

ENTRE REACTIVOS Y DISIDENTES DESANDANDO LAS FRONTERAS ENTRE LO RELIGIOSO Y LO SECULAR[■]

JUAN MARCO VAGGIONE[■]

INTRODUCCIÓN

Ni la modernidad como proceso histórico ni la globalización como proceso espacial han implicado un retraimiento del fenómeno religioso. Si teorías sobre la modernidad coincidieron en asumir la constante retirada de la religión, los últimos años se han encargado, a veces brutalmente, de mostrar lo contrario. Las instituciones religiosas continúan siendo actores fundamentales en las sociedades contemporáneas y la religión se mantiene como una dimensión identitaria principal. Tampoco la globalización ha implicado un debilitamiento de este fenómeno. Por el contrario, la mayoría de las religiones encuentran en lo transnacional un escenario más fértil: sea porque nunca fueron totalmente ‘nacionalizadas’, como en los casos del Islam y del catolicismo, o porque se transformaron en iglesias internacionales, como el protestantismo evangélico.¹

■ Texto publicado originalmente en *La trampa de la moral única / Argumentos para una democracia laica*, Lima (Perú), 2005, pp. 55-65.

■ Doctor en Derecho y Ciencias Sociales.

¹ Berger (2002) sostiene que el protestantismo evangélico y el islamismo son los dos casos más impresionantes de religiones globalizadas. Peter Berger, “Globalization and religion” en *The Hedgehog Review* (verano del 2002). Para la importancia de la globalización en el caso de la Iglesia Católica se puede consultar José Casanova (2001), “Globalizing Catholicism and the Return to a ‘Universal’ Church” en Peter Beyer (ed.), *Religion in the Process of Globalization*, Ergon Verlag, Würzburg.

Este ‘resurgimiento’² de lo religioso tiene múltiples y complejas manifestaciones pero, de algún modo, puede decirse que género y sexualidad son las dimensiones donde más evidentemente se deja sentir la influencia de los discursos religiosos. Por un lado, las principales religiones han sido, y continúan siendo, las defensoras de regímenes patriarcales y heteronormativos.³ La religión, como fenómeno cultural, refuerza normas que justifican las desigualdades de género e intensifican la discriminación de las minorías sexuales. Asimismo, los actores religiosos presionan a los Estados y las sociedades políticas con el fin de sostener un sistema legal que institucionalice dichas desigualdades. Por otro lado, religiones que se han caracterizado por fuertes y violentos enfrentamientos entre sí, han encontrado en su oposición al feminismo y a las minorías sexuales un eje político para la constitución de alianzas. Probablemente el ejemplo más paradigmático lo constituya las Naciones Unidas, donde la Santa Sede, países islámicos y de la derecha religiosa estadounidense han conformado un bloque para enfrentar una supuesta ‘invasión del feminismo radical’.⁴

La teoría de la secularización constituyó, por años, la respuesta paradigmática para enfrentar el papel de la religión y, por lo tanto, permitir una mayor liberalización de género y sexualidad; y tuvo su propia génesis histórica y geográfica: el inicio de la modernidad en los Estados Unidos y Europa Occidental. En términos generales puede decirse que el secularismo, como doctrina política, pretende la despolitización de la religión. La existencia de la religión no es problemática, por supuesto, siempre y cuando sea dentro de los límites de la esfera privada, como un conjunto de creencias. Tampoco es problemático que actores e instituciones religiosas participen

² Pongo entre comillas la palabra resurgimiento porque, a mi entender, no necesariamente significa un cambio fundamental en las formas públicas de la religión sino, muchas veces, en las agendas académicas. No es que lo religioso necesariamente tenga más presencia en la sociedad contemporánea que antes; de hecho, nunca dejó de tenerla, pero las agendas académicas lo incorporan más.

³ Heteronormatividad es un término que describe un sistema dominante de género y sexualidad basado en la (hetero)sexualidad masculina donde se institucionaliza, legal y socialmente, la subordinación femenina y de las minorías sexuales.

⁴ Para un análisis sobre esta alianza ver Doris Buss y Didi Herman (2003), *Globalizing Family Values / The Christian Right in International Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

de la vida pública, pero dicha participación requiere, de algún modo, el despojo, imposible por cierto, de elementos religiosos. Estos actores deben ‘traducir’ a lenguajes seculares sus creencias religiosas. Es en esta exclusión nunca perfecta de lo religioso donde se presupone puede lograrse un mayor espacio para el pluralismo.

