



**Sobre Cuerpos, Historicidad y Religión.
Reflexiones para una cultura postsecular:
intentos o balbuceos para un comentario
laico y feminista¹**

Francesca Gargallo Celentani²

Universidad Autónoma de la Ciudad de México
fragacel@gmail.com

Modo de citar: Gargallo Celentani, F. (2015). Sobre Cuerpos, Historicidad y Religión. Reflexiones para una cultura postsecular: intentos o balbuceos para un comentario laico y feminista. *Pelicano*, 1. Recuperado de <http://pelicano.ucc.edu.ar/ojs/index.php/pel/article/view/25/4>

Qué susto encontrarme con una propuesta de cultura “postsecular”, adjetivo que parece calificar un posicionamiento contra lo laico, lo a-eclésiástico, lo civil y terrenal, todas definiciones históricas que me parecen muy agradables. ¿Por qué debería yo festejar un acercamiento cultural a lo postsecular? ¿Por qué no debería yo darle la razón a Habermas quien, después de reunirse con Ratzinger para dilucidar las bases morales prepolíticas del estado moderno, terminó afirmando que es más sensato darle la razón a los defensores del diálogo entre ciudadanas/os?³ En un mundo donde se vuelve a hablar de guerras de religión, donde enteros estados asumen posiciones creacionistas para la explicación de la vida en los textos escolares, donde los sectores más conservadores de la Iglesia Católica se alían con los dirigentes religiosos más conservadores de las iglesias neoevangélicas para apoyar un golpe de estado, como en Honduras, y donde la

¹ Texto leído en la presentación del libro *Cuerpos, historicidad y religión. Reflexiones para una cultura postsecular* (2013), el miércoles 18 de septiembre de 2013 en la sala de lectura de la Biblioteca de Universidad Católica de Córdoba (Sede de Trejo).

² Doctora en Estudios Latinoamericanos (UNAM). Docente e investigadora en Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

³ Ver: Jürgen Habermas, El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad? *Diánoia*, México, v. 53, n. 60, mayo 2008. Disponible en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-24502008000100001&lng=es&nrm=iso. accedido en 01 sept. 2013.

tendencia monopólica de la economía capitalista se casa con los aspectos autoritarios de los dogmas religiosos para anunciar su vitalidad en la “esfera pública”, no me parece muy sensato festejar el intento de las comunidades religiosas por reconquistar la opinión ciudadana y el poder político.

Mas mas mas, como parlotea un entrañable personaje de Salman Rushdie, no hay duda que las religiones, como afirmaba Hegel, son parte de la historia de la racionalidad. En efecto, ¿es posible trascender lo secular como producto de una época donde el ícono del liberalismo latinoamericano, Benito Juárez, nos construyó un México laico con un acta de nacimiento copiada de la fe de bautizo, una matrimonio civil con homilía incorporada y un acta de defunción a la que sólo le faltan los óleos? ¿Es posible superar el compromiso riguroso de dar fin a la religión de un republicanismo occidental que se mantuvo rígidamente autoritario en materia de moral y preceptos para la vida laica?

Los largos debates que sostuvimos en grupo en torno a la necesidad de repensar los sujetos de las acciones políticas y culturales durante los años de una postmodernidad facilona que se autopresentaba como sinónimo de la superación de todas las ideologías, ahí a principios de los años 1990, nos enseñaron a las y los miembros de la Sociedad Cultural Nuestra América que las reflexiones sobre la posterioridad de las definiciones simples (la postmodernidad, el postestructuralismo, el fin de la historia) son siempre muy fructíferas. Así que hoy, agradezco enormemente haber sido invitada a dialogar sobre el libro *Cuerpos, historicidad y religión. Reflexiones para una cultura postsecular*, editado por la teóloga feminista Lucía Riba y el filósofo Eduardo Mattio.⁴

Ahora bien, debo confesar que me enfrento a lo postsecular propuesto por los nueve autores reunidos en este libro como una revisión histórica de la construcción del cuerpo, como lo que soy: una persona que jamás se había ocupado del tema. Sin embargo, como historiadora de las ideas feministas en Nuestra América, me atrae la posibilidad de una reflexión crítica sobre las formas que en

⁴ Lucía Riba y Eduardo Mattio (Eds.), *Cuerpos, historicidad y religión. Reflexiones para una cultura postsecular*, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, 2013



occidente ha tomado el secularismo, tan influido por las formas históricas de organización social y política derivadas del cristianismo. Y más me atrae ahora que, después de años de diálogo con las intelectuales indígenas de este continente, no puedo sino cuestionar la predilección por la racionalidad occidental de la filosofía y la política de los estados y las academias latinoamericanas.

