la Tradición, por el discurso de la “vida” y su defensa, que calzan (o buscan acomodar) a la idea de la defensa de los Derechos Humanos.

En síntesis, lo que ha ocurrido en este proceso es que el descentramiento del Estado, la irrupción del mercado, la expansión de la democracia y la irrupción del discurso de los Derechos Humanos han producido cambios severos en las estrategias de acción y en las formas del discurso de los conservadores, que ahora se agrupan bajo la autodenominación de “pro-vida”. Aquellos procesos han generado en nuestros países la participación de nuevos actores políticos (mujeres, migrantes, etcétera) han quitado a los grupos de conservadores oligárquicos el control y el monopolio de la política y de la economía. Asimismo, se ha generado cierto interés de los medios de comunicación en el tema de derechos, exclusión, democracia, justicia y que las formas clásicas de exclusión, como el racismo (a pesar de que sean prácticas que no se han eliminado de los imaginarios y de las relaciones sociales) ya no son legitimadas por lo discursos políticos. Finalmente, se produce una grieta en

la correlación entre las élites oligárquicas y el control del gobierno, es decir, entre el control de los grupos conservadores y el Estado. Esto hace que estos sujetos, que habían tenido el control del país durante décadas, se enfrenten a nuevos actores, nuevos procesos y un sistema diferente, ante el cual tienen que diseñar nuevas maneras de penetración y control.

Todo esto ha generado cambios entre los grupos conservadores que han tenido que acomodarse a esta nueva situación y al agrietamiento del monopolio que tenían sobre el Estado y los medios de producción económicos, al menos en el Perú. Asimismo, la idea de la democracia y de los derechos los obliga a transformar sus discursos y estrategias. Y eso es justamente lo que demarca lo nuevo de los grupos conservadores:

- a) La suspensión aparente del uso de la violencia: Ya no hay una persecución directa del *otro*-diferente a través de la violencia explícita e instrumental. Es decir, la figura de las persecuciones no es más parte de la estrategia *formal* de estos sujetos (no se pretende al menos discursivamente asesinar a los “diferentes” o eliminarlos, sino controlarlos o excluirlos a través de las leyes). Aunque esto no niega, el accionar de ciertos grupos o individuos, que ejercen la violencia, resultando en crímenes de odio, situaciones de discriminación y exclusión radical.
- b) Hay una preocupación por las leyes, por modificarlas, estructurarlas y ordenarlas a su favor; pues son las leyes las que supuestamente garantizarían las normas de conducta sociales y la normatividad formal, democrática y legítimamente establecida, y por eso un interés particular en penetrar las organizaciones del Estado. Hay una entrada a lo público de manera explícita.
- c) El discurso que manejan está centrado en la idea de la “defensa de la vida” y se hacen llamar “pro-vida” pues esto permite, bajo la imagen de los Derechos Humanos, penetrar el sistema de discursos y penetrar las leyes, introduciendo “de contrabando” el discurso conservador de exclusión de lo diferente y de lo que llaman “anormal”.

Quiénes son los conservadores “pro-vida”

Los grupos conservadores “pro-vida” en el Perú han tenido un gran desarrollo en los últimos años, pero tienen una data más larga. Muchos de estos grupos se relacionan en poderosas redes en las cuales se comparten los intereses y se utilizan los vínculos comunes. Desde hace unos pocos años, los grupos conservadores peruanos han declarado públicamente su re-uniión y su capacidad de concertación. En el año 2005 durante el II Congreso Internacional Pro-Vida organizado por

Ceprofarena, se hace patente la “Declaración de Lima”. En esta se señalaba abiertamente la *concertación* entre los grupos conservadores. Pero para entender esta red y esta capacidad de asociación y concertación hay que entender también las características de las agrupaciones más importantes y sus esfuerzos particulares, objetivos, intereses, estrategias y temáticas, así como sus funciones dentro de la red de conservadores peruanos y sus relaciones con organizaciones internacionales de conservadores. Ceprofarena, Pri y Alafa constituyen las principales organizaciones no gubernamentales de conservadores en el Perú y tienen, todas ellas, vínculos con organizaciones internacionales, a nivel latinoamericano o con organizaciones estadounidenses. Mientras tanto, el Opus Dei y el Sodalicio son organizaciones religiosas que difunden discursos conservadores y que tienen mucha influencia en la burocracia eclesial o en el trabajo pastoral.

El Centro de Promoción Familiar y de Regulación de la Natalidad (Ceprofarena) fue fundado en 1981 y está directamente relacionada con Human Life internacional (HLI), una poderosa organización internacional de conservadores. Esta relación le ha dado gran fuerza de acción y un gran respaldo. Ceprofarena cuenta entre sus principales miembros a reconocidos médicos del país y a poderosos agentes que han sido parte de organizaciones del Estado. El ex ministro de Salud Fernando Carbone ha sido, por ejemplo, director de Ceprofarena, organización que tiene un papel importante dentro de diversas organizaciones médicas y de salud, públicas y privadas. Ceprofarena se encarga de trabajar en la difusión del método de Ovulación Billings. Los sostiene la idea de que la familia monogámica heterosexual es la que soporta las sociedades y que el mandato reproductivo debe ser respetado a toda costa. En ese sentido, quienes no se reproducen biológicamente (las parejas homosexuales por ejemplo) o quienes “no permiten la llegada del niño por nacer” (a través de métodos anticonceptivos, aborto, etcétera) serían “parte de una campaña de destrucción de la sociedad”.

Sus principales actividades están concentradas en la labor de oposición al AOE y otros métodos anticonceptivos. Para Ceprofarena todos estos métodos deberían prohibirse pues atentan contra la vida, la concepción, y por ello están en contra de la familia y de la supervivencia de la sociedad. El AOE es para este grupo la forma radical de estos métodos pues se trataría de una píldora abortiva. Ante esto construyen diferentes campañas de difusión en contra de los anticonceptivos, así como en contra del aborto, del matrimonio entre personas del mismo sexo, etcétera.

Ceprofarena está sumamente interesado en la construcción de un discurso científico conservador y cuenta entre sus filas con influyentes médicos, algunos de los cuales tienen participación activa en la política. Esto les da una posición importante para la construcción de discursos aparentemente científicos desde donde intentan sostener, por ejemplo, que el inicio de la vida se da desde la fecundación del óvulo por el espermatozoide. Esta definición arbitraria resulta fundamental para

sus fines, pues afirman a partir de esto que, dado que la píldora del día siguiente impide la fecundación, entonces es abortiva (en contra de la evidencia científica).

Por otro lado, esta organización tiene un trabajo sistemático con jóvenes y niños. Se encarga de generar espacios y mecanismos de difusión tanto de los métodos naturales como de las ideas que están detrás de estos, es decir: la finalidad reproductiva del sexo, la importancia de la castidad, la idea de que la vida empieza con la fecundación. Estas ideas son trasladadas a espacios de jóvenes y niños a través de campañas como la “Adopción espiritual de un niño por nacer”, a través de la cual las niñas y adolescentes de diferentes colegios adoptan simbólicamente embriones que deberán proteger, cuidar y vigilar hasta el virtual alumbramiento. A través de campañas como esta se intenta interiorizar en las niñas y adolescentes las ideas de los conservadores “pro-vida”, posiciones contra el aborto, contra los métodos anti-conceptivos, etcétera.

Así, la función de Ceprofarena se concentra en tres ejes. Por un lado, se trata de un grupo que se encarga de proveer a las redes pro-vida de un discurso aparentemente científico que permitiría sostener desde otro eje los mandatos religiosos que los soportan. Por otro lado, se trata de una agrupación que ha construido una penetración en diferentes organismos del Estado, ministerios y Congreso, pero también en espacios médicos, lo que permite un entramado complejo de relaciones e influencias. Finalmente, Ceprofarena se ha encargado de la re-unión de los “pro-vida”, es decir, de la coordinación del Congreso Internacional Pro-vida de Lima y la “Declaración de Lima”. Es un grupo que funciona como un eje importante dentro de la red de conservadores y que ha permitido construir el espacio de concertación.

Otra organización importante es el Population Research Institute PRI, cuya Oficina para Latinoamérica fue fundada hace tres años y tiene su sede en Lima. Con pocos años de funcionamiento el PRI ha logrado posicionarse en el Perú y tiene funciones que complementan la acción de su oficina central en los Estados Unidos. Esta organización, que fue fundada por el director de HLI tiene importantes redes en el Parlamento estadounidense y vínculos muy fuertes con grandes organizaciones “pro-vida” mundiales.

Una de las labores principales del PRI en los Estados Unidos es la de evitar que la financiación de las organizaciones internacionales se de en pro de los derechos sexuales y reproductivos, de promoción del uso de anticonceptivos, o lo que denominan campañas de control demográfico. Tanto la sede central del PRI como su filial en el Perú tienen una dedicación directa a la labor de lobby en organizaciones del Estado, asesorar parlamentarios y proponer leyes que respalden o alienten la acción de los conservadores, evitar el Estado Laico, el uso de anticonceptivos, el matrimonio homosexual, etcétera.

El PRI tiene en el Perú una estructura monocéfala y su director es Carlos Polo, que se dedica sustancialmente a dos tareas. Por un lado a la labor de lobby en ofici-

nas del Estado. El PRI se ha dedicado desde su fundación a asesorar congresistas, orientar y alentar proyectos de ley en contra de los derechos sexuales y reproductivos y al lobby en oficinas del Estado. El objetivo es penetrar el gobierno para generar un campo de influencia de los conservadores en el terreno de la formalidad política. Por otro lado, se dedican a efectuar denuncias y críticas hacia organizaciones pro derechos en el Perú. La labor de la Oficina para América Latina del PRI, ubicada en Lima, está dirigida entre otras tareas a denunciar la labor de las organizaciones pro derechos, y mediante esta estrategia conseguir que las organizaciones internacionales no las financien. La construcción de una imagen negativa con la acumulación de denuncias, hace que la labor de muchas de las organizaciones peruanas pro derechos se vea restringida y las financieras internacionales eviten dar fondos.

La función del PRI dentro de la red de grupos conservadores “pro-vida” está dirigida a servir de articulador político de los grupos conservadores “pro-vida”, a través de las redes de políticas que utiliza. Asimismo, el PRI requiere de las redes de los otros grupos conservadores para poder marchar, funcionando como eje de las acciones políticas formales de la red de conservadores “pro-vida”. A través de los vínculos políticos, la labor de lobby, cabildeo y asesoría de congresistas, el PRI logra establecer formalmente las demandas de los grupos conservadores.

La Alianza Latinoamericana para la Familia (ALAFA), fue fundada en Venezuela por Cristina de Marcellus de Vollmer y se ha extendido a casi toda Latinoamérica. Los intereses de ALAFA están centrados en la promoción de la familia clásica (monogámica, heterosexual y con mandato reproductivo), que intentan defender a toda costa. Para ello esta organización considera de vital importancia el asunto de la educación, sobre todo de la educación sexual y religiosa a partir de la cual, como dicen ellos, se moldea a los niños, a los jóvenes y por ende a las futuras familias. Hay un interés en la “sana sexualidad que previene de los desvíos”.

La sede peruana de ALAFA es una oficina importante de la región, es el centro articulador de la labor editorial de la organización para América Latina. Su director se encarga de la coordinación de la editorial y de la producción de libros escolares que difunden en colegios privados y estatales, los cuales contienen ideas referidas a la negativa al uso de anticonceptivos, aborto, matrimonio homosexual, y un discurso sistemático de control del cuerpo: abstinencia, el sexo como reproducción, etcétera.

Entre las actividades principales de ALAFA está la labor de promoción de la familia clásica a través de programas de educación en escuelas, talleres, difusión de material educativo, conferencias, y participación y organización de eventos “pro-vida”. Esta “defensa” de la familia clásica se evidencia también en el apoyo de ALAFA a iniciativas en contra de los derechos sexuales y reproductivos como las campañas a favor de la despenalización del aborto, aliento al matrimonio entre personas del mismo sexo, uso de anticonceptivos, píldora del día siguiente, etcétera. Asimismo,

se dedican a la producción y difusión de libros escolares que contienen material educativo elaborado por los conservadores “pro-vida”. Estos materiales pertenecen a la colección “Aprendiendo a Querer” y se distribuyen en el Perú y en varios países de Latinoamérica e intentan penetrar las estructuras educativas. Asimismo, ALAFA funciona intentando introducir este material a la currícula de diversas escuelas y tienen como proyecto difundirse en toda la región.

La función de ALAFA dentro de la red de conservadores “pro-vida” en el Perú, está definida por ser el engranaje en el espacio educativo. Su función central en este conjunto es la de dirigirse a uno de los terrenos importantes para los grupos conservadores (los niños y adolescentes), que son actores importantes en la medida en que logren ser encausados por las ideas “pro-vida” y al mismo tiempo, para que puedan nutrir a las agrupaciones en el futuro como miembros nuevos. Asimismo, cumplen la función de acción dentro del terreno de la educación pública y en la labor editorial. ALAFA utiliza los engranajes de las otras organizaciones de conservadores, pero dirigidas sustancialmente a la labor educacional, tanto en el espacio privado, (para lo cual se requiere financiación), como en el sector público, (para lo cual se requiere de las redes de soporte y lobby de los otros grupos).