En Latinoamérica la importancia de la secularización como teoría y como doctrina política se ve enfatizada por la poderosa presencia de la Iglesia Católica. Género y sexualidad son las dimensiones donde dicho poder se hace más evidente. No es extraño observar relaciones clientelares donde el Estado, a cambio de legitimidad por parte de la Iglesia Católica, hace suya la protección de la familia de acuerdo con la doctrina católica. Esta presencia prácticamente hegemónica de esa iglesia ha generado que, desde sectores progresistas, se siga reclamando una intensificación de la secularización, particularmente a través de señalar la incompleta separación entre Iglesia y Estado o denunciar la emergencia de sectores fundamentalistas que atacan el pluralismo.⁵ De este modo, los sectores progresistas, buscando romper la hegemonía de la Iglesia en la regulación del cuerpo, apelan a la necesidad de completar la secularización como forma de permitir una institucionalización más democrática de género y sexualidad.

Sin embargo, el secularismo ha dejado de ser una respuesta paradigmática para confrontar la religión. El mismo resurgimiento religioso que amenaza al pluralismo y, en particular, a la liberalización de género y sexualidad, ha generado, también, que se consideren las limitaciones de la secularización no sólo como una teoría explicativa del papel de lo religioso sino también como un modelo normativo para dicho resurgimiento. Para algunos, este resurgimiento pone en evidencia un momento postsecular para el cual nuevos marcos analíticos y teóricos son necesarios. Probablemente Talal Asad y su antropología de lo secular constituya uno de los intentos más originales. Otros, en cambio, distinguen diversas dimensiones dentro de la teoría de la secularización y, aunque aceptan que algunas de ellas perdieron vigencia, aún consideran que la secularización debe ser rescatada como teoría de la

⁵ Ver *La derecha y los derechos*, revista *Debate Feminista*, año 14, vol. 27, abril de 2003, particularmente los artículos de Jean Franco y Marta Lamas.

modernidad. En este sentido, José Casanova presenta una propuesta interesante al reafirmar la secularización como una teoría de la diferenciación entre esferas seculares y religiosas, pero rechazando la privatización de la religión como una parte válida de la misma.

Es necesario, y este es el principal objetivo de este artículo, pensar en marcos teóricos que puedan, simultáneamente, incorporar el resurgimiento de lo religioso, sobre todo a partir de la óptica de género y sexualidad, sin reducir el mismo a una modernización incompleta: asimismo, revisar críticamente la secularización como modelo epistémico para entender las múltiples maneras en que la religión y definiciones de género y sexualidad se entrecruzan. La secularización es, también, una forma de construir la realidad social que mientras ilumina ciertas dinámicas opaca otras. Como se ha afirmado, lo secular construye, también, lo religioso: no como una categoría independiente y en pugna con lo secular –ni siquiera en continuidad–, sino que también lo religioso puede ser leído como una construcción ideológica donde lo secular adquiere su sentido.⁶ Es necesario, entonces, suspender la vigencia paradigmática de la secularización y considerar formas de lo religioso que suceden en las márgenes del secularismo. En síntesis, es necesario arriesgar la posibilidad de pensar más allá de la secularización o la laicidad como instrumentos normativos para confrontar lo religioso.

En forma más específica, este artículo propone que la paradigmática influencia de la secularización tiende a generar dos reduccionismos que opacan importantes mutaciones de lo religioso. En primer lugar, genera una tendencia a reducir la influencia pública de la religión a un tema de incompleta separación entre Estado e Iglesia. En esa línea, proponemos el concepto de *politización reactiva* como una forma de entender la manera en que sectores conservadores religiosos se articulan frente a los movimientos feministas y de minorías sexuales. En segundo lugar, la influencia paradigmática de la secularización tiende a presentar una definición esencialista del fenómeno religioso. En particular, respecto a género y sexualidad se tiende a considerar lo religioso como una homogeneidad que sostiene el

⁶ Talal Asad (2003), *Formations of the Secular Christianity, Islam. Modernity*, Stanford University Press.

patriarcado invisibilizando, o restando importancia, al fenómeno de disidencias internas. Precisamente, la segunda parte del artículo propone la importancia política que tienen las *disidencias religiosas* para la liberalización de género y sexualidad.