Confieso que estoy muy sorprendida por la fluidez discursiva de un libro que se construye no sólo desde autores, sino desde disciplinas distintas. *Cuerpo, historicidad y religión*, es un libro estimulante porque crea el vínculo entre posibilidades interpretativas no unívocas: un análisis de la crítica social que presenta la narrativa de Margaret Atwood junto con la afirmación que hay teologías que son buenas porque toman en cuenta los signos de los tiempos con relación a los cuerpos sexuados y su autonomía moral, y reflexiones socio-teológicas e histórico filosóficas acerca de la matriz cultural patriarcal androcéntrica de la violencia como mecanismo para mantener una desventaja social que se reproduce. De hecho, desde el primer artículo del doctor en teología y en filosofía Carlos Martínez Ruiz sobre “El análisis filosófico del cuerpo femenino en Jean de la Rochelle”, donde explica la conveniencia de la diferencia sexual según el filósofo franciscano, se me reveló la analogía con la construcción de la diferencia del otro americano, el ser originario que se feminiza porque al ser derrotado se convierte en un ser humano hecho en ocasión del invasor español, aunque de naturaleza tan verdadera como la suya.

Jean de la Rochelle seguramente dio vuelta en el siglo XIII a ciertas posiciones agustinianas sobre el cuerpo del deseo que nos fija al mundo, pero al definir el cuerpo femenino como ayuda para el hombre por su integridad, fortaleza y dignidad, dio argumentos a los franciscanos que tres siglos después llegarían a América para educar a las clases dirigentes indígenas derrotadas en el rechazo a la confusión, la perfección de lo bien diferenciado y la enseñanza de la humildad como elementos de la manifestación del orden colonial. Así las mujeres y los indios en la sociedad pertenecen a la naturaleza humana porque encarnan la

carencia y la complementariedad. Y por supuesto son mirados desde y hacia el cuerpo del varón que se identifica con el cuerpo del conquistador. La diferencia sexual como la diferencia racial que se inaugura con la invasión de Abya Yala constituyen la perfección de la naturaleza de la dominación, pues convienen a la misma.

Encontrada desde la primera lectura la significación del cuerpo a reconocer y validar, me sumergí en la tensión entre historia y control político que la propuesta postsecular busca evidenciar en el análisis de los elementos autoritarios y no liberativos de la modernidad secular.

Lucía Riba dirige su estudio sobre el feminicidio como dispositivo patriarcal, desde la cacería de brujas hasta nuestros días, a desentrañar los significados del exterminio de los cuerpos que son vistos, nombrados y, por lo tanto, posesionados, por parte de quien tiene una voz tan poderosa como para imponer lo que mi amiga venezolana Alba Carosio llama el “monólogo patriarcal”.

La del monólogo patriarcal es una voz que mata porque impide la escucha de quien excluye de la palabra. Riba nos dice que el feminicidio es un crimen contra las mujeres, un crimen que las silencia borrando su vida, a la vez que silencia la muerte de las personas que intentan defenderlas: amigas, amigos, madres y, sobre todo, hijas e hijos de las mujeres asesinadas que se convirtieron en víctimas colaterales del feminicidio. Ahora bien, el patriarcado es una política de dominación que se reproduce como práctica social tanto en la socialización de las mujeres como de los hombres, quienes internalizan sus identidades según un binarismo propio de la identidad de género de las culturas de origen monoteísta occidental. Por la influencia cristiana y por la legalidad romana, pasando por la ley de la sangre germánica, en Europa la existencia de dos sexos se convirtió en un orden de las cosas incuestionable, mientras que en América muchas culturas tuvieron y tienen definiciones de género que trascienden los sexos biológicos. Entre las y los zapotecos, por ejemplo, pueden enumerarse tres géneros, que responden a una organización del trabajo diferenciado no tanto por el sexo genital, con sus vínculos con la reproducción de