Entre las organizaciones religiosas más importantes está el Opus Dei, que funciona en el Perú desde el año 1953, pero ha adquirido gran poder desde que Juan Luis Cipriani fue nombrado Cardenal en 1999. El Opus Dei tiene una estructura jerárquica y determinada por códigos explícitos que hacen que la organización funcione en gran medida como un grupo hermético. La “Obra” es una Prelatura Personal, lo que le da independencia pues rinde cuentas directamente al Papa. Algunos indican que se trata de “una Iglesia dentro de la Iglesia” y que tiene un gran poder político y económico. Sin embargo, el Opus Dei se ha desarrollado también en otros espacios fuera de la Iglesia. Parece ser que tienen una capacidad de ejercicio de presión muy fuerte dentro del Estado, tanto porque en el Perú no hay un Estado Laico, como porque muchos poderosos políticos y miembros de las élites económicas pertenecen al Opus Dei o tienen vínculos familiares o amicales con esta organización. El Opus Dei ha desarrollado también una intensa labor en el campo del desarrollo sostenible con varios proyectos dentro del Perú, pero también tiene un trabajo muy importante en la formación de niños y jóvenes en sus colegios y universidades.

Sus principales actividades implican el trabajo dentro de la burocracia de la Iglesia, es decir, en el campo de la “política” dentro de la Iglesia en un intento de poblar su burocracia y los puestos clave dentro de ella. Al mismo tiempo, hay una tarea de presión frente al Estado. Asimismo, se concentran en la construcción de espacios educativos Opus Dei. Desde hace varios años construyen escuelas y universidades, no solo en términos infraestructurales, sino sobre todo en llevar la educación Opus Dei y sus ideas al terreno de la educación de niños y jóvenes. Por otro lado,

hay un trabajo sistemático de desarrollo y apoyo local, a través de la elaboración y aplicación de proyectos de desarrollo. Muchos de ellos están centralizados en asuntos agrarios, alfabetización, educación, etcétera. Esta tarea se relaciona tanto con la construcción de espacios productivos, como en una manera de difundir las ideas de la “Obra” mediante formas prácticas.

Las principales funciones del Opus Dei dentro de la red de grupos conservadores “pro-vida” en el Perú, se concentra en ser un articulador de los grupos de activistas pro-vida con las estructuras formales de la burocracia de la Iglesia Católica. En un contexto en donde no hay un Estado Laico, esta organización permite disponer de estructuras de presión a la burocracia del Estado, canales que son utilizados por las estructuras de acción práctica de los activistas conservadores que ven en ese campo un terreno propicio para el lobby. Por otro lado, tienen una labor importante para evitar la laicidad del Estado, construyendo nudos fuertes entre la Iglesia y el campo funcional de la burocracia estatal. El Opus Dei funciona como un engranaje entre estos dos campos que no se separan y que gestan un trabajo de interpenetración.

Finalmente, el Sodalitium Christianae Vitae, fundado por Luis Fernando Figari es una organización de laicos con carácter diocesano muy importante dentro de los grupos conservadores en el Perú. Esta organización ha logrado sobrepasar las fronteras nacionales y se ha expandido por diversos países de América Latina. Entre sus principales ideas destaca la protección de la familia tradicional y una posición en contra de los derechos sexuales y reproductivos, asimismo, se puede reconocer con facilidad una cercanía a las alas más conservadoras de la Iglesia Católica en el Perú y en gran medida al Opus Dei.

El Sodalicio a diferencia del Opus Dei, no está dispuesto como una estructura de jerarquías delimitadas y estáticas, sino más bien como un conjunto de segmentos que se van uniendo a la estructura central, pero que tienen cierta independencia de acción. El Sodalicio articula entonces una serie de redes de pequeños grupos y de temáticas distintas, que van desde grupos de oración, hasta grupos de música, todos bajo el “carisma” Sodalite y que han logrado incluir una gran cantidad de miembros, junto al Movimiento de Vida Cristiana y otras organizaciones emparentadas.

Las principales actividades del Sodalicio de la Vida Cristiana y el Movimiento de Vida Cristiana se concentran en su propia expansión por diferentes sectores a través de la evangelización. Se trata de una acción dispuesta desde su fundación que intenta construir espacios de penetración en el espacio local, difundiendo las ideas y el carisma del sodalicio. Además, trabajan en la difusión de la iglesia conservadora en el espacio cotidiano, no solo en los grupos que logra gestar dentro de las múltiples redes, sino también (y sobre todo) en la formación de nuevos actores en las escuelas y universidades. El Sodalicio tiene a su cargo diversos espacios educativos y proyectos de formación de profesores que permiten a la agrupación difundir sus

ideas desde ahí. De esta manera, la labor del Sodalicio dentro de la red “pro-vida” es fundamental, pues permiten una amplia difusión de las ideas de los conservadores pro-vida en la vida cotidiana y a diferentes sujetos, estableciendo núcleos de penetración de las ideas. Se trata del principal espacio de atracción de nuevos miembros tanto para su propia estructura como para el conglomerado de grupos conservadores. Son los principales proveedores de redes de apoyo en la vida cotidiana y al mismo tiempo los principales formadores de nuevos sujetos que acrecentarán las filas de los grupos conservadores.

Los mecanismos de acción política de los conservadores

Los cambios de los grupos conservadores se han dado entonces no solo en los discursos sino también en sus estrategias prácticas y en las acciones efectivas en el espacio social. Inicialmente, sus labores se concentraban en la difusión de sus ideas en la vida cotidiana, como lo siguen haciendo diversos grupos, entre ellos el Sodalicio de la Vida cristiana. Esta labor de difusión estaba centrada en dos ámbitos: el espacio de las iglesias, por ejemplo, a través de las parroquias o a través de los discursos religiosos dispuestos por los sujetos en la vida cotidiana, los sistemas de evangelización y lógicas pastorales. Por otro lado, los conservadores se han concentrado en el espacio educativo, intentando hacer que los discursos religiosos penetren estos espacios y trabajando directamente en colegios, universidades, espacios de formación a los docentes, etcétera.

Sin embargo, en los últimos tiempos se han incluido también nuevas estrategias, que no descartan las anteriores, sino que las complementan. Muchas de estas organizaciones están preocupadas directamente por el espacio político, por las leyes y por lo tanto construyen mecanismos para influir en estas y en las políticas públicas (el PRI es un ejemplo importante en ese ámbito). Del mismo modo, si bien la labor educativa continúa, esta es también parte de un interés mayor: ya no solo hay interés en impartir educación religiosa en las escuelas, sino en construir sus propios materiales de educación, de distribuirlos a gran escala y de hacer que estos formen parte de la currícula nacional (el ejemplo evidente es ALAFA). Y de la misma manera, ya no se trata solamente de un discurso religioso, sino que han utilizado la forma de los discursos científicos para poder legitimar sus ideas, como lo hace Ceprofarena. Se trata entonces de una reconstrucción de las estrategias y de la adopción de nuevas maneras de penetrar el sistema.

Queda en evidencia que estamos frente a un momento importante de reconstrucción de los grupos conservadores. Hubo asimismo, una reagrupación y reordenamiento para actuar concertadamente. Tan es así, que incluso lo han manifestado de modo formal a través de la “Declaración de Lima”, que es el compromiso, men-

cionado antes, de acción conjunta y de líneas comunes de acción de los conservadores “pro-vida”. Hay entonces una red de grupos conservadores “pro-vida” que funciona en el Perú con objetivos comunes y acuerdos más o menos establecidos. Asimismo, estos grupos son la principal fuente de oposición a la existencia de un Estado Laico, de la apertura de los derechos sexuales y reproductivos, los anticonceptivos, la despenalización del aborto, AOE, matrimonio homosexual, educación sexual en colegios, etcétera. Se trata de un conjunto de agrupaciones que además trabajan en relación a grandes organizaciones de conservadores en los Estados Unidos o en otras partes del continente.

Es importante entender que el Perú no es solamente un campo más de sus intereses, sino un campo central para estos, un nodo de acción. Eso explica porqué es que en nuestro país se han establecido filiales y oficinas de las más importantes organizaciones de conservadores “pro-vida” del mundo. Esto tiene relación con el poder de la Iglesia conservadora (encarnada en el Opus Dei) como con las posibilidades de acción y difusión que un Estado confesional ofrece. De este modo, tenemos un espacio de distribución de funciones, de participación activa en diferentes espacios políticos, económicos y sociales y un interés específico en la penetración de los espacios públicos y la política formal, desde donde pretenden establecer sus nuevos sistemas de control.

Estas agrupaciones buscan descalificar de manera tajante el trabajo de los grupos pro derechos, acusándolos de atentar “contra la vida”. Sin embargo, lo que hacen es manipular el concepto de “la vida” para ejercer sistemas de control sobre las personas y restringir su autonomía. En ese sentido, “la vida” a la que se refieren es una vida controlada, regulada, y vigilada no solo por las instituciones de la vida cotidiana (la familia, la Iglesia), sino por la política y la ley. Los grupos conservadores utilizan con eficiencia las redes dentro de la política institucional y dentro de la formalidad del Estado. A través de estos campos y a partir del uso de ciertos instrumentos (lobby) logran influir de manera directa en la construcción de políticas públicas. No se trata de agrupaciones sin un orden de trabajo y con desconocimiento de las estructuras de acción, sino todo lo contrario.

Comprender el funcionamiento de estas organizaciones es fundamental si se pretende construir una agenda de acción en pro de los derechos sexuales y reproductivos, pues estos son la principal fuente de oposición y la barrera más fuerte. De ahí que no se debe subestimar su accionar o sus organizaciones, pero tampoco pensar que se trata de espacios homogéneos ni sobredimensionar sus posibilidades de acción. Hay que estudiar las tensiones, los problemas y los debates que se gestan entre ellos de la misma manera que la capacidad que tienen para tomar acuerdos. Se trata de reconocer las estrategias y tensiones, se trata, finalmente, de tener un panorama más preciso de los debates en el proceso de construcción de los derechos de las personas.

Visões religiosas alternativas sobre sexualidade

Elias Mayer Vergara¹

Ao postularmos discutir o tema das *visões religiosas alternativas sobre sexualidade*, pode parecer que partimos da premissa de que há uma prática oficial religiosa da sexualidade, predominante e socialmente aceita, e tudo quanto não se enquadra nesta religiosidade oficial se torna prática alternativa, de oposição, paralela.

Não se pretende trabalhar aqui com a categoria *alternativa* em oposição à categoria *oficial*. Portanto, o alternativo não será considerado como antítese ao oficial que, em um movimento dialético, sempre resulta em uma nova síntese, ou seja, o alternativo somente o é em função das circunstâncias históricas, mas deixa de sê-lo quando os dados da realidade são alterados, transformando-se, em um outro momento, no oficial.

No bonito universo das cores, o branco é a antítese do preto, mas não sua alternativa. A alternativa a qualquer cor são milhares de possibilidades de outras cores que, quanto mais se misturam, maior será o número de matizes criados. Nenhuma cor pode substituir a outra. Cada cor é única.

Assim se pretende trabalhar a ideia de alternativa: uma experiência que não se coloca em simples oposição àquilo que é a prática oficial; antes constitui uma novidade, uma descoberta, um novo caminho. Neste sentido o alternativo necessita sempre de sua autonomia, de sua independência e de sua energia própria. Se o alternativo se torna oficial, perde a sua autonomia, pois sofre um processo de enquadramento e passa a necessitar da força de outrem para se sustentar.

Então, a religiosidade alternativa não é aquela que simplesmente se opõe à religiosidade oficial. A religiosidade alternativa é aquela que propõe uma experiência nova, inédita, insubstituível, que não precisa da força de outrem para legitimar-se.

Para iniciarmos esta apreciação das visões religiosas alternativas acerca da sexualidade, vamos visitar um mito muito antigo que tanto alimentou a oficialidade dogmática judaica como também a oficialidade dogmática cristã. Trata-se do mito do Jardim do Éden, que delimito entre Gênesis 2. 42 – 4.1.

¹ Programa de educação sexual e saúde reprodutiva do Conselho Latino-americano de Igrejas – CLAI; Sacerdote da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil. E-mail: icab.goiania@terra.com.br

1. Mito do Jardim: obediência X transgressão

A narrativa mitológica contada a partir do seu final nos diz:

Adão e Eva, fora do Jardim, fizeram sexo e desta relação de amor nasceu o seu primeiro filho. Este primeiro orgasmo da vida humana mitológica só foi possível porque Adão e Eva transgrediram a ordem de Javé e foram expulsos do Jardim. O decreto de expulsão de Javé ocorreu porque Eva e Adão tiveram, dentro do Jardim, desejo sexual um pelo outro. Este desejo nasceu em razão de terem comido do fruto da árvore do bem e do mal, que lhes era proibido e lhes foi ofertado por um Deus concorrente, em forma fállica de Serpente, o qual despertou neles o desejo da sexualidade. Antes do desejo, a vida de Adão e Eva era sem graça, eles não tinham identidade, ficavam nus um diante do outro e nada sentiam. Esta castração era promovida pela lógica da ordem e da obediência cega imposta por Javé dentro do Jardim. Ficar no Jardim significaria morrer. A vida em plenitude estava fora dele.

É possível perceber nesta narrativa que há uma grande alternativa religiosa que mora fora do Jardim e não dentro dele. Esta alternativa proposta pelo Deus Serpente, alimentada pelo sentimento do desejo, fez romper não só com a ordem imposta pela tirania do Deus Javé, mas também lhes permitiu desfrutar da sexualidade e, mais ainda, lhes abriu o portal para um novo mundo, muito mais amplo do que a morada restrita e restritiva do Jardim.