Una aclaración necesaria. Suspender y repensar la secularización como instrumental analítico y normativo para confrontar el resurgimiento de lo religioso no significa, necesariamente, descartarla. Incluso para reafirmar la necesidad de la secularización como proceso histórico es necesario redefinir lo religioso en sus manifestaciones más contemporáneas. Lo que sí es indispensable es cancelar el estatus paradigmático de la secularización y reflexionar sobre sus limitaciones analíticas y normativas, decisión que puede implicar, también, su reafirmación, aunque reformulada, cuando se confrontan las tendencias regresivas de lo religioso.

■ MÁS ALLÁ DEL ESTADO LAICO: POLITIZACIÓN REACTIVA

El principal antagonismo respecto a definiciones de género y sexualidad está dado, de un lado, por un sector religioso que busca defender una definición tradicional de familia y, de otro, por los movimientos feministas y de minorías sexuales que, con su agenda pluralista, rechazan cualquier construcción esencial de la familia. Estos dos sectores, con agendas opuestas, inscriben sus demandas en diversos escenarios. Ambos sectores buscan influenciar al Estado para lograr la institucionalización legal de sus demandas.

La Iglesia constituye, sin duda, el mayor obstáculo para la liberalización de género y sexualidad en Latinoamérica. Si, en general, la región tiene una historia compleja respecto a la interacción entre Estado e Iglesia, cuando se considera esta historia desde la óptica particular de género y sexualidad es posible observar una relación de tipo clientelar donde no es extraño que el Estado, a cambio de legitimidad, apoye las principales demandas de la Iglesia.⁷ La desinstitucionalización de normas patriarcales y heteronormativas

⁷ Ver Mala Htun (2003), *Sex and the State: Abortion, Divorce, and the Family Under Latin American Dictatorships and Democracies*, Nueva York, Cambridge University Press.

se complejiza, entonces, debido al establecimiento del bloque Estado-Iglesia. No sólo las iglesias nacionales presionan y negocian con los gobiernos, sino también El Vaticano presiona a los legisladores católicos en su voto sobre cuestiones como aborto y homosexualidad.

En este contexto, la demanda por un Estado laico que funcione con independencia de los sectores religiosos se transforma, una vez más, en un discurso privilegiado. La separación Estado e Iglesia como dimensión de la secularización se ha convertido en una especie de mantra democrático para lograr la institucionalización de las demandas feministas y de minorías sexuales.⁸ Sin negar la complejidad e importancia de este tema, es necesario reconocer que es sólo una arista de la problemática. La misma se ha sobredimensionado y cualquier influencia de la Iglesia y grupos conexos se lee, inmediatamente, como una violación al principio de separación, a la laicidad del Estado.

Es necesario, entonces, reconocer que aunque el Estado laico es uno de los ejes fundamentales, el mismo no agota el tema de la religión como un factor de poder. En primer lugar, la institucionalización de dicha separación no significa que la Iglesia deje de ser un actor influyente sobre las políticas de género y sexualidad. Como se ha sostenido, la separación no significa la privatización del fenómeno religioso. Por el contrario, revisiones de la teoría de la secularización sostienen que es precisamente dicha separación lo que posibilita que las religiones se constituyan en actores públicos de las sociedades contemporáneas. La separación del Estado reposiciona a la Iglesia dentro de la sociedad civil y, de este modo, como generador de políticas de influencia.⁹

A partir del Concilio Vaticano II, la Iglesia aceptó como propios la separación del Estado y el pluralismo religioso, girando de una institución centrada en el Estado a una centrada en la sociedad. Esto no significa que la institucionalización de dicha separación sea completa, particularmente en

⁸ Existen, por supuesto, diferencias entre secularismo y laicidad, pero no son relevantes dentro del contexto de este artículo. La separación Estado/Iglesia, o sea, la consecución de un Estado laico, se considera como una dimensión de la secularización.