la vida, sino por una compleja relación entre trabajo, mercado, sexo, sexualidad y libertad de opción. Así la sociedad zapoteca permite a un grupo de hombres el comportamiento, los derechos y las obligaciones laborales y afectivas de las mujeres. De ninguna manera estoy hablando de una sociedad igualitaria, de hecho un cuarto género, el de las mujeres que se portan y gozan como hombres, no es pensable dada la importancia del trabajo femenino. No obstante, entre las y los zapotecos la existencia de dos sexos no implica “el orden de las cosas”.

Paralelamente, en toda América el racismo que se ha derivado de la invasión colonial, puede leerse en lo que Riba llama “el arquetipo del dominio” del hombre blanco, cuyas características se universalizan como el modelo paradigmático de la humanidad. Este arquetipo es el que garantiza la dominación masculina, una forma de gobierno difícil de desarticular porque obra en el plano ideológico estructurando un sistema de creencias que se reproduce en el lenguaje, la familia, la educación, el secuestro de la maternidad, la sexualidad heteronormativa, el derecho y la ciencia.

Este sistema de creencias cruza la justificación de violencias múltiples y construye interacciones entre las violencias sexista, racista y clasista. Riba cita expresamente a María Lugones cuando subraya que los hombres manifiestan una indiferencia absoluta hacia las violencias que se infringen a las mujeres no blancas, mujeres víctimas de la colonialidad del poder que se estructura como colonialidad de género. También cita a Rita Segato cuando, para describir al feminicidio que expropia la vida a las mujeres para construir relaciones de alianza o competencia entre los hombres, propone el término femi-genocidio, es decir genocidio de las mujeres.

Dada esta claridad histórica y esta bibliografía, me preguntaba al leerla: ¿por qué para Riba, que es argentina, es más importante definir a la cacería de brujas como uno de los feminicidios más cruentos de la historia y no a la persecución, violación sistemática, *botimización* y asesinato de las mujeres que se resistieron a la violación durante la invasión de América? En plena época del humanismo renacentista, miles de mujeres fueron apresadas, torturadas y

ejecutadas como brujas en Europa, mientras el 80% de las mujeres de AbyaYala eran esclavizadas, violadas, torturadas, obligadas a reproducirse con su violador y asesinadas. ¿Cuándo empezaremos a ver también el carácter militar del feminicidio, que el genocidio americano evidencia?

La cacería de brujas, por supuesto, fue acompañada de un importante material eclesiástico de condena de las actividades femeninas, identificadas como heréticas y maléficas. La Bula de Inocencio VIII, *Summis Desiderantes Affectibus*, así como el *Malleus Maleficarum* de Kramer y Sprenger, o el *Formicarius* de Hans Nider, sirvieron de material justificativo para el genocidio de mujeres en Europa. ¿Qué hizo que en América las prácticas de violencia y muerte contra las mujeres se propagaran tan rápida como invisiblemente? ¿Qué justificó el aperreamiento de las mujeres fuertes y el matrimonio forzado de las aristócratas autóctonas? Si no encuentro respuesta a estas preguntas no lograré entender a fondo por qué en la actualidad los gobiernos de muy diverso cuño en América no responden a la urgencia de una alerta de género frente al incremento de los feminicidios. Creo que este tipo de preguntas pueden ligar las reflexiones postseculares con la reflexión acerca de los colonialismos vigentes en la organización política y social de los países americanos. Entre la violencia patriarcal y la inquisición hay un nexo que se fortalece en la herencia colonial y que responde a la creencia internalizada de que quien ejerce el poder punitivo es inmune al mal. ¿Si no cómo explicarnos que hoy los feminicidas presos intentan justificar sus actos culpando a las víctimas de su acción?