Este mito foi densamente manipulado tanto pela tradição judaica como pela tradição cristã, no sentido de transformar a atitude positiva de transgressão de Eva e Adão em uma atitude negativa de pecado. Assim, com a ideia de pecado e queda da humanidade, este mito foi utilizado pelas instituições religiosas para legitimarem a sua existência através do ato mágico pelo qual as Igrejas perdoam os pecados e salvam as pessoas de sua originária condição de perdidos. Sem o pecado e a queda humana não haveria necessidade da religião.

Ver que o ápice da narrativa do mito do Jardim é a conquista da sexualidade e do direito reprodutivo abre um caminho de compreensão de que, já nos antigos mitos bíblicos, temos a proposição de práticas religiosas alternativas que veem a sexualidade como positiva e central na vida humana.

A serpente, que no mundo cristão e judaico foi tão demonizada, é aqui no mito do Jardim quem de fato tem a postura ética em relação à verdade e à vida. O Deus Serpente diz que, ao comerem do fruto da árvore do bem e do mal, os seres humanos não vão morrer e, de fato, não morreram. Foi o Deus Javé quem mentiu, quem faltou com a ética. Sem a intervenção desta religiosidade alternativa, Adão e Eva nunca teriam existido como indivíduos e nunca teriam saboreado as delícias da sexualidade humana. Seus filhos não teriam nascido e o novo mundo não teria sido conhecido.

É impossível perceber a atitude de Adão e Eva como positivas se entrarmos na lógica da tradição dogmática que sempre viu na serpente (o demônio) uma oposição a Javé. Vendo a Serpente como um Deus concorrente tudo muda. O projeto de Javé é controlar e restringir todas as possibilidades humanas ao pequeno mundo do Jardim. Para o Deus Serpente, a liberdade é o seu dogma; e o exercício pleno da sexualidade, no mundo fora do Jardim, o seu grande objetivo.

O mito do Jardim nos mostra que, quanto mais hegemônica e totalitária for a postura de qualquer instituição, sempre haverá possibilidades de romper com esta lógica. Viver sob a lógica do Jardim ou romper com esta lógica: eis aí o grande desafio humano.

2. Eva e Maria: barrigas transgressoras

Busco novamente na Bíblia dois exemplos que ajudam a entender a dinâmica da transgressão como construção do alternativo. Eva e Maria possuem histórias muito semelhantes. Ambas estão inseridas na literatura mitológica. O nascimento de Jesus e o nascimento de Caim são narrativas que ocorrem em um cenário onde o céu e a terra se encontram, os seres divinos falam com os seres humanos e coisas absurdas acontecem. Assim são os mitos. Eva vê além do Jardim. Maria vê além da Galileia. Esta visão que o senso comum não consegue ter só é possível quando se escuta a voz de um Deus concorrente.

A narrativa mitológica de Eva e Maria são muito semelhantes às narrativas mitológicas dos grandes heróis. Todos eles passam por uma jornada de vida que segue um roteiro semelhante: 1. A inocência. 2. O chamado à aventura. 3. A iniciação. 4. Os aliados. 5. O rompimento. 6. A celebração.

Eva e Maria viviam em um mundo apático, completamente conformadas com as leis de sua comunidade e com as forças religiosas que definiam como as pessoas deveriam se comportar. A Serpente que visita Eva e o anjo que visita Maria lhe trazem uma proposta de grande aventura: o exercício da sexualidade fora dos padrões estabelecidos. As divindades que lhes visitam despertam a energia adormecida do desejo, do gozo e do prazer. Iniciam, então, a sua jornada em busca de aliados. Eva tem a serpente e a árvore. Maria tem o anjo e sua parenta Isabel. Adão e José são arrastados pela força pulsante do desejo de suas mulheres a se tornarem também aliados. Eva comeu do fruto proibido, Maria ficou grávida antes do casamento. Essas atitudes transgressoras são alimentadas por divindades concorrentes à divindade da religião oficial e, por esta razão, Eva e Maria são banidas de sua comunidade. Eva é expulsa do Jardim, Maria vai refugiar-se na casa de sua parenta Isabel. Assim, Eva e Maria carregam no ventre o fruto proibido, concebido pela energia da transgressão. A humanidade, mitologicamente falan-

do, está para nascer do ventre de Eva, um novo Deus está para nascer do ventre de Maria.

Eva e Maria experimentaram uma visão religiosa alternativa que lhes permitiu também inaugurar uma relação sexual fora das normas e padrões de seu tempo mitológico.

Na Bíblia podemos encontrar muitos outros mitos que podem ser lidos na perspectiva da jornada do herói. Porém, o herói mítico está contido dentro de cada um de nós. Se ouvirmos e aceitarmos o chamado que vem a nós em vários momentos de nossa vida e se percorrermos a jornada até o seu final, cresceremos, ficaremos cada vez mais parecidos com o criador, libertando outros Deuses que possam atuar na significação de nossas vidas.

3. Ecumenismo: a casa comum onde o incomum pode habitar

Não é possível falar em visões alternativas religiosas sobre sexualidade sem falar nos mais diferentes movimentos ecumênicos existentes em nosso continente latino-americano e no mundo.

A palavra ecumenismo tem sua origem no vocábulo grego *oikoumene*. Este, por sua vez, é derivado da palavra *oikos*, que significa casa, lugar onde se vive, espaço onde se desenvolve a vida doméstica, onde as pessoas têm um mínimo de bem-estar. No Novo Testamento, esta palavra é usada em várias ocasiões para se referir ao “mundo inteiro”, à “toda a terra” e também ao “mundo vindouro” (ver Mateus 24.14; Lucas 2.1; 4.5; 21.26; Atos 11.28; Romanos 10.18; Hebreus 1.6; 2.5; e Apocalipse 12.9).

Quando se fala hoje que algo é ecumênico, atribui-se um significado que quer abranger a toda espécie humana, um sentido universal. Esta universalidade engloba pelo menos as seguintes dimensões: geográfica (se estende a todos os lugares e recantos da terra), cultural (envolve os povos de diversas culturas ou modos de viver), política (considera todos os povos, independentemente do sistema político em que vivam), gênero (supera as discriminações de gênero ou identidade sexual), social (supera as discriminações sociais e de classe) e racial (supera as discriminações raciais ou as decorrentes da cor da pele).

O Conselho Mundial de Igrejas (CMI), o mais antigo movimento ecumênico internacional, fundado em 1948, em Amsterdã, Holanda, congrega 340 Igrejas e denominações que representam mais de 500 milhões de fiéis presentes em mais de 120 países. Outra instituição ecumênica relevante é o Conselho Latino-americano de Igrejas – CLAI, fundado em 1982, que congrega mais de 150 entidades e Igrejas protestantes e pentecostais presentes em 21 países da América Latina e do Caribe. No Brasil, existe uma grande articulação ecumênica chamada Fórum Ecumênico

Brasil (FE Brasil), composta de 12 instituições ecumênicas participantes – Cebi, Ceca, Cediter, Cese, Cesep, Clai Brasil, Conic, Creas, Diaconia, Gtme, Koinonia e Unipop.

É exatamente neste intenso movimento de unidade das mais diferentes tradições religiosas que a temática de gênero, direitos sexuais e direitos reprodutivos surge de forma libertária e alternativa, diferente daquilo que cada denominação em particular consegue realizar no interior de suas instituições, nas quais a sexualidade ainda é um tabu. A instituição Igreja funciona como controladora e repressora de tudo quanto está ligado ao corpo.

O ecumenismo, que propõe a unidade na diversidade, abre o espaço para o diálogo com as mais diferentes posturas religiosas, bem como dialoga também com as grandes questões humanas, ausentes na maioria dos discursos teológicos particulares das instituições. Foi exatamente o movimento ecumênico que trouxe para o interior das Igrejas as primeiras discussões sobre a AIDS. A partir daí, elas foram obrigadas a colocar em pauta o tema da sexualidade, mesmo que inicialmente pelo viés da saúde. Diversos programas foram inaugurados no meio ecumênico para enfrentar o desafio que a AIDS promoveu no mundo inteiro. Abriu-se, então, o baú da sexualidade dos fiéis crentes católicos e evangélicos por tanto tempo enclausurado. Centenas de grupos no mundo afora começaram a discutir o tema da sexualidade. Inicialmente, apenas como um remédio preventivo contra a AIDS, mas pouco a pouco entraram em pauta os temas ligados a controle de natalidade, uso de preservativos e direito ao desfrute da sexualidade motivado pelo desejo e pelo prazer. A homoafetividade também ganhou espaço de ampla discussão no mundo ecumênico. Nos mais diferentes programas de educação sexual, o livro sagrado abriu-se com muito maior frequência no texto do Cântico dos Cânticos, no qual homem e mulher tematizam a sexualidade não apenas reprodutiva, mas também aquela em que se desfruta do prazer e do gozo humano.

O mundo ecumênico passou então a ser o espaço “Fora do Jardim” onde fiéis das mais diferentes tradições cristãs e não cristãs podiam, com muito maior liberdade, buscar outros conhecimentos vindos do campo da psicologia, psicanálise, medicina, sociologia, antropologia e da pedagogia. Desse modo, alcançavam ferramentas para o controle da natalidade, para a prevenção de doenças sexualmente transmissíveis, para o exercício da sexualidade como fonte de prazer, enfim, para o encontro com a autonomia sexual humana.

No mundo ainda muito novo do ecumenismo (apenas 60 anos), está se formatando uma nova conduta religiosa a respeito da sexualidade humana. Aqui se pode constatar aquilo que Juan Marco Vaggione afirma, nas conclusões de sua palestra intitulada: *Risco – despolitizar o pluralismo religioso*, que “as religiões vão se reconstruindo a partir dos seus fiéis de maneira criativa e libertadora. Mesmo que as hierarquias insistam com posturas rígidas e dogmáticas, os fiéis vão moldando novas e

complexas formas do ser religioso, muitas das quais são compatíveis, ou geradas pelo feminismo e a diversidade sexual” (2009, p. 31).

Estes 60 anos de ecumenismo ajudaram a colocar na pauta de discussão das Igrejas não apenas os direitos sexuais e reprodutivos, como também as relações de poder que, por séculos, foram determinadas pelo patriarcalismo clerical e leigo. Muitas Igrejas do campo evangélico, desde as tradições históricas vindas da reforma do século XVI até os mais recentes movimentos neopentecostais, foram abrindo espaços para a mulher assumir também o sacerdócio e o comando político das Igrejas, tanto no nível local e regional como no internacional. Nestes 60 anos, começamos a ter, na intermediação do sagrado, vozes femininas que assumiram os púlpitos e começaram também a presidir a Santa Ceia do Senhor. As comunidades que agora são dirigidas por mulheres pastoras, reverendas e bispas estão experimentando uma nova era religiosa, em que o sagrado nos é trazido por mãos de mulheres, que namoram, desfrutam do prazer e do gozo de sua sexualidade, ficam grávidas, dão à luz e seus filhos são o resultado dessa religiosidade que cuidadosamente uniu o sagrado com o sexual. Ao ingressarem nos altares dos mais diferentes templos, as mulheres carregam consigo, para o lugar sagrado, a sua sexualidade antes profanada e *pecaminalizada*. O sagrado do mundo cristão, agora em mãos femininas, ficou mais sedutor, mais atraente, mais sexy. O sagrado agora pode ficar grávido de verdade. Assim, se o sagrado também tem sexualidade, faz amor, goza, então o gozo e o prazer sexual de qualquer ser humano podem ser sagrados, podem ser divinos.

Outra grande alternativa religiosa que tem sido forjada pelo movimento ecumênico é a conquista da população LGBTQ em garantir de igual forma espaços de respeito e de acolhimento no interior das mais diferentes expressões religiosas. Nas academias teológicas, nos grandes debates ecumênicos, o tema da homoafetividade está cada vez mais encontrando interlocutores que buscam, no plano teórico e prático, combater toda e qualquer forma de homofobia. Assim como as mulheres alcançaram os direitos político-religiosos dentro das mais diferentes tradições, os LGBTQ também começam a se apropriar dos lugares sagrados de suas religiões. Sabemos que, em todas as religiões ao longo da história da humanidade, os LGBTQ sempre estiveram presentes tanto em meio aos clérigos como em meio aos leigos. Porém, a novidade trazida pelo mundo ecumênico é que esta presença passa a ser assumida abertamente e assim começa a ganhar respeito e reconhecimento. Temos hoje pastores(as), reverendos(as) e bispos(as) no campo religioso cristão que se assumem e que são assumidos por suas Igrejas como homossexuais. Se a dinâmica da emancipação das mulheres levou as Igrejas à compreensão de que é possível nos pautarmos por um Deus feminino, assim também se vê que, no caminho da autonomia da população LGBTQ, pode-se também pautar por um Deus Gay. Assim, uma nova prática religiosa vai sendo construída: são as comunidades inclusivas, onde todos os segmentos da sociedade podem se encontrar e ser aceitos e aceitas de forma completa e plena.