⁹ Para una reconstrucción de las dimensiones políticas de la sociedad civil ver Jean Cohen y Andrew Arato (1992), *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, MIT.

algunos países de Latinoamérica donde el Estado aún ‘sostiene el culto’,¹⁰ pero puede afirmarse que la separación entre Estado e Iglesia, al menos como principio democrático, es aceptada por los principales actores políticos si bien, muchas veces, falla su activación. Esta separación, aunque ambigua y parcial, también ha dotado a la Iglesia de una mayor autonomía y legitimidad en su accionar. De tal forma que puede constituirse, al menos potencialmente, en una instancia crítica: como en los casos de Chile o Brasil, donde la Iglesia fue un sector de oposición durante los gobiernos militares. En los últimos años, y de manera más generalizada, la Iglesia se posicionó como un contrapoder frente a las políticas neoliberales instrumentadas por la mayoría de los países latinoamericanos durante los años noventa.

Aunque exista la tendencia a asumir que la separación del Estado implica una Iglesia menos influyente, la relación es mucho más compleja. Uno puede rastrear también en esa misma separación una institución que juega un papel diferente, no por ello menos poderoso. Por un lado, se articula como un actor de la sociedad civil y desde allí presiona al Estado y la sociedad política –lo que se ha denominado como desprivatización de la religión.¹¹ Por el otro, esta autonomía posibilita que la Iglesia se constituya en una instancia crítica, lo que le ha generado una mayor legitimidad ciudadana y, por ende, una cuota mayor de poder simbólico en la defensa de sus principios doctrinarios. Estados débiles y sociedades políticas deslegitimados potencian, sin duda, dicho poder.¹²

Reducir la resistencia de lo religioso respecto a la liberalización de género y sexualidad a un tema de insuficiente separación entre Estado e Iglesia puede generar, irónicamente, una invisibilización de las maneras alternativas en que la Iglesia Católica y sectores afines influyen tanto en la sociedad como en el Estado en Latinoamérica. En vez de deslegitimar la influencia de la Iglesia como violatoria del principio democrático de laicidad, es necesario

¹⁰ Este es el caso, por ejemplo, de Argentina. Durante la última reforma constitucional, la frase ‘sostener el culto’ generó un debate respecto a su alcance.

¹¹ Ver José Casanova (1994), *Public Religion in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press.

¹² Blancarte plantea, para el caso de México, cómo la debilidad del Estado es un elemento importante al momento de debatir sobre Estados laicos en la región. Roberto Blancarte (1992), *La historia de la Iglesia Católica en México*, México, Fondo de Cultura Económica.

proponer modelos teóricos que capten las diversas intervenciones de la misma como actor sociopolítico. Sin descartar la necesidad de profundizar la laicidad de los Estados es importante, también, confrontar a la Iglesia como un actor legítimo de la sociedad civil. Además de Estados laicos debe pensarse en Estados autónomos con poder suficiente para proteger minorías frente a distintos *lobbies*, siendo el eclesiástico uno de ellos. La ambigüedad de la Iglesia en Latinoamérica, siendo parte de la sociedad civil sin dejar de ser parte del Estado, requiere, también, de políticas bifrontes.

Se propone en este artículo el concepto de *politización reactiva* para captar tanto el accionar de la Iglesia como el de organizaciones religiosas conservadoras como parte de la sociedad civil que, aunque presionen al Estado, no violan el principio de laicidad. La tendencia a considerar a la sociedad civil como una arena progresista ha generado una simplificación de la misma, opacando su heterogeneidad y sus tendencias más antagónicas. No sólo la sociedad civil está permeada por desigualdades y exclusiones, sino que también es generadora de instancias que buscan perpetuar estas desigualdades. Así como es el escenario privilegiado para la emergencia de organizaciones y movimientos que buscan reducir las múltiples desigualdades que caracterizan las sociedades latinoamericanas, la sociedad civil también es el escenario en que instancias resistentes a dichos cambios emergen y pueden, incluso, fortalecerse.

Uno de los cambios importantes dentro de los sectores religiosos conservadores ha sido la articulación de organizaciones no gubernamentales. Desde los años setenta, comenzando en los Estados Unidos y luego expandiéndose globalmente, un creciente número de agrupaciones conectadas a distintas denominaciones religiosas presionan a los Estados para evitar la institucionalización de las demandas feministas y de minorías sexuales. Si en los Estados Unidos estas agrupaciones surgieron una vez que el aborto fue descriminalizado, en Latinoamérica, por el contrario, las mismas surgieron ‘preventivamente’, aun antes que el aborto o la homosexualidad pasaran a ser parte de algunas agendas políticas.¹³

¹³ Ver Htun (2003), *op.cit.*

La noción de politización reactiva se propone como una manera de entender el accionar de instituciones y grupos religiosos conservadores como parte de la sociedad civil movilizándose para impedir o revertir la liberalización de género y sexualidad. Son ‘reactivas’ en el sentido que su emergencia y funcionamiento están justificados como defensa de un orden tradicional amenazado por el feminismo y el movimiento de minorías sexuales. Frente al pluralismo y la relativización, la Iglesia y las organizaciones religiosas se constituyen en los defensores de un orden tradicional y natural montado sobre la familia.