El texto de Jacqueline Vasallo sobre el miedo que la sociedad cordobesa sentía por la autonomía de las viudas en el siglo XVIII también apunta a la violencia contra el cuerpo al que no se quiere reconocer derecho: las viudas no son tuteladas por figura masculina alguna, ergo son peligrosas. Su autonomía jurídica las hace temibles, enemigas de la organización patriarcal y, por lo tanto, justifica la violencia verbal, económica y legal de los y las guardianas de la doble moral sexual. Nadie más diverso por posición social, étnica y económica que las viudas. Eran esclavas, de



castas libres, ricas, indígenas, jóvenes o viejas, pero sobre todas recaía la mirada censora y la sospecha delictual de la sociedad colonial. Podían perder a sus hijos, a sus bienes y aún sus vidas por una duda sobre su honra, pues ésta era la única garantía para el goce de sus derechos. Todavía hoy en día, muchas mujeres víctimas de violencia, en sociedades de derecho donde supuestamente se persigue la discriminación, son víctimas de una defensa legal que hace depender el goce de los derechos de su comportamiento sexual. Además, sigue siendo cierto en la sociedad republicana que sobre las madres recae la responsabilidad del buen comportamiento sexual de las hijas. El sistema patriarcal necesita de aliadas entre las mujeres y las construye imponiendo que la madre ejerza el control sobre las hijas y que las emancipadas viudas no se liberalicen al punto de emancipar a otras mujeres.

En la Córdoba peronista de los años 1946-1955, la historiadora Patricia Roggio lee la extensión del conservadurismo colonial en el peso que la Iglesia Católica tiene en la definición del comportamiento de las mujeres. Roggio, en efecto, identifica un *continuum* entre el discurso católico sobre las conductas sociales femeninas y el discurso de un gobierno que urgía a la participación a trabajadoras, votantes y militantes. El peronismo, como ideología secular, alentaba a las mujeres a incorporarse al orden político que estaba instaurando, y que aludía vagamente a la independencia femenina, a la vez que, con un doble discurso estrictamente patriarcal, instituía el rol complementario de la mujer casada, dadora de hijos sanos, formadora de hombres y compañera del marido.

La conveniencia de la diferencia sexual en función de la optimidad moral de la especie humana postulada por Jean de la Rochelle, que ha descrito Martínez Ruiz, parece tener una versión laica en la conveniencia de la mujer peronista que debe conciliar nuevos roles con los tradicionales, formándose en “profesiones femeninas” y difundiendo el pensamiento cristiano no sólo en el hogar, sino en los espacios liberales y laicos del mundo moderno.

Ahora bien, la iglesia no alentaba el trabajo fuera del hogar porque la mujer que sale de su casa no educa en la reclusión a sus hijas. Y sin

reclusión femenina el modelo de familia tradicional no se sostiene. Las trabajadoras y las militantes, a pesar de que se atenían a una clara división sexual del trabajo y eran víctimas de la precarización en su empleo, no sólo naturalizaron la doble jornada de trabajo femenina, sino que se salieron del control doméstico para debatir como católicas la defensa de la paz y la reactivación de las fuerzas productivas y la industria. Su cuerpo se hizo explícitamente político, en 1951 llegaron a ser cuerpos de senadoras, diputadas y delegadas nacionales. Con las radicales y las comunistas se vieron obligadas a organizar sus ideas para debatir. Sobre la marcha, individuaron reclamos. Juntas pidieron una reglamentación para el servicio doméstico. Pronto exigieron la igualdad de salarios con los hombres. Seguramente el espacio público en el que participaban no pretendía una ruptura con el modelo genérico tradicional, no obstante entraba en colisión con sus prácticas.

¿Será esta ambigua situación del cuerpo femenino que se emancipa del lugar fijado para que cumpla sus roles, analizada por Roggio, la que ha llevado al filósofo Alberto Canseco a preguntarse acerca de la necesidad de la seducción para aniquilar la autonomía del otro? Puede que no, pero su análisis del fenómeno de la seducción de otro/a implica el análisis del miedo de quien pierde el lugar en el discurso de la normalización de las pautas que rigen las estrategias de seducción. En su reflexión ética sobre las múltiples desposiciones en la experiencia de la seducción, Canseco cuestiona la seducción como un deseo de reconocimiento que nos constituye como sujetos, aunque nos arroje siempre a una exterioridad que se nos presenta también como fundamental. La seducción se explicita como esfuerzo o experiencia consciente y voluntaria del yo en su búsqueda de un modo de ser reconocido. Involucra un movimiento dialéctico donde el yo necesita y agrede a la vez al otra/o que lo constituye. La alteridad, el o la otra pone en riesgo al yo, lo confronta con la muerte. La aniquilación del otro/a se convierte, por lo tanto, en una necesidad del yo que se autodetermina. La seducción así es a la vez imposibilidad de gozarse e intento de aniquilación del/a otra/o: es un drama que



performancea la atracción sexual, la patologiza y rigidiza al cimentar normas como operaciones de poder con base en regímenes de verdad.