4. Comunidades alternativas: inclusividade x exclusividade

Retomo aqui a discussão proposta na abertura deste pequeno ensaio: entendo que o alternativo não é necessariamente o oposto ou a antítese do oficial. Em muitas circunstâncias, o alternativo é apenas uma outra possibilidade. É possível se ver em algumas experiências religiosas o alternativo em construção:

As Igrejas cristãs gays: Como muito bem demonstrou Juan Marco Vaggione em seu texto *Sexualidade, Religião e Política na América Latina* (2009), cresce na América Latina o número de Igrejas exclusivas para a população LGBTQ. Esta é uma tentativa extremamente válida, porque é resultante da profunda experiência de exclusão religiosa vivida pelas pessoas homoafetivas. Porém, a nosso ver, não alcança a energia de ser uma experiência completamente alternativa, pois também se torna excludente ao priorizar a população homoafetiva. Uma comunidade exclusiva de LGBTQ tem grandes dificuldades no processo maior de inclusão humana, pois não tem a riqueza dos diferentes grupos humanos, não contempla o desafio mais amplo do ecumenismo: unidade na diversidade. Como podemos lutar contra a homofobia se não damos oportunidades aos homofóbicos de fazerem acontecer verdadeiros encontros humanos com quem é homoafetivo? Como se pode acabar com os preconceitos ligados à sexualidade privilegiando o gueto, impossibilitando os preconceituosos de se enfrentarem com os sujeitos reais e humanos vitimados por eles?

No terreiro de Umbanda: Na experiência brasileira das religiões de matriz africana, percebe-se uma formulação de vida comunitária bastante inclusiva no que tange à sexualidade. É muito comum encontrar sacerdotes e sacerdotisas com orientação sexual homoafetiva. Nenhum fiel deste culto é excluído em razão da sua orientação sexual. Nesta religião, ocorre um fantástico culto de festa da Pomba Gira ou Exu-fêmea, no qual ocorre o transe profundo da maioria dos fiéis, libertando sua alma feminina. A sexualidade visita o templo em forma de terreiro. Os fiéis consultam as entidades para encontrar soluções para a sua vida afetiva e sexual. A abundância de perfume feminino no ambiente, as bebidas alcoólicas e os enfeites femininos criam uma predisposição para o amor. Os fiéis então fazem consultas buscando conselhos para a vida afetiva e sexual. As religiões de matriz africana possuem representações divinas para a sexualidade. Exu e a Pomba Gira representam esta energia do feminino e do masculino e ajudam os seres humanos a vivenciar a sua sexualidade.

Comunidades Naturistas: Outra experiência ainda pouco conhecida é a das comunidades naturistas, que começam a alcançar mais e mais aceitação da sociedade de uma forma geral. Homens, mulheres, crianças, jovens, adultos e idosos, famílias inteiras estão aderindo ao naturismo, no qual a nudez é a regra. Já existem comunidades naturistas evangélicas que aderiram ao naturismo, nelas os participantes celebram a sua fé evangélica nus, como vieram ao mundo. Os hinos re-

ligiosos, as leituras bíblicas, os sermões e a eucaristia, tudo isso acontece em meio aos corpos nus dos fiéis e do sacerdote. Lideranças religiosas estão aderindo a esta prática e ali se integram completamente com pessoas de tradições religiosas muito diferentes. A partir da necessidade de uma integração de seus corpos e sexos com a natureza e com o outro, abrem-se para uma experiência densamente plural e alternativa de religiosidade.

A parada do orgulho gay: No Brasil, bem como em outras partes da América Latina, o movimento do orgulho gay tem crescido de forma grandiosa. Em São Paulo, a Parada Gay é hoje o maior acontecimento de massa do Brasil, reunindo cerca de 3 milhões de pessoas. Com todas as suas contradições, entendo que a Parada Gay, assim como o carnaval brasileiro, são experiências humanas de profunda religiosidade e misticismo. Por acaso a religião não é uma tentativa de representação de nossos sentidos existenciais? Os Deuses são as projeções de nossos mais profundos desejos. Então a parada gay é sim uma grande festa religiosa na qual se celebra o amor fora dos padrões da sociedade patriarcal e homofóbica. Cada qual com seu Deus particular, cada qual com sua fantasia, vivendo intensamente aquilo que no cotidiano não se permite viver. O culto ao amor *multicolor* vai passando nas avenidas da cidade e vai ganhando risos, aplausos. Homens e mulheres que apenas desejavam assistir aos que passam na procissão do amor gozam tanto quanto aqueles que já entraram para este grande culto do amor *multicolor*. No final, a multidão é tão grande que não é mais possível se fazer distinção entre quem é homo e quem é heterossexual, pois o amor se instaurou no ar, fez vencer os preconceitos, retirou as máscaras da hipocrisia e tornou a todos os seres humanos dignos do amor dos mais diferentes Deuses que conseguimos representar.

Onde poderemos encontrar comunidades inclusivas?

Com certeza todos conhecemos outras tantas experiências em que se pode verificar que a sexualidade e a religião não se opõem e nem se antagonizam. Para quem é cristão, basta ficar atento ao projeto de Jesus, que é para todas as pessoas, principalmente para aquelas que vivem na marginalidade e na exclusão. Prostitutas, mães-solteiras, leprosos (impuros), pobres, ladrões, presos, doentes, crianças, mulheres, homens, lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, transgêneros e todos os segmentos sociais são convidados a participar do projeto do Reino do amor de Deus.

Assim encerro esta pequena reflexão reafirmando que as visões alternativas sobre sexualidade não estão postas no simples dualismo entre o branco e o preto, entre o oficial e o seu oponente. Somos uma humanidade de muitas cores, de muitos rostos, de muitas culturas. Não é mais possível pensar e viver uma religião no singular. As verdades absolutas estão desmoronando. Em seu lugar começa a se construir um mundo *multicolor*, multicultural e multirreligioso, em que a sexualidade igualmente exerce o direito de ser também plural. E, neste arco-íris, não há limite de cores.

Referências bibliográficas

- BECHTEL, L. M. Repensando a interpretação de Gênesis 2, 4b – 3,24. In: BRENNER, A. (org). *Gênesis a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- BOFF, L. *Igreja carisma e poder*. São Paulo: Ática, 1994.
- BRANDÃO, J. S. *Mitologia Grega*. Volume I. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1989.
- CAPEL, H. *O espelho de Atena*. Mito e reflexão. Volume II. Goiânia: Deescubra, 2003.
- CASTEL, F. *Comienzos – los once primeros capítulos del Génesis*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1987.
- CATFORD, L.; RAY, M. *O caminho do herói cotidiano*. São Paulo: Cultrix; Amana, 1998.
- CHAUÍ, M. *Repressão sexual, essa nossa (des)conhecida*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- COMBLIN, J. *Vocação para a liberdade*. São Paulo: Paulus, 1998.
- CROATTO, J. S. *Hermenêutica bíblica*. Tradução de Haroldo Raimier. São Leopoldo: Sinodal/; São Paulo: Paulinas, 1985.
- _____. Os deuses da opressão. In: AAVV. *A Luta dos Deuses. Os ídolos da opressão e a busca do Deus dos libertados*. 2. ed. Tradução de A. Cunha. São Paulo: Paulinas, 1985.
- _____. *Crear y amar em libertad*. Estudio de Génesis 2:4-3:24. Buenos Aires: Ediciones la aurora, 1986.
- _____. Mito e interpretação da realidade. In:_____. *As linguagens da experiência religiosa*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- _____. Quem pecou primeiro? Estudo de Gênesis 3 em perspectiva utópica. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, São Leopoldo, n. 37, p. 15-27, 2000.
- DELUNSEAU, J. *O pecado e o medo*. A culpabilização no ocidente (séculos 13-18). Vol. I e II. Tradução de Álvaro Morencini. São Paulo: EDUSC, 1983.
- DREWERMANN, Eugen. *Religião para quê?* Buscando sentido numa época de ganância e sede de poder. Tradução de Walter Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, 2004.
- EILBERG-SCHWARTZ, H. *O falo de Deus*. Tradução de Solange de Souza Barbosa. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- ELIADE, M. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. Tradução de Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1971.
- _____. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

- GESTRICH, R. *Adão e Eva realmente existiram?* São Leopoldo: Sinodal, 2000.
- GRAMSCI, A. *A concepção dialética da história*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.
- HOLLIS, J. *Rastreado os deuses – o lugar do mito na vida moderna*. Tradução de Maria Silva Mourão Netto. São Paulo: Paulus, 1998.
- LIFSCHITZ, D. *O paraíso perdido; a Hagadá sobre Gênesis 3*. São Paulo: Paulinas, 1998.
- MALINOWSKI, B. K. *Los argonautas del pacífico occidental*. Comercio Y aventura entres los indígenas de Nueva Guinea Melanesia. Barcelona: Península, 1995.
- MESTERS, C. *Paraíso terrestre saudade ou esperança?* Petrópolis: Vozes, 1996.
- OTTO, Rudolf. *O sagrado*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.
- PEARSON, M. S. *O despertar do herói interior*. São Paulo: Pensamento, 1998.
- REIMER, H. *A serpente e o monoteísmo*. In: I CONGRESSO BRASILEIRO DE PESQUISA BÍBLICA, 2004, Goiânia. Trabalhos apresentados... Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 2004.
- ROCHA, E. *O que é mito*. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- WHITMONT, E. C. *Retorno da Deusa*. Tradução de Maria Silva Mourão. São Paulo: Summus, 1991.
- VAGGIONE, J. M. Sexualidad, religión y política en América Latina. Universidad Nacional de Córdoba – CONICET. Trabajo preparado para la Sesión 4 del Congreso: Diálogo latinoamericano sobre sexualidad y geopolítica. Rio de Janeiro, 2009.
- VERGARA, Elias Mayer. *Fora do jardim! Uma leitura psicanalítica de Gênesis 3*. 2005. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2005.

Para pensar as relações entre religiões, sexualidade e políticas públicas: proposições e experiências

Fernando Seffner¹



1. O exercício de diálogo proposto

Este texto é a segunda versão, inclusive com o título modificado, do original sobre o mesmo tema preparado para servir de suporte às discussões em uma das sessões do seminário “Diálogo Latino-americano sobre Sexualidade e Geopolítica”². Cabe uma breve reflexão sobre minha compreensão da proposta de trabalho do seminário, da qual resultou a primeira versão do texto, e agora esta segunda. Quanto ao “conteúdo” dos Diálogos, a leitura do programa, dos materiais disponibilizados na web pelo Observatório de Sexualidade e Política (SPW)³ e do relatório do diálogo já realizado (*Asian Dialogue on Sexuality and Geopolitics*⁴), mostra que o objetivo é explorar as dimensões políticas da sexualidade, em várias direções. Outra diretriz ainda relativa ao conteúdo é que isto seja feito a partir de *front lines*, selecionados quatro grandes campos: conexões da sexualidade com estado, ciência, religião e economia. Entendo que os textos apontam para uma estratégia de reflexão acadêmica a partir de questões políticas concretas, enfrentadas em especial pelo movimento feminista e pelo movimento LGBT⁵, neste texto compreendido como “movimentos pela diversidade sexual”. A diretriz de “método” dos diálogos é que, para cada tema, a discussão se desenvolva a partir de um *overview paper*. Neste sentido, a primeira

¹ Professor na Faculdade de Educação da UFRGS / Porto Alegre / Brasil. Para contatos: fernandoseffner@gmail.com
Currículo disponível em <<http://lattes.cnpq.br/2541553433398672>>.

² “Diálogo Latino-americano sobre Sexualidade e Geopolítica”, realizado entre os dias 24 e 26 de agosto de 2009, no Rio de Janeiro. O texto original, intitulado “Direitos sexuais e laicidade: novos desafios políticos”, encontra-se disponível no CDROM dos Anais do evento, e foi preparado para discussão na Sessão 4: religião e política sexual. Maiores informações em <http://www.sxpolitics.org/>, sítio do Observatório de Sexualidade e Política (*Sexuality Policy Watch* – SPW). A presente versão do texto encontra-se enriquecida pelas discussões realizadas durante o evento, e agradeço aos demais participantes pelas valiosas contribuições, que espero ter conseguido adequadamente inserir.

³ <http://www.sxpolitics.org/> (último acesso em 3 de setembro de 2009).

⁴ Disponível em <<http://www.sxpolitics.org/>> (último acesso em 3 de setembro de 2009).

⁵ Conforme amplo noticiário a respeito, a 1ª Conferência Nacional de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais, realizada em Brasília em 2008, decidiu padronizar a nomenclatura usada pelos movimentos sociais e pelo governo, junto com o padrão usado no resto do mundo. Assim, em lugar de GLBT, a sigla passa a ser LGBT: Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais.

versão do texto se apresentou como contribuição crítica ao texto principal da sessão, de Juan Marco Vaggione⁶. Nesta segunda versão, optei por apresentar um conjunto de ideias, sem necessidade de referência ao texto principal da sessão.

A partir destas orientações, meu texto se desenvolve em dois grandes tópicos. No primeiro deles, se apresentam três proposições gerais, para discutir, a partir delas, as possibilidades de relação entre sexualidade, pertencimento religioso e políticas públicas. Pode-se pensar também como proposições que articulam fé organizada, igrejas, laicidade, espaço público, políticas públicas e sexualidade. A preocupação é perceber quais as conexões mais adequadas entre o campo das proposições relativas a gênero e sexualidade e o campo dos pertencimentos religiosos, no sentido da construção e manutenção de espaços públicos, inclusivos e democráticos. É pensando nas possibilidades de ampliação dos espaços públicos que vamos julgar a “produtividade, a “pertinência” ou a “conveniência” de determinadas conexões entre religiões e sexualidade. O que está aqui denominado como ampliação do espaço público tem inspiração em especial nas observações de Boaventura de Sousa Santos acerca da ideia de densidade democrática e dos direitos humanos construídos a partir de uma agenda dos interesses dos países do Sul global⁷.