Detrás de esta concepción de familia existe mucho más que una creencia religiosa. Es, de algún modo, un régimen de verdad donde la religión constituye un elemento clave que se amalgama con dimensiones seculares en un todo armónico.¹⁴ Frente a esto, las demandas del movimiento feminista y de minorías sexuales son presentadas como una amenaza que va más allá de una creencia religiosa. Precisamente, tanto estas organizaciones como la Iglesia reducen al mínimo el discurso religioso cuando se movilizan para defender su postura. Por el contrario, sus intervenciones y la defensa de ‘la’ familia está basada en una articulación estratégica de discursos seculares, ya sean científicos o legales.

Este ‘secularismo estratégico’¹⁵ constituye uno de los campos más importantes de análisis. Aunque estos discursos son ‘racionales’, no necesariamente presentan un nivel menor de dogmatismo que las creencias religiosas que los sostienen. De algún modo, el secularismo estratégico muestra la facilidad con que los sectores más conservadores amalgaman y fusionan discursos. Una facilidad que, irónicamente, deconstruye la dicotomía religioso/secular. Son muchos los ejemplos que se pueden incluir pero el debate sobre el condón es paradigmático en este sentido. A la posición más tradicional que afirma que las campañas basadas en los condones para prevenir el sida incentivan la promiscuidad como un disvalor, se le suman con mayor intensidad argumentos ‘científicos’. Aunque algunos de estos argumentos carecen

¹⁴ Para la forma en que se estructura el régimen de verdad ver Michel Foucault (1980), *Power / Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, Pantheon Books.

¹⁵ El término de *secularismo estratégico* está, de algún modo, inspirado en el ‘strategic essentialism’ de Spivak, aunque se refieren a dinámicas totalmente diferentes.

de evidencia empírica, como la porosidad del condón, otros, en cambio, se presentan basados en estadísticas y en estudios de casos. Es criticable, por supuesto, la interpretación que se hace de los datos, pero lo que importa destacar, en el marco de este artículo, es que la posición anticondón –aunque obviamente motivada en principios morales/religiosos– se inscribe como una posición basada en evidencia científica.

La noción de politización reactiva también intenta reflejar una dimensión que generalmente es excluida por la influencia de la teoría de la secularización: tanto estas organizaciones como la Iglesia Católica deben ser consideradas como actores legítimos. En vez de representar la emergencia de una posición fundamentalista o dogmática, el concepto de politización pretende incluir estas organizaciones y su participación pública como una parte legítima del juego democrático. Si la Iglesia y organizaciones conexas han decidido ser parte de la democracia en la defensa de sus concepciones de familia, es necesario entenderlos como actores que generan un espacio político.

Esos espacios, en cambio, se opacan tras la influencia paradigmática de la secularización. Mientras que la teoría de la secularización se concentra en la separación Iglesia y Estado, en cambio descuida –indirectamente fortalece– las maneras más democráticas en que la Iglesia y los sectores religiosos conservadores se movilizan en Latinoamérica para evitar la liberalización de género y sexualidad. El desafío es superar este reduccionismo y entender que la sociedad civil, como arena democrática, es también un espacio para la articulación de sectores regresivos y que, pese a ser religiosos, usan retóricas seculares en la articulación de sus posiciones. Insistir en que la influencia pública de la Iglesia en Latinoamérica obedece sólo a una insuficiente separación con el Estado es invisibilizar espacios alternativos donde confrontar y antagonizar a la Iglesia como actor político.

MÁS ALLÁ DEL DOGMATISMO RELIGIOSO: POLITIZACIÓN DE LAS DISIDENCIAS

Otra limitación de la teoría de la secularización es la tendencia a construir lo religioso como homogéneo y con características totalmente diferenciadas de lo secular. Así, lo religioso se define como irracional, frente a la ‘racionalidad’

de lo secular y, como tal, no apto como discurso en la esfera pública.¹⁶ Cuando se consideran temas conectados a género o sexualidad, la dicotomía religioso/secular es superpuesta de diversos modos con la de conservador/progresista. Lo religioso se define como esencialmente conectado al patriarcalismo y la perpetuación de la dominación de mujeres y minorías sexuales.

Esta construcción esencialista, aunque parcialmente correcta, produce un entendimiento incompleto de los múltiples entrecruzamientos entre la religión y definiciones de género y sexualidad. Sin negar que la religión es una dimensión fundamental para entender el patriarcado y la homofobia es necesario, también, reconocer la existencia de, al menos, dos dinámicas alternativas. En primer lugar, las potenciales consecuencias liberalizadoras de la religión a pesar de sus contenidos patriarcales. En segundo lugar, entender que lo religioso es una dimensión en constante cambio y adaptación y que parte de esos cambios ha sido la incorporación, de diversas maneras, de demandas feministas y de minorías sexuales.

La secularización como proceso histórico no siempre ha significado un mejoramiento en la situación de las mujeres.¹⁷ En algunos casos, la legislación sancionada por los emergentes Estados remplazando la doctrina católica implicó una intensificación en la desigualdad de las mujeres.¹⁸ El caso del adulterio constituye un ejemplo interesante. Mientras para la doctrina católica la fidelidad entre esposos es definida con prescindencia del género, cuando el adulterio es tipificado como delito por el Estado, a la mujer se le penaliza con sólo un acto sexual mientras que para el hombre se requiere de una manceba, una relación medianamente estable fuera del matrimonio.

El análisis de situaciones contemporáneas también pone de manifiesto diversas maneras en que religiones patriarcales pueden resultar en el empoderamiento de las mujeres. Se ha sostenido, no sin debate, que la participación

¹⁶ Esta es una posición compartida por la mayoría de los teóricos de la democracia. Desde posiciones más liberales, como la de Rawls, hasta más críticas, como la de Habermas.

¹⁷ En relación con el tema de la sexualidad, Foucault en la *Historia de la sexualidad* tiene un análisis interesante donde el proceso de 'secularización' no aparece necesariamente asociado a una menor dominación de la sexualidad, sino por el contrario a una emergencia de discursos alternativos que la inventan y la controlan de manera más eficaz.

¹⁸ Ver particularmente la introducción en Elizabeth Dore y Maxine Molyneux (2000), *Hidden Histories of Gender and the State in Latin America*, Durham, Duke University Press.

en las comunidades eclesiales de base genera ciudadanas más activas, más partícipes en la esfera pública.¹⁹ Por otro lado, se ha asociado la conversión de mujeres al pentecostalismo, un fenómeno generalizado en la región, con un nivel de igualación en la esfera doméstica, en particular respecto a temas de violencia e, incluso, al uso de contraceptivos.²⁰ Aunque persiste el interrogante sobre hasta qué punto tales empoderamientos pueden ser considerados como genuinamente feministas, lo interesante es que estos análisis distinguen el contenido patriarcal de las religiones con las consecuencias liberalizadoras que las mismas puedan tener.

Finalmente, uno de los cambios más interesantes que se está produciendo es la emergencia, en el interior de distintas denominaciones, de personas y grupos que se movilizan para compatibilizar su identidad religiosa con demandas feministas y de minorías sexuales. Este fenómeno de disidencia religiosa ha impreso un interesante dinamismo mostrando cómo el mismo discurso que se usa para oprimir puede ser utilizado para liberar.

Católicos proaborto, musulmanes *queers* o evangélicos progays, posturas que para muchos son oximorónicas, reflejan el tipo de cambio más interesante que la modernidad ha traído aparejada sobre lo religioso. En vez de secularización, la modernidad ha implicado pluralismo, mostrando que modernidad y secularización no están necesariamente conectadas.²¹ La gente no ha dejado de creer aunque sí ha modificado las formas en las que cree. Los creyentes tienen más autonomía en la construcción de sus identidades

¹⁹ Aunque existe una importante bibliografía al respecto, un interesante análisis de la misma se presenta en Carol Ann Drogus (1997), *Women, Religion, and Social Change in Brazil's Popular Church*, University of Notre Dame Press; y Carol Ann Drogus (1997a), "Private Power or Public Power: Pentecostalism. Base Communities and Gender" en Edward L. Cleary y Hannah W. Stewart-Gambino (eds.), *Power, Politics and Pentecostals in Latin America*, Boulder, Colorado, Westview Press.