Estas proposições aparecem mais como indicações de por onde acho que pode caminhar, de forma produtiva, este debate. No segundo tópico, analiso e discuto dois exemplos brasileiros de conexões entre religiões, sexualidade e políticas públicas. Respondendo a algumas questões levantadas pelas proposições, exemplifico com situações e iniciativas brasileiras. Isto não significa que este segundo tópico seja algo meramente “ilustrativo”, do tipo “para cada proposição apresentada inicialmente, mostra-se aqui um exemplo brasileiro”. As situações que apresento servem para tensionar as afirmações das proposições, tanto em direção a uma concordância e ampliação do que foi proposto, como também em direção a uma fratura do raciocínio original e eventual discordância ou limitação da proposição.

2. Primeira proposição: o pertencimento religioso não é algo que possa ser relegado à esfera privada

No sentido de tornar mais complexas as relações entre religião e sexualidade, e contribuindo para lhes dar uma adequada arena de discussão, assumimos que

⁶ *Sexualidad, Religión y Política en América Latina*, de Juan Marco Vaggione (Universidad Nacional de Córdoba/ CONICET) Texto disponível também nos anais do evento.

⁷ Conforme abordado nas obras: a) *Epistemologias do sul*. Santos, Boaventura de Sousa e Menezes, Maria Paula (Orgs.) Coimbra: Edições Almedina, 2009; b) *Conhecimento prudente para uma vida decente: Um discurso sobre as ciências revisitado*. Santos, Boaventura de Sousa, São Paulo: Editora Cortez, 2006; c) *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Santos, Boaventura de Sousa (org.), Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

os pertencimentos religiosos dos indivíduos são questões da esfera pública, e não do domínio privado simplesmente. Em outras palavras, retiramos o tema religião do local onde o ditado popular sempre lhe coloca: “religião não se discute, é uma escolha pessoal”. Religião se discute sim, por ser um pertencimento político, com consequências políticas na vida em sociedade. O pertencimento religioso (a adesão a certo conjunto de orientações de uma religião, ou a construção individual de um conjunto de crenças de natureza religiosa) produz efeitos na vida em sociedade, como qualquer outro pertencimento de natureza social, a saber: pertencer a uma determinada classe social; ser integrante de determinado grupo de raça e etnia; ser integrante de uma determinada faixa geracional; ser habitante de um determinado país; ser de um gênero ou de outro; ter esta ou aquela preferência sexual; ser torcedor de determinado time de futebol; ser membro de algum partido político, etc.

Um indivíduo é posicionado socialmente tendo em vista grande número de atributos, e a religião é um deles, podendo ter um peso maior ou menor, dependendo da sociedade, do período histórico, e da combinação com outros fatores. Ou seja, nenhum de nós atua em sociedade simplesmente a partir de ser um “indivíduo”. Existem enormes diferenças para a vida em sociedade, e diferentes consequências políticas, se estivermos falando de um indivíduo homem, branco, na faixa dos 40 anos, de classe econômica abastada, casado, heterossexual, católico; ou se estivermos falando de um indivíduo mulher, negra, na faixa dos 60 anos, de classe econômica pobre, viúva, heterossexual, de religião de matriz africana. Muitas outras combinações são possíveis, e o pertencimento religioso tensiona de modos diversos em especial marcadores como gênero, orientação sexual, geração, cor da pele, só para citar alguns. Há uma “inevitabilidade” da religião como política, que se dá pelo fato de que muitas pessoas vão entrar na arena política, ingressar no espaço público, com sua identidade religiosa como elemento importante. Tentar barrar isto, alegando que religião é algo do âmbito doméstico, não produz resultados adequados nem contribui para o alargamento do campo democrático.

Acerca dessa “tentação” de posicionar a religião como algo essencialmente da esfera privada, como um assunto que o indivíduo não deveria discutir com outros, e nem deveria expressar publicamente, “confesso” que eu mesmo já estive como defensor dessa posição. Por muitos anos, defendi que a religião estava no domínio do privado, quase como uma questão de natureza inteiramente “psíquica”, algo do tipo “a necessidade que temos de um deus é um problema de cada um”. Não penso mais assim, mas também não acho que o fato de ter pensado assim antes estivesse “errado” ou tenha sido um “equivoco”. Atravessamos um longo período histórico entre meados do século XIX e meados do século XX na América Latina em que parte importante dos esforços no sentido de construir espaços públicos democráticos e inclusivos praticamente exigiu a estratégia de colocar a religião no âmbito do privado. Com isso, buscou-se a legitimidade política dos governantes na população, pela via

das eleições, das consultas, da organização de câmaras, parlamentos, partidos políticos, instituições da sociedade civil, etc. Não custa lembrar que o empreendimento colonizador levado a cabo pelos países ibéricos, Portugal e Espanha, na América Latina, tornou a adesão à fé católica um elemento de civilização, não sendo possível imaginar, por alguns séculos, que um indivíduo pudesse ser habitante do reino sem necessariamente ser católico.

Os tempos são outros, as instituições republicanas já têm uma história de dois séculos na maioria dos países latino-americanos, sua legitimidade vem de procedimentos que envolvem a manifestação política da população periodicamente. Mas a necessidade de estabelecer uma separação com os valores religiosos se coloca em muitos momentos. Desta forma, pedir a alguém, em determinada situação, que não tome as decisões baseadas em seus valores religiosos não é algo errado, e muitas vezes o esquecimento desta regra traz problemas na constituição do espaço público. Digo isso porque, em muitas situações, hoje em dia, verifico que os indivíduos trazem à cena pública seu pertencimento religioso de modo completamente equivocado, e a melhor posição é lhes dizer que se abstenham desta conduta naquele espaço e naquele momento. Recordo dois conjuntos de cenas, envolvendo o poder legislativo e o poder judiciário no Brasil. O primeiro conjunto envolve parlamentares que, em sessões da Câmara Federal, ao argumentar acerca da viabilidade ou não de alguma proposição, batem a mão sobre a Bíblia, e afirmam: “esta é a minha constituição, esta é a constituição que eu sigo, esta é a verdadeira constituição do Brasil”. Neste momento, a vontade que temos é de dizer ao parlamentar que ele está numa casa legislativa, onde a constituição vigente é outra⁸. Podemos até pensar que tal comportamento daria margem a um processo por falta de decoro parlamentar.

Outro conjunto de cenas diz respeito a um procedimento que encontramos em alguns juízes de família no Brasil, e que bem ilustra a necessidade de estabelecer alguma fronteira entre público e privado em termos de pertencimento religioso. Conforme já foi noticiado pela mídia em diversos momentos, e sendo elemento presente em algumas ações dos Ministérios Públicos Estaduais, alguns juízes de família, ao depararem-se com um pedido de separação (anulação do casamento civil), entendem que, antes de encaminhar o processo e dar a sentença, é necessário fazer algumas audiências de tentativa de conciliação entre as partes. Fazem isso para atender um valor moral de seu pertencimento religioso, que fala da indissolubilidade do casamento⁹. Entretanto, a legislação em vigor no Brasil, no capítulo das

⁸ Tais cenas, por serem públicas, foram muitas vezes filmadas, e podem ser encontradas nos vídeos das sessões da Câmara Federal, a partir da navegação em www.camara.gov.br, buscar arquivos e biblioteca. A constituição que me refiro na frase acima, para o caso brasileiro, é a Constituição de 1988, que não incorpora a Bíblia como fonte de jurisprudência.

⁹ Vale lembrar que a palavra casamento é utilizada no Brasil tanto para designar a cerimônia de natureza religiosa quanto a civil. Ao regulamentar o registro civil dos casamentos, no início da República, os legisladores mantiveram o

anulações de casamento, não prevê tal procedimento. Em geral, os interessados em se separar, por desconhecimento dos rituais jurídicos, e por certo temor à autoridade judiciária, submetem-se a este verdadeiro capricho dos juízes. Nesta hora, entendendo ser necessário dizer ao juiz que o que se espera dele é que julgue segundo as leis do país, e que deixe sua crença religiosa no domínio privado¹⁰. O estado brasileiro é laico e assegura a liberdade de crença religiosa a todos os seus habitantes, e o exercício da função pública não pode ser feito a partir de pontos de vista particulares em termos religiosos. O que se espera do servidor público é que atenda a lei, e não que utilize seu espaço de poder para forçar o código moral de sua religião aos usuários da justiça¹¹.

As cenas acima descritas não invalidam o argumento principal desta proposição: a direção mais promissora, neste momento, para orientar tanto as reflexões acadêmicas quanto as decisões estratégicas dos enfrentamentos políticos, é aquela de considerar o fenômeno religioso inteiramente no campo político e público, o que significa “politizar” o discurso religioso, tal como os movimentos sociais já fizeram com a sexualidade. Nem sexualidade nem religião podem ser remetidas inteiramente ao domínio do privado. Este procedimento abre caminhos frutíferos tanto para análise quanto para a luta política. Um deles é que, ao discutir e atualizar o conceito de laicidade, hoje encontramos outras alternativas para a tradicional dicotomia: religião privada *versus* estado público. A luta pela constituição de um estado laico na atualidade vincula-se mais fortemente à garantia de um conjunto de “liberdades laicas”, com especial destaque para a liberdade de crença e consciência, o que justamente oportuniza o livre jogo das religiões no debate político. Parece-me que apenas estados de forte conteúdo laico permitem liberdade religiosa, livre ex-

mesmo termo, ao invés de optar por uma variante, como união civil, termo presente em alguns países. Desta forma, é bastante frequente que juízes e outros operadores do direito se refiram ao registro civil do casamento enquanto possuidor do caráter de sacralidade que lhe confere a cerimônia religiosa.

¹⁰ Diversas destas cenas foram relatadas por procuradores do Ministério Público do Estado de São Paulo, em seminário realizado pela USP no Memorial da América Latina, em 2008.

¹¹ O movimento LGBT brasileiro tem lutado pelo direito ao casamento, seguindo os termos da legislação em vigor, e utilizando a mesma palavra, casamento. A respeito desta estratégia de luta, vale conferir a opinião da autora Camille Paglia, em entrevista a Revista Cult: “Por vinte anos, eu tenho clamado pela substituição de todo casamento, homossexual ou heterossexual, pela união civil. O Estado, que governa os direitos de propriedade, deve ser estritamente separado da religião e não deve jamais sancionar sacramentos religiosos. Pessoas que querem a benção de uma igreja devem se sentir livres para ter uma segunda cerimônia na igreja que escolherem. Eu acredito que os ativistas gays dos Estados Unidos cometeram um sério erro estratégico ao reivindicar o casamento, porque a palavra ‘casamento’ é muito associada à tradição religiosa e gera uma revolta entre os conservadores. Ao contrário, os ativistas deveriam se concentrar nos benefícios específicos injustamente negados às uniões gays. Por exemplo, nos EUA, se um gay morre, seu parceiro não recebe os benefícios do Seguro Social, que no caso das uniões heterossexuais vai automaticamente para o parceiro. Isso é uma afronta! Mas este ponto tem sido deixado de lado pelos ativistas gays por conta do seu entusiasmo pela quimera reacionária do ‘casamento’. Uma visão de esquerda autêntica (como nos anos 1960) iria desafiar todo o conceito do casamento”. <<http://revistacult.uol.com.br/novo/entrevista.asp?edtCode=2BB95253-7CA0-42E3-8C55-8FF4DD53EC06&nwsCode=E86F626C-9344-468B-870B-81811A57C805>> (acesso em 20 de agosto de 2009).

pressão da consciência religiosa e, portanto, dão margem à possibilidade das religiões desempenharem, tanto hierarquia quanto seus fiéis, um papel político no interior da sociedade civil. A ampliação do espaço público requer, no meu entender, uma necessária ampliação do conjunto de liberdades laicas, o que implica em constituição de um estado de caráter laico.

No cenário político brasileiro, há uma disputa acerca desses termos hoje em dia, o que explica uma proliferação de adjetivos e novos substantivos, tais como: laicidade, laicismo, a boa laicidade, a sã laicidade, o estado laico, clericalismo, relativismo, secularismo de estado etc¹². As compreensões de estado laico, por exemplo, variam entre um pensamento de estado pluri-religioso a outro de estado “quase ateu”. No Brasil, temos movimentos das igrejas evangélicas no sentido de obter, do estado, os mesmos privilégios com que já conta a igreja católica. E temos movimentos que propugnam certo “ateísmo” de estado, argumento que aparece, por exemplo, quando se acusam juízes de simplesmente pertencerem a determinadas religiões. As igrejas todas falam em laicidade, mas são categorias em disputa hoje em dia. Exemplo disso são as recentes discussões no Brasil acerca da presença dos símbolos religiosos em espaços públicos, notadamente as salas de julgamento dos tribunais (desde as cortes dos tribunais de júri popular, até o plenário do Superior Tribunal Federal, nossa corte suprema). Defensores da permanência dos símbolos e defensores de sua retirada, os dois lados falam em laicidade, e dizem cumprir o preceito constitucional brasileiro, que fala em estado laico¹³. Temos ainda o caso do estado do Piauí, no Nordeste brasileiro, em que o debate levou a firmar um acordo entre partes acerca da presença das imagens religiosas em espaços públicos¹⁴.