²⁰ Elizabeth E. Brusco (1995), *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*, Austin, University of Texas Press; Maria das Dores Mahado Campos (1996), *Carismaticos e pentecostais: Adesao religiosa na esfera familiar*, Autores Asociados, Sao Paulo; Carol Ann Drogus (1997), *op.cit.*

²¹ Peter Berger sostiene, precisamente, que la modernización, aunque implica un mayor nivel de pluralidad, no ha significado una intensificación de la secularización. Ver Peter Berger (1999), "Introduction" en *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Michigan, Grand Rapids.

religiosas y, entre estas muchas maneras diferentes de creer, los disidentes constituyen un fenómeno relevante.

La disidencia religiosa es un fenómeno político importante para enfrentar el rol hegemónico de la Iglesia en Latinoamérica. La gente reacciona de maneras diferentes en la construcción de sus identidades y el disentir es una manera de negociar identidades religiosas con concepciones liberalizadas de género y sexualidad. Es un tipo de negociación que desplaza comprensiones habituales sobre procesos identitarios. Por un lado, el disidente reafirma una pertenencia identitaria con aquello de lo que está disintiendo. Aunque pueda sonar paradójico, el acto de disentir es un acto de inscripción comunitaria. Diferente al desertor, que vacía el espacio de poder, el disidente reafirma su pertenencia incluso al costo de arriesgar su membresía. Pero la disidencia también implica la articulación de un antagonismo, la construcción de un espacio político. El disidente busca también romper los consensos asumidos, o impuestos, y mostrar fracturas que indican un nivel de pluralización de realidades aparentemente homogéneas.

Estas disidencias religiosas se presentan de dos maneras fundamentales. Por un lado, a través de teologías feministas y *queers*. Estas teologías (de)construyen las doctrinas oficiales evidenciando que el patriarcado es una construcción histórica y cultural y, por lo tanto, una característica que puede ser reconstruida. Por otro lado, un importante número de organizaciones han surgido en el interior de las denominaciones movilizándose políticamente para inscribir voces alternativas.²² Dentro del catolicismo, el grupo de Católicas por el Derecho a Decidir (CDD) representa la organización disidente en temas de género y sexualidad de mayor alcance. Luego de haber sido creada en los Estados Unidos, CDD reemergió en diversos países latinoamericanos donde la Iglesia Católica tiene un papel preponderante. La organización no sólo presenta un modelo diferente de ser católico –más plural y más

²² Para un análisis de estas ‘protestas al interior’ de la Iglesia, ver Michele Dillon (1999), *Catholic Identity: Balancing Faith, Reason, and Power*, Katzenstein, Cambridge University Press; Mary Fainsod (1998), “Stepsisters: Feminist Movement Activism in Different Institutional Spaces” en David S. Meyer y Sid Tarrow (eds.), *The Social Movement Society: Contentious Politics for a New Century*, Totowa, New Jersey, Rowman & Littlefield; Mary Fainsod Katzenstein (1998a), *Faithful and Fearless: Moving Feminist Protest Inside the Church and Military*, New Jersey, Princeton University Press.

dinámico–, sino que también es una esfera pública subalterna que antagoniza con la Iglesia Católica a través de campañas nacionales e internacionales.²³

Lo que distingue a las organizaciones disidentes es la articulación de discursos religiosos como parte de sus inscripciones políticas. Dichos discursos no sólo evidencian la existencia de múltiples interpretaciones, muchas de ellas cercanas a la manera en que la gente negocia y habita sus identidades, sino también proveen justificaciones éticas para temas como aborto y homosexualidad en un contexto donde los discursos morales son monopolio de los sectores conservadores. Si la politización reactiva implica una inscripción estratégica de discursos seculares, el fenómeno de disidencia encuentra su potencialidad en la inscripción pública de discursos religiosos. Las políticas de resignificación que estas organizaciones disidentes articulan contra la doctrina oficial exhiben cómo el patriarcalismo y la heteronormatividad son construcciones históricas y culturales.