Outro tema que se discute no momento no Brasil é relativo à Concordata entre o Vaticano e o estado brasileiro. Novamente, os defensores de sua assinatura e os contrários a ela, valem-se de disputas em torno de uma “correta” definição de laicidade¹⁵. Considero necessária uma atualização nos termos dos debates sobre a

¹² Uma interessante apresentação do ponto de vista católico, sobre o tema da laicidade, pode ser encontrada em entrevista de Mariano Fazio, autor de um livro que analisa o pontificado de Bento XVI. Em <<http://www.zenit.org/article-22068?l=portuguese>> (último acesso em 20 de julho de 2009).

¹³ Para tomar contato com pequena parte deste debate, encaminho o leitor para alguns sítios web. Em <http://www.45graus.com.br/geral/45774/justica_decide_que_simbolos_religiosos_podem_permanecer_em_predios_publicos.html> é possível perceber a posição daqueles a favor da permanência dos símbolos religiosos em prédios públicos (último acesso em 20 de agosto de 2009). Em <http://www.vermelho.org.br/editorial.php?id_editorial=596&cid_secao=16> toma-se contato com argumentos a favor da retirada dos símbolos religiosos dos espaços públicos (último acesso em 17 de agosto de 2009). Também em <<http://terramagazine.terra.com.br/interna/0,,OI3906657-EI6578,00-Tradicao+pode+resistir+a+retirada+de+crucifixos.html>> há elementos para entender o debate (último acesso em 5 de agosto de 2009).

¹⁴ Veja-se em <<http://www.clam.org.br/publique/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=5622&sid=7>>, último acesso em 20 de julho de 2009.

¹⁵ Encaminho o leitor para artigo da jornalista Eliane Brum contrária à Concordata em <<http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI88175-15230,00-DE+VOLTA+A+IDADE+MEDIA.html>> (último acesso em 19 de agosto de 2009).

laicidade, em especial naquilo que esta primeira proposição visa abordar: o pertencimento religioso como elemento da cena pública. Acredito que temos ainda, pelo menos no Brasil, um grande caminho no sentido de construir espaços de discussão efetivamente “públicos”, ou seja, pautados pela presença em pé de igualdade dos diversos pontos de vista, que ali são trazidos para discussão e argumentação. E, para tanto, necessitamos de um estado laico e de um conjunto de liberdades laicas.

3. Segunda proposição: a religião não é o “outro” da modernidade

Vimos de uma tradição, ainda presente entre nós, de considerar a religião como “o outro da modernidade”. Este “outro” está marcado, para muitos, por dois vetores. O primeiro deles é de que a religião é “o atraso”, enquanto a modernidade é “o novo, o moderno. O segundo vetor indica que a religião é assunto “de foro íntimo”, e as grandes questões da modernidade são “de domínio público”, por vezes associada à noção de república – coisa pública – conforme discutido no item anterior. Deixo claro que para mim estas dicotomias fazem sentido analítico em numerosas situações, e delas derivaram (e ainda derivam) estratégias políticas apropriadas para vários enfrentamentos, onde se opõem os partidários dos direitos sexuais àqueles da religião.

A ideia de que a religião é o “outro” da modernidade está expressa por numerosos (e famosos) autores, e novamente “confesso” que já tive muito gosto por estas leituras. Dentre elas, o livro e entrevistas de Richard Dawkins, em sua firme disposição de “varrer” a religião da esfera pública a partir de argumentos científicos, pois ela seria um fator de “atraso”¹⁶. Também “confesso” minha apreciação pelo belo texto de José Saramago, intitulado “O Fator Deus”¹⁷, onde o autor faz uma aguda crítica ao que fizeram (e ainda fazem) os homens em nome de Deus:

De algo sempre haveremos de morrer, mas já se perdeu a conta aos seres humanos mortos das piores maneiras que seres humanos foram capazes de inventar. Uma delas, a mais criminosa, a mais absurda, a que mais ofende a simples razão, é aquela que, desde o princípio dos tempos e das civilizações, tem mandado matar

to de 2009). Para posição favorável, veja-se em <<http://www.opovo.com.br/opovo/colunas/concidadania/892683.html>> (último acesso em 25 de julho de 2009). Recomendo artigos publicados pela organização Católicas Pelo Direito de Decidir em <<http://catolicasonline.org.br/>>.

¹⁶ Veja-se em <http://richarddawkins.net/> o conjunto das obras e entrevistas. (último acesso em 18 de agosto de 2009). Em português, sua obra de maior vendagem é “Deus, um delírio”, editada pela Companhia das Letras.

¹⁷ Este texto encontra-se disponível em muitos lugares, recomendo, aqui a biblioteca do Fórum Social Mundial, em <<http://www.forumsocialmundial.org.br/dinamic/saramago.php>> (último acesso em 19 de agosto de 2009), ou para a versão no original em português de Portugal em <<http://www.estudos-biblicos.com/ofactordeus.html>> (último acesso em 4 de setembro de 2009).

*em nome de Deus. Já foi dito que as religiões, todas elas, sem exceção, nunca serviram para aproximar e congraçar os homens, que, pelo contrário, foram e continuam a ser causa de sofrimentos inenarráveis, de morticínios, de monstruosas violências físicas e espirituais que constituem um dos mais tenebrosos capítulos da miserável história humana*¹⁸.

No texto, Deus se salva, mas condenam-se as atitudes dos homens tomadas em seu nome. Este conjunto de barbáries cometidas, que facilmente podemos associar ao atraso, antítese da modernidade, configura o que Saramago chama de “o fator Deus”¹⁹. Apesar da beleza das palavras e dos argumentos, reconheço que atribuir à religião todos os males e atrasos do mundo, e pretender um mundo onde a religião seja banida ou fique restrita ao foro íntimo (evitando a criação do “fator Deus”), não é mais a minha posição, nem teórica e nem militante. Enfim, eu penso que houve um momento em que foi necessário dizer que o religioso estava fora do político, ele produziu bons efeitos, todos os países da América Latina passaram por isso, mas esta não é mais a estratégia requerida pela atual conjuntura. Como houve também um momento em que opor religião à modernidade foi estratégia necessária para fazer avançar certa proposta de modernidade, que implicou valorizar os valores ocidentais. Mas isto deve ser repensado.

Desdobramentos importantes desse modo de ver as coisas, ainda presente entre nós, são percebidos na relação que temos com os países do “Islã”, sempre tomados como exemplo dos atrasos de toda ordem (atraso moral, atraso econômico, atraso nas estruturas políticas, sem falar nos óbvios “atrasos” em matéria de sexualidade, etc.). Para melhor compreensão do nosso olhar em relação ao “mundo árabe” e seus costumes de direitos sexuais e reprodutivos, vale a indicação de leitura da obra de Edward Said, intitulada *Orientalismo*²⁰. Entre muitas abordagens, o autor discute as políticas de conhecimento, ou, em outras palavras, a afirmação de que o conhecimento é sempre politicamente informado. Desta forma, a “produção de conhecimentos” sobre o Oriente revela-se um modo articulado de hegemonia cultural, situando o Ocidente

¹⁸ <http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u29519.shtml> (último acesso em 4 de setembro de 2009)

¹⁹ “Os deuses, acho eu, só existem no cérebro humano, prosperam ou definham dentro do mesmo universo que os inventou, mas o “fator Deus”, esse, está presente na vida como se efetivamente fosse o dono e o senhor dela. Não é um deus, mas o “fator Deus” o que se exhibe nas notas de dólar e se mostra nos cartazes que pedem para a América (a dos Estados Unidos, não a outra...) a bênção divina. E foi o “fator Deus” em que o deus islâmico se transformou, que atirou contra as torres do *World Trade Center* os aviões da revolta contra os desprezos e da vingança contra as humilhações. Dir-se-á que um deus andou a semear ventos e que outro deus responde agora com tempestades. É possível, é mesmo certo. Mas não foram eles, pobres deuses sem culpa, foi o “fator Deus”, esse que é terrivelmente igual em todos os seres humanos onde quer que estejam e seja qual for a religião que professem, esse que tem intoxicado o pensamento e aberto as portas às intolerâncias mais sórdidas, esse que não respeita senão aquilo em que manda crer, esse que depois de presumir ter feito da besta um homem acabou por fazer do homem uma besta.” <http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u29519.shtml> (último acesso em 4 de setembro de 2009).

²⁰ SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, 2007

em posição de superioridade e na condição de “normal” e de “regra”, e descrevendo o Oriente como o atrasado, quando muito o exótico, aquilo que foge a regra, e que devemos buscar trazer para a regra. Os atributos de emancipação, conhecimento e esclarecimento são articulados com o Ocidente, e o Oriente é sempre apresentado em situação de déficit frente a estes indicadores. A apresentação das religiões orientais oscila entre os costumes exóticos e o atraso político da relação estado e religiões. O “predomínio da religião” nas sociedades orientais é imediatamente associado à “precariedade científica” destas sociedades, esquecendo-se o grande desenvolvimento filosófico e técnico destas regiões no passado. Em suma, para nós, ocidentais, é muito difícil pensar o Oriente fora deste enquadramento do “atraso” e do “exótico”, no qual a religião islâmica (e outras religiões orientais) ocupa forte potencial “explicativo”.

Outro desdobramento importante desta polaridade antagônica “modernidade *versus* religião” está em opor ciência a religião. A ciência seria a modernidade, a religião aparece como explicação de mundo necessariamente carregada de valores morais. Daí concluir-se, de modo apressado, que o estado laico, republicano, com políticas públicas de saúde baseadas na ciência, não teria uma “moral” a propagar. Daí nasce também certa superioridade do pensamento científico, associado à razão, em oposição ao conteúdo moral das religiões e aos dogmas da fé. Os saberes científicos são esclarecidos e argumentados, os saberes da religião não comportam argumentação nem esclarecimento racional, deve-se crer, e pronto. Ocorre que o estado laico tem uma moral, não apenas as religiões. Tomemos como exemplo uma das campanhas de prevenção à AIDS, realizada no carnaval de 2007, cujo mote era: “Beba com moderação, mas use camisinha à vontade”. Há um evidente valor moral expresso nela, que convida ao sexo sem moderação, desde que protegido (isto sem falar em outra moralidade, aquela implicada com o consumo de bebida alcoólica). Ela se combina também com frases como “faça com quem quiser, na hora em que quiser, mas use camisinha”, presentes em outras campanhas. Nelas também há valores morais, que convidam a não ter preconceitos na relação sexual (faça com quem quiser, ou seja, pode ser entre dois homens, entre duas mulheres, um homem e uma mulher, ou até mesmo outras combinações) e faça na hora em que quiser (ou seja, não precisa ser no âmbito da relação conjugal necessariamente).

Em geral, estas campanhas são vistas como ligadas ao discurso da ciência, pela referência explícita que fazem ao uso do preservativo, meio comprovado de evitar a infecção pelo HIV. E parecem estar isentas de conteúdos morais, pelo amparo dos dados científicos na área da prevenção. Isso gera uma noção do discurso científico como “salvador”, “emancipador”. Na discussão de temas como o aborto, a homossexualidade, a eutanásia, o uso das células tronco embrionárias, por exemplo, acredito que não seja boa estratégia “demonizar” o discurso religioso, em nome de uma tarefa “salvadora” do discurso científico. Nem um nem outro discurso é portador de uma verdade salvadora do ser humano, e nem é disto que necessitamos,

tendo em conta inclusive o caráter sempre contingente e transitório das verdades, quando não francamente interessado. A estratégia mais apropriada é ponderar entre os dois pontos de vista, que são válidos, e tem poder de representação, auxiliando os indivíduos na compreensão das lógicas que regem os sistemas de pensamento, e contribuindo para politizar estas formas de conhecimento, pois não há produção de saber desvinculado de estratégias de poder e regulação. Vale lembrar que numerosos grupos religiosos passaram a usar cada vez mais o discurso científico para embasar seus pontos de vista, e que a história da ciência registra muitos casos em que os conhecimentos científicos foram apresentados como dogmas, implicando a submissão da população às suas prescrições. As sociedades ocidentais atuais notadamente apresentam um pluralismo moral, e o impasse que se coloca em muitos temas está relacionado ao campo dos direitos humanos, atravessado por argumentos de várias ordens, onde religioso e científico se misturam.

Finalizamos este tópico enfatizando a proposição inicial: necessitamos desconstruir a ideia sedimentada que coloca o pertencimento religioso como o outro da modernidade, na pauta do atraso. Se as confissões religiosas carregam valores morais, as práticas científicas também o fazem. Se as religiões “oprimem”, “governam”, “mandam”, também as práticas científicas podem ter estes conteúdos. O debate entre religião e valores da modernidade tem que ser feito caso a caso, contexto a contexto, sempre de olho nos valores democráticos e nas possibilidades de ampliação do espaço público, na ótica da inclusão. Lembramos as ideias de Abelardo²¹, que “provou que compreender e crer não eram duas atitudes diferentes, e sim complementares”²².

No âmbito das lutas políticas, para certo conjunto de ativistas de esquerda, as religiões são sempre de direita. No campo da sexualidade, as igrejas representam o pólo dito conservador. Mas estas mesmas igrejas podem atuar numa direção progressista, e basta olhar no Brasil suas manifestações contra a pena de morte, seu apoio decidido ao MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra) e às lutas pela posse urbana. Igrejas evangélicas brasileiras já distribuíram preservativos na África. Em várias frentes de luta dos direitos humanos, as igrejas estão solidárias com as forças progressistas e de esquerda, ou já estiveram em outros tempos. Com isso, verificamos que são complexas as relações entre discursos da modernidade e religiões. As religiões não são um pedaço do passado no meio da modernidade, elas são também hoje em dia “modernas”. Em conexão com a primeira proposição, o pertencimento religioso produz identidades fortes, potentes, com dimensão política, envolvida em muitos temas e lutas contemporâneas, que precisam ser discutidas no sentido de ampliação do espaço público.

²¹ Pedro Abelardo (1079 a 1142), filósofo nascido na França na Baixa Idade Média.

²² GAUVARD, Claude. *Surge o Senhor dos Tributos*. In.: Arquivos História Viva 3, Os melhores textos sobre a Idade Média, São Paulo, Duetto Editorial, 2008 p. 31.

4. Terceira proposição: o pertencimento religioso não elimina a autonomia dos fiéis

Na análise e compreensão do fenômeno religioso no mundo contemporâneo, interessa-nos destacar dois vetores: o pluralismo religioso e a autonomia religiosa dos fiéis. No Brasil, as pesquisas acadêmicas e matérias de jornal mostram uma ampliação da autonomia dos fiéis frente às diretrizes das religiões, em especial frente à fala dos membros da hierarquia. Atitudes que, em um tempo passado, eram “mal vistas”, hoje são comuns. Refiro-me em especial a duas delas. A primeira é o pertencimento a mais de uma religião, efetuando uma combinação particular de crenças. A segunda é a manifestação contrária ao que diz a religião²³. Em outro sentido, embora tenhamos um discreto aumento do percentual de ateus no Brasil, dado confirmado pelos recenseamentos, observa-se ainda um forte preconceito por aqueles que assim se assumem²⁴. Pesquisa feita pela Fundação Perseu Abramo constatou que, das pessoas consultadas, 17% afirmaram ter repulsa/ódio aos descrentes em Deus, 25% declararam antipatia e 29%, indiferença. Os índices são superiores a rejeição de homossexuais, por exemplo. À pergunta sobre quais as pessoas que menos gostam de encontrar, 35% responderam que são os usuários de drogas, seguidos pelos descrentes em Deus (26%) e ex-presidiários (21%). Podemos concluir que vivemos numa sociedade em que os ateus são vistos como pouco confiáveis, embora todo o discurso de tolerância religiosa presente.

O pluralismo religioso é outra marca da sociedade brasileira, com forte crescimento das igrejas evangélicas pentecostais, de várias denominações. Mas também dentro das igrejas aparece um pluralismo, com correntes carismáticas, renovadoras, de teologia da libertação, marianismo e outras, convivendo lado a lado na mesma estrutura. O indivíduo nasce em uma religião, mas já não pensa que é uma obrigação seguir esta orientação à vida toda. Em diferentes contextos da vida, o sujeito opta por seguir parcialmente as orientações de sua religião, por não seguir estas orientações, por seguir de modo mais estrito. Mudar de uma igreja a outra, ou seguir na vida pertencendo simultaneamente a mais de uma diretriz religiosa não é mais considerado algo a se envergonhar, nem é mais tomado como “falta de consciência”. Tudo isto nos fala de uma autonomia dos fiéis frente à hierarquia, e indica também uma pluralidade de formas de compreensão e vivência da experiência religiosa. O pluralismo religioso fez surgir também interessantes iniciativas de diálogo

²³ Pesquisa das Católicas pelo Direito de Decidir mostrou que, entre católicos que se assumiam como efetivamente praticantes, temas como uso da pílula, uso do preservativo masculino, relações sexuais antes do casamento, dissolução do casamento, encontravam amplo percentual de posições contrárias ao que a hierarquia prega. Estes dados podem ser examinados no site já citado <<http://catolicasonline.org.br/>>.

²⁴ As informações sobre a pesquisa foram retiradas de <<http://www.fpabramo.org.br/portal/>> (último acesso em 20 de agosto de 2009).

inter-religioso e de ecumenismo, há algum tempo impensáveis, e estas iniciativas tensionam a tradicional ideia de que haveria alguma religião “pura e imaculada, verdadeiramente salvadora”.

Por outro lado, as religiões constituem hoje em dia uma face de “mercado”, que envolve forte presença na mídia, estratégias de marketing, uso intensivo de recursos de propaganda, muitas delas capturadas pela lógica do espetáculo. Tudo isso nos fala de um mundo moderno, com forte presença religiosa, na mão contrária ao que muito se anunciou, de que a modernidade iria tornar o mundo cada vez menos religioso, o processo de desencantamento do mundo. Isto não aconteceu, e a religião vive hoje instalada no ambiente da modernidade. Mas uma das características é justamente esta autonomia maior dos fiéis, que decidem sobre seu pertencimento religioso de modo mais livre do que em épocas passadas.

Finalizamos enfatizando os termos da proposição: o pertencimento religioso de um indivíduo não implica adesão necessária nem completa às verdades daquela confissão. Ele segue sendo um indivíduo que poderá tomar atitudes diversas, tendo em vista o contexto, a argumentação apresentada, outros fatores contingentes. Com isso, valorizamos a existência do espaço público de discussão no qual muitas proposições se colocam, e todas elas devem ser ponderadas na tomada de uma decisão. O espaço público precisa atuar também como moderador das ambições totalitárias dos diversos discursos que querem regrad a sociedade a partir de pontos de vista e interesses muito particulares. Os discursos religiosos trazem esta marca pela sua associação com o transcendente e desejam impor-se a todos, como condição de salvação, na argumentação de que assim procedem “para o bem do próprio indivíduo”. Confiamos que pertencer a uma religião não significa, nos dias de hoje, estritamente “rezar por esta cartilha”, e que o indivíduo poderá ser sensibilizado a resolver questões com argumentos provindos de outras áreas, inclusive aqueles que se colocam em oposição aos valores da sua religião. Conforme já comentamos, isso já ocorre para um sem número de situações cotidianas, especialmente aquelas que interessam a este texto e que envolvem decisões nas áreas da sexualidade e reprodução. Isso nos fala de um processo de secularização da cultura, acompanhado, em maior ou menor grau, pelo processo de laicidade do estado. Este processo não implica o “desaparecimento” da religião, e o Brasil é um ótimo exemplo de combinação entre crescimento da laicidade do estado, secularização da cultura e crescimento do campo religioso.

A ampliação da capacidade de autonomia dos fiéis frente aos regramentos das religiões traz implicações também na ideia de representação das hierarquias. Hoje em dia, quando um bispo manifesta a “posição da igreja católica contra o uso da pílula anticoncepcional”, ele está falando em nome de quem, se as estatísticas mostram que o uso da pílula está disseminado de modo intenso entre as mulheres brasileiras de todas as classes, regiões, idades e credo? Dentre os episódios que expuseram de modo mais significativo esta distância entre a posição do bispo e a

opinião majoritária dos católicos está o caso do arcebispo de Olinda e Recife, dom José Cardoso Sobrinho, que excomungou médicos e parentes de uma menina de nove anos que sofreu aborto devido ao estupro realizado pelo padrasto²⁵. Amplos setores da opinião pública, e importantes personalidades católicas, manifestaram-se de modo contrário a esta excomunhão, agravada pelo fato de que o padrasto, que realizou o estupro, não foi excomungado, o que tornou a sentença do arcebispo um tanto “bizarra” nos termos do senso comum. Novamente aqui foi possível discutir até que ponto as autoridades religiosas apresentam legitimidade na representação dos membros de sua confissão. Não estou querendo desautorizar a fala dos bispos e autoridades das igrejas e religiões. Apenas problematizar seu alcance e representatividade, e levar estas questões em conta ao desenhar estratégias de diálogo com as religiões nas políticas de sexualidade.

5. Experiências brasileiras

Neste tópico, gostaria de comentar algumas questões que guardam conexões com as proposições acima apresentadas, em geral a partir de exemplos e situações do cenário brasileiro. A primeira delas refere-se a um conjunto de iniciativas do Departamento de DST AIDS²⁶, que estimula a participação das ONGS²⁷, através de editais, a realizar atividades de prevenção. Desta forma, temos instituições religiosas, como por exemplo a Pastoral de DST/AIDS, um braço da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), que há muitos anos tem financiamento público para realizar atividades de prevenção à AIDS em vários locais do país. Esta iniciativa de parceria fez com que as equipes da Pastoral de DST/AIDS tenham desenvolvido estratégias de disponibilização do preservativo masculino que se alinham com os princípios defendidos em geral no campo dos direitos sexuais e reprodutivos pelas políticas públicas, ao mesmo tempo respeitando os ensinamentos da igreja²⁸. Esta delicada “costura” feita pelos integrantes da Pastoral de DST/AIDS, na relação

²⁵ Notícias a respeito podem ser conferidas em <<http://www.sidneyrezende.com/noticia/32060+bispo+excomunga+re+sponsaveis+pelo+aborto+em+menina+violentada>> e <<http://www.estadao.com.br/noticias/geral,papa-destitui-bispo-de-pe-que-puniu-vitima-de-estupro,396128,0.htm>> (último acesso em 4 de setembro de 2009).

²⁶ A partir de 27 de maio de 2009, pelo Decreto 6860 da Presidência da República, oficialmente denominado de Departamento de Vigilância, Prevenção e Controle das Doenças Sexualmente Transmissíveis e Síndrome da Imunodeficiência Adquirida. Por razões de economia, no presente texto denominado de Departamento de DST AIDS do Ministério da Saúde.

²⁷ Organizações não-governamentais.

²⁸ Tal questão encontra-se discutida em SEFFNER, F.; SILVA, C. G. M.; MAKSUD, I.; GARCIA, Jonathan; RIOS, Luís Felipe; NATIVIDADE, M.; BORGES, P. R.; PARKER, Richard; TERTO JÚNIOR, Veriano. Respostas Religiosas à AIDS no Brasil: impressões de pesquisa acerca da Pastoral de DST/Aids da Igreja Católica. *Ciencias Sociales y Religión*, v. 10, p. 159-180, 2008.

com técnicos do Departamento de DST AIDS, aponta na direção do mecanismo que estamos valorizando de constituição do espaço público (e das políticas públicas) como local de negociação entre diferentes posições, saberes e códigos morais e éticos. O estado admite (e inclusive financia) instituições da sociedade civil que, embora demonstrando discordância parcial com suas diretrizes de saúde, estão dispostas a atuar na área da prevenção da AIDS. Como fruto desta interação, temos o surgimento de meios e modos de ação, que respeitam os valores das duas instituições em parceria. A isto se poderia chamar de princípio da “laicidade pragmática”, fruto da contingência do trabalho em colaboração, termo utilizado no texto já citado em que analisamos esta experiência de ação. Com este conceito, valorizamos igualmente os princípios e conceitos que tradicionalmente ancoram a definição de um estado laico e o direito das liberdades laicas, mas valorizamos igualmente as práticas sociais que se mostram criativas em atender a estes princípios, em particular na fricção entre liberdade religiosa e desenho de uma política pública²⁹.

Outra situação, bastante diferente, é aquela resultante das conexões entre fé organizada (religiões e igrejas), radiodifusão e partidos políticos no Brasil³⁰. Falo de rádio e TV, que são concessão pública, e não de jornais, que são expressão livre ao gosto de cada um. As igrejas no Brasil são isentas de impostos, e têm o compromisso de investir seus ganhos em finalidades não lucrativas, a caridade sendo a principal delas. Os canais de radiodifusão são de concessão pública, portanto, um espaço de natureza pública, e não é desejável que sirvam para determinados grupos – religiosos, por exemplo, ou partidários – dispararem ataques a outros grupos, ou fazerem auto-propaganda. A programação televisiva deve buscar o interesse geral, acolher a diversidade de opiniões e manifestações próprias do espaço público³¹. Sobre os

²⁹ Nos debates acerca do conceito de Estado, no seminário que originou esta segunda versão do texto, Adriana Vianna (Museu Nacional – Rio de Janeiro) sugeriu a expressão “estado como experiência”. Através dela é possível captar o processo de construção, por parte da população, de um conceito operacional de estado. Penso que, de forma conexa, podemos falar em “experiência da laicidade”, aludindo a este caráter pragmático, localizado e contingente do estabelecimento de fronteiras entre o pertencimento religioso e a ação de política pública. O conceito já utilizado por mim em artigos anteriores de “laicidade pragmática” visava explicar o mesmo processo, mas creio ser mais feliz a expressão “experiência de laicidade”.

³⁰ Baseio-me aqui nas matérias publicadas acerca do processo movido pelo Ministério Público de São Paulo contra o bispo Edir Macedo, líder da Igreja Universal do Reino de Deus. Para as considerações críticas, em especial, retirei elementos do artigo “Partido, igreja e televisão”, de Eugênio Bucci, disponível em <http://observatorio.ultimosegundo.ig.com.br/artigos.asp?cod=551JDB018> (acesso em 25 de agosto de 2009).

³¹ Ao leitor brasileiro, acostumado a assistir a programação televisiva, talvez cause espanto a afirmação do caráter público da televisão, que deveria respeitar a diversidade. Recomendo a leitura do artigo 221 da Constituição Federal, transcrito a seguir que fala do caráter educativo, artístico, cultural e informativo da radiodifusão, e que deve causar espanto ainda maior no leitor.