En vez de reforzar la secularización es importante generar marcos políticos y legales que permitan una inscripción más cabal de estas disidencias. No se trata de excluir lo religioso de la esfera pública, de despolitizarlo, sino de inscribirlo de manera completa, con fracturas y pluralismos. Si para la jerarquía católica la solución es mantener estas disidencias dentro de los límites organizacionales, evitando su inscripción pública, teorías como la secularización favorecen, indirectamente, esta ‘privatización’ de las disidencias. La secularización al excluir el discurso religioso de la arena pública sólo excluye las disidencias y fracturas ya que la doctrina oficial se reinscribe, igual, de múltiples maneras. El desafío consiste en una politización completa del fenómeno religioso donde se incluyan, también, sus voces plurales.

CONCLUSIONES

Este artículo reflexiona sobre la secularización y sus limitaciones para dar cuenta del resurgimiento de la religión en el mundo contemporáneo. La

²³ En el nivel transnacional Catholics for a Free Choice tiene un importante desempeño en las Naciones Unidas, como arena política global, donde ha iniciado una serie de campañas contra la Santa Sede.

secularización, que en algún momento constituyó un discurso paradigmático e indiscutible, está siendo hoy revisado debido a sus limitaciones para dar cuenta del fenómeno religioso. El desafío es generar marcos normativos que compatibilicen este resurgimiento, sin deslegitimarlos como fenómeno político y que, a la vez, permita profundizar la liberalización de género y sexualidad, las dimensiones más amenazadas por estos resurgimientos.

En primer lugar, la religión es –inevitablemente– una dimensión en la regulación social y jurídica de género y sexualidad, por lo que pretender que el reforzamiento de lo secular inhiba esta influencia puede significar, por el contrario, el reforzamiento de los sectores más conservadores. Por un lado, la politización reactiva de la Iglesia Católica y de las organizaciones religiosas muestra cómo parte de su intervención pública se hace desde ‘dentro’ de las reglas de lo secular. Aunque sea una cosmovisión religiosa lo que se está defendiendo, esta defensa se inscribe por medio de la articulación de discursos científicos y legales, lo que denominamos aquí como secularismo estratégico. Además de insistir en la separación Iglesia/Estado, es necesario considerar a la Iglesia y a las organizaciones religiosas como actores políticos.

Por otro lado, el fenómeno de disidencia religiosa pone de manifiesto las importantes fracturas dentro del catolicismo. Pluralismo es, también, un fenómeno en el interior de las denominaciones, y una construcción secular de lo público puede opacar esta diversidad. En vez de insistir en una exclusión de lo religioso como fenómeno político, proponemos su repolitización con sus fracturas y pluralismos internos. La deslegitimación de lo religioso favorece, de algún modo, a los sectores conservadores que reducen el ‘pluralismo’ interno a un problema organizacional. Repolitizar lo religioso requiere, también, politizar ese pluralismo.

En segundo lugar, es necesario superar la dicotomización entre lo religioso y lo secular. Mientras que la teoría de la secularización define lo secular por oposición a lo religioso, es necesario comprender que lo religioso y lo secular se combinan de forma compleja cuando se considera género y sexualidad. Por un lado, el secularismo estratégico desvanece la existencia de diferencias esenciales entre discurso religioso y secular. Que un discurso sea secular no lo hace necesariamente más abierto al diálogo y a la crítica racional. Por otro lado, el fenómeno de las disidencias religiosas, particularmente

las teologías alternativas, evidencia que el discurso religioso también puede ser un discurso abierto a diferentes interpretaciones.²⁴ Finalmente, la fuerte dicotomización entre lo religioso y lo secular ha dificultado el establecimiento de alianzas entre sectores progresistas. Mientras que la Iglesia Católica y los sectores conservadores tienen una larga historia de alianzas y articulación de discursos más allá de la dicotomía religioso/secular, el fuerte secularismo que caracteriza a los sectores más progresistas ha dificultado un movimiento similar. Si la dicotomía religioso/secular contribuyó por años a una indudable agenda progresista, es necesario, sin embargo, repensarla a través de dinámicas sociales que, a la sombra de la secularización, están construyendo nuevos espacios políticos.

²⁴ Para un análisis sobre el discurso religioso como discurso racional, ver Dillon, *op.cit.*