Art. 221. A produção e a programação das emissoras de rádio e televisão atenderão aos seguintes princípios: I - preferência a finalidades educativas, artísticas, culturais e informativas; II - promoção da cultura nacional e regional e estímulo à produção independente que objetive sua divulgação; III - regionalização da produção cultural, artística e jornalística, conforme percentuais estabelecidos em lei; IV - respeito aos valores éticos e sociais da pessoa e da família.

partidos políticos, e seus integrantes, pesam outras regulamentações, uma vez que sua atuação se dá também na ótica de manutenção do espaço público e da gerência dos aparelhos de estado. Para preservar o bem comum, está proibido a deputados, senadores e outros membros de partidos políticos a vinculação com empresas concessionárias do serviço público (as empresas de radiodifusão estão nesta categoria). Não é difícil entender as razões dessas regras:

Essas restrições têm o objetivo de evitar que a radiodifusão deixe de ser um serviço público (serviço para todos) e se converta em serviço particular (para benefício de poucos) – ou seja, serviço que tem por único objetivo a promoção de interesses particulares³².

O que se verifica no Brasil é um crescente processo de aproximação entre estes três “entes”: igrejas, empresas concessionárias de radiodifusão e partidos políticos. Cada vez menos a programação das empresas de radiodifusão reflete a diversidade política, e cada vez mais ela é instrumento de propaganda de interesses particulares. Isso não vale apenas para as igrejas que se apropriaram de canais de radiodifusão, é certo. Para os interesses do presente texto, interessa discutir os limites da ação das igrejas junto a empresas de radiodifusão e junto a partidos políticos, não simplesmente porque “a religião é um assunto doméstico, e não tem que se misturar com a política”, mas porque há muitos modos de fazer esta mistura, alguns deles francamente danosos à consolidação de uma democracia inclusiva. Antes que se pense que me refiro unicamente aos canais de televisão vinculados a algumas igrejas no Brasil, esclareço que mesmo os outros grupos televisivos ditos “laicos” adotaram a estratégia de concessão de privilégio a alguma religião – sempre a católica, acolhendo de longa data as “missas pela televisão”, mas nunca imaginando fazer o mesmo com um culto metodista, uma celebração evangélica, e muito menos um ritual afro.

Encerro o texto fazendo um “voto de fé” no horizonte normativo que já por várias vezes fiz referência ao longo do texto: o espaço público é o espaço de negociação das possibilidades e limites de exercício do poder, e ele se caracteriza pelo referencial das práticas democráticas e pelos esforços de inclusão de grupos e indivíduos nos benefícios sociais. Desta forma, a participação das igrejas (da fé organizada) nos debates políticos sobre sexualidade (direitos sexuais e reprodutivos, reconhecimento de uniões homossexuais, reconhecimento jurídico de adoções por casais homossexuais, acesso à união civil ou ao casamento por parceiros do mesmo sexo, e muitas outras questões) deve pautar-se pelo respeito e alargamento do espaço público. Por um lado, ninguém deve ser proibido ou constrangido de manifestar sua opinião apenas porque ela é baseada em valores religiosos, ela é uma opinião válida

³² <http://observatorio.ultimosegundo.ig.com.br/artigos.asp?cod=551JDB018> (acesso em 25 de agosto de 2009).

no debate político. Por outro lado, está vedado às instituições religiosas buscarem o estado para impor sobre toda a população a particularidade de suas crenças e valores. Mais do que deixar isto claro em leis e regulamentos (o que é obviamente necessário), o desejável é que todos os atores sociais reconheçam a importância de preservação do espaço público, como arena em que se busca a composição e a solidariedade entre diferentes pontos de vista, tarefa por vezes muito difícil, mas inerente à vida em sociedade.

Comentários para o texto panorâmico e o painel da sessão 4

Luis Antonio Cunha¹, em seu comentários sobre o texto panorâmico, pontuou inicialmente que iria apresentar tanto concordâncias quanto discordâncias em relação a posições desenvolvidas por Juan Marco Vaggione. Por um lado, Cunha reconheceu que o trabalho de Vaggione traz contribuições muito importantes para o debate acerca da religião, no sentido de revelar o caráter contraditório do campo religioso que, tanto comporta manifestações muito intensas de conservadorismo, quanto sinais de transformação e abertura à pluralidade, apresentando ilustrações muito significativas acerca de movimentos de politização da esfera religiosa que são pautados pela reivindicação da liberdade. O comentarista considerou ser este o ponto forte da análise.

No entanto, para Cunha, o reconhecimento da pluralidade e das contradições no campo religioso não deveria levar a afirmação que o laicismo e o secularismo são pautas ultrapassadas que deveriam ser superadas. O comentarista entende que superar significa ir além, e não simplesmente descartar, e acredita ser possível e necessário caminharmos no sentido desse “ir além”, pois, na América Latina, muito ainda resta a ser feito, mesmo no que diz respeito ao elemento mais primário da laicidade que é a separação estado e igreja, como pode ser ilustrado, segundo ele, pela Constituição argentina, na qual o estado é responsável financeiramente pelo clero.

Cunha considera que a proposição de uma perspectiva pós-secular para pensar a América Latina deveria ser verificada com muito cuidado nos contextos nacionais. Observou adicionalmente que, no texto panorâmico, usa-se, com frequência, os termos “laicismo” e “secularismo” como sinônimos, o que ele considera problemático. A seu ver, nesse campo de debate, é crucial distinguir conceitualmente secularização da cultura e laicidade do estado. Tomando como exemplo o caso brasileiro, o comentarista lembrou que, no século XIX, estabeleceu-se no Brasil uma laicidade de elite – assim como ocorreu em outros países da América Latina – que era autoritária, inspirada pela maçonaria e pelo positivismo e trazia implícita premissas de redução gradual do campo religioso.

Mas essa visão de laicidade seria abandonada durante a ditadura dos anos 1930. E, nos dias atuais, o país experimenta, na opinião de Cunha, um processo

¹ Professor titular do Núcleo de Estudos de Políticas Públicas em Direitos Humanos da Universidade Federal de Janeiro (UFRJ) e coordenador do Observatório da Laicidade do Estado (OLÉ).

acelerado de secularização da cultura e construção de uma nova laicidade. Isso vem ocorrendo sem que se registre a redução do campo religioso, ou da religiosidade. Segundo o comentarista, a preservação da religiosidade na cultura brasileira pode ser verificada, por exemplo, no conagraçamento que se registra no Ano Novo, na praia de Copacabana, no Rio de Janeiro, em que milhões de pessoas, vestidas de branco, portando flores para uma divindade afro-brasileira, se reúnem sem que ocorra nenhuma violência. Outra ilustração é, talvez, o aparente orgulho que parcelas importantes da população brasileira expressam em relação à tolerância e ao sincretismo religiosos que prevalecem no país.

Segundo Cunha, essas dinâmicas devem ser valorizadas, pois coexistem com uma ofensiva forte da Igreja Católica para retomar o controle do estado, num contexto que é considerado o maior país católico do mundo. Uma operação que, de acordo com o comentarista, tem, sem dúvida, um objetivo geopolítico. Para ilustrar o sentido e o escopo de tal ofensiva, Cunha sublinhou que, naquele mesmo dia 25 de agosto de 2009, enquanto o Diálogo transcorria, o Congresso brasileiro poderia estar votando um acordo, ou melhor, aprovando a primeira concordata entre o estado brasileiro e o Vaticano. Significativamente, segundo ele, a proposta desse acordo, discutido até então sobretudo em gabinetes fechados, tem desencadeado manifestações críticas por parte de atores religiosos, incluindo algumas vozes católicas, mas, principalmente, lideranças das demais igrejas cristãs e também as vozes de ateus/as e agnósticos/as contra o acordo e a favor de um estado laico. Essa reação que se viu foi materializada, inclusive, num anúncio pago contra o acordo e em favor do estado laico, publicado na edição do jornal O Globo daquele mesmo dia, assinada pelo Conselho dos Pastores do Brasil.

Finalizando, o comentarista sugeriu ser urgente a formação de coalizões, reunindo religiosos/as, ateus/as, ativistas, acadêmicos/as, dentro e fora do estado, para defender a laicidade, ou melhor, em torno a uma agenda de reconstrução de democracias laicas nos países da região. Isso permitiria, entre outras coisas, examinar mais de perto e numa perspectiva comparativa, os processos de laicização do estado e secularização da cultura que, nem sempre, são convergentes e podem estar se dando em ritmos distintos nos vários contextos. Cunha, sobretudo, avaliou que um passo nesse sentido reforçaria os pontos fortes do texto panorâmico, abrindo mão do que é mais débil, por exemplo, o apelo a uma posição pós-secular ou pós-laica que, segundo ele, é impossível visualizar, pois os processos ainda estão em curso.

Nos comentários sobre os trabalhos apresentados no painel, **Veriano Terto Jr.**², primeiro debatedor, fez observações específicas e pontuais sobre cada um dos textos. Comentando as reflexões de Jaris Mujica, lembrou que, no Brasil e em outros países

² Coordenador geral da Associação Brasileira Interdisciplinar de AIDS (ABIA).

latino-americanos, padres e pastores evangélicos fazem trabalho radical de apoio à “vida” em outro sentido, por exemplo, impedindo que pessoas, inclusive pessoas HIV positivas, sejam julgadas e assassinadas por traficantes em comunidades onde o estado não está presente. Da mesma forma, no plano dos debates nacionais e globais sobre acesso a medicamentos, as igrejas e grupos religiosos têm sido muito mais ativas em contestar os sistemas de propriedade intelectual. Segundo Terto, em várias circunstâncias, as pessoas vivendo com HIV e o próprio movimento de AIDS conta com mais apoio das igrejas e setores religiosos do que do estado ou de setores laicos e liberais. Ele considera crucial refletir sobre esses exemplos, pois se tratam de dilemas políticos difíceis no que diz respeito ao desenho de estratégias e alianças políticas no campo da política sexual.

Em seus comentários sobre o texto apresentado pelo reverendo Vergara, Terto observou que seria necessário, talvez, repensar a questão dos mitos para além do cristianismo, pois há outras mitologias que representam a sexualidade de maneira mais positiva do que a bíblia. No caso do Brasil, por exemplo, seria fundamental resgatar os discursos sobre sexualidade na tradição afro-brasileira e indígena. Finalmente, pontuou que, ao falar de sexualidade como êxtase, o reverendo recuperava, de algum modo, os discursos e propostas sobre sexualidade dos anos 1970, quando se fazia sexo para alcançar alguma coisa a mais que o sexo, uma perspectiva radical que praticamente desapareceu, particularmente depois da AIDS.

Quanto às reflexões acerca do aborto elaboradas por Malu Heilborn³, o comentarista sublinhou que a questão do aborto foi e continua sendo importante para as mulheres HIV positivas, pois – ao contrário das mulheres que são impedidas de interromper uma gravidez – elas são, com frequência, induzidas ao procedimento. Finalmente, ponderou que a experiência da AIDS ensina que, tão importante quanto refletir sobre os dilemas acerca do início e o fim da vida, são os compromissos com as possibilidades e direitos que temos “durante” a vida.

Já **Margareth Arilha**⁴, a segunda comentarista do painel, reagiu inicialmente aos trabalhos apresentados por Seffner e Vergara, ressaltando que, mesmo quando reconhecemos as contradições e a pluralidade do campo religioso, é preciso não perder de vista que toda e qualquer instituição religiosa, seja mais ou menos progressista, tem um projeto de poder. Nesse sentido, segundo ela, é fundamental explicitar sempre quais são esses projetos e analisar criticamente seus efeitos potenciais sobre os processos de construção democrática que, mais especialmente, os direitos sexuais e reprodutivos.

Ao comentar a análise desenvolvida por Mujica acerca do contexto peruano, Arilha enfatizou que dinâmicas muito similares estão em curso no Brasil, onde tam-

³ O artigo da autora ainda não foi publicado.

⁴ Secretária executiva da Comissão de Cidadania e Reprodução (CCR).

bém se assiste a crescente penetração de pautas definidas pelos grupos religiosos ultraconservadores, no aparato estatal, especialmente no âmbito legislativo e jurídico. Um exemplo evidente dessa contaminação, segundo ela, pode ser identificado, por exemplo, na sequência de iniciativas legislativas ou administrativas municipais destinadas a bloquear o acesso à anticoncepção de emergência. Além disso, essas mesmas forças estão hoje cada vez mais ativas no Congresso Nacional, como pode ser verificado na enxurrada de projetos de lei absolutamente regressivos em relação ao aborto.

Com relação à análise e aos argumentos desenvolvidos por Malu Heilborn, Arilha enfatizou que o aborto não é apenas um problema das feministas ou das mulheres, mas que deveria ser visto como uma questão que afeta a todos e todas. Em suas próprias palavras, trata-se de um “problema” que diz respeito à humanidade. A comentarista concordou ainda que a tecnologia de visualização “antecipa a vida” e cria novos desafios para o debate sobre legalização do aborto. Nesse sentido, ela sugere que as análises em relação ao aborto incorporem as experiências então recentes de reforma legal em Portugal, na Colômbia e no México, pois também se deram em contextos políticos difíceis e complexos. Não apenas elas devem ser valorizadas, mas, sobretudo, implicam em aprendizados que devem ser compartilhados.