Cuando montamos una escena para quien buscamos seducir, escenificamos una verdad e impedimos la transparencia del relato, de ahí que toda seducción siga una modelo heterosexista de acción. Sólo la aparición de un tercero, que venga del pasado o del exterior, nos permite reconocer en el otro alguien que no debe ser aniquilado, permitiendo el encuentro y la afectividad, a la vez que descentraliza al yo, le da la posibilidad de ser humilde ante el reconocimiento y experimentar el amor. Ahí la heterosexualidad se disuelve y la persona sexuada adquiere significado en el extravío del discurso organizacional de la seducción. Es ético, entonces, reconocer que el encuentro con la alteridad renueva al yo que inicia a reconocerse; es por lo tanto imposible establecer de antemano nuestro deseo sexual.

Ahora bien, ¿la heteronormatividad que es el discurso organizado para seducir aniquilando a quien con su presencia debe permitirnos el reconocimiento es necesariamente expresión de un orden ultrarreligioso, falocéntrico y totalitario?

La novela *El cuento de la criada* de Margaret Atwood apunta a la construcción de lo femenino como lo seducible, aquello que debe ser aniquilado para que el yo masculino ortodoxo sea. Según la literata Cecilia Inés Luque, en “Lenguaje, experiencia y subjetividad en *The Handmaid’s Tale*”, la criada cuenta, porque lo personal es político y revela el rol del lenguaje en las políticas del poder. A Offred, como a todas las mujeres, les está prohibido leer y escribir. En un futuro de pesadilla ultrapuritana, un orden falocéntrico absoluto y una religión autoritaria buscan el dominio de la memoria, reservándose la interpretación de los significados. La palabra escrita fija la norma, la naturaliza. Escribir es recordar, es apropiarse de la palabra. Prohibir la escritura a las mujeres es mutilarle la lengua e impedirle codificar lo que conocen: sirve para desajustarle la identidad, ya que reprime la auto determinación y paraliza la seducción. A la vez detiene la ética masculina, imposibilita la conciencia de los hombres, al construir jerarquías masculinas infranqueables que se sostienen en la alianza de grupo.

No obstante, es la criada como narradora testimonial la que da fe de sucesos verídicos. La novela que utiliza el discurso testimonial como soporte narrativo critica al hacerlo la academia patriarcal y colonialista que es la diana de la ironía de Atwood: investigadores y ciertas feministas, para la escritora, pecan del mismo autoritarismo que critican en las instituciones misóginas. La postsecularidad de la narrativa de Atwood reside, en efecto, en la urgencia desesperada de la también activista ecologista y pacifista para encontrar una salida a la normatividad unívoca del mundo de la producción de masa. Religiosos y académicos, legisladores y teólogos autoritarios, científicos y políticos de ambos sexos son, a fin de cuentas, las mismas máquinas de una represión que tiene en el cuerpo sexuado de las mujeres tanto su laboratorio de ensayo como su lugar de imposición.

Anti autoritaria y dialogal, la novela de Atwood denuncia la dureza de la norma, tan rígida en la teocracia como en toda institución. La historia de la criada es historia oral y reporta el protagonismo de sujetos subalternos. Su lenguaje describe la realidad exactamente porque está incapacitado para reproducir la historia ortodoxa: el relato autobiográfico permite la afirmación estratégica de un yo que seduce narrando y que al contar se da nuevamente existencia.

Como muchas de las novelas de Atwood, *El cuento de la criada* no es una historia lineal, es un relato inserto en otros, que se revela y esconde, que sorprende y dialoga con otras realidades: la narración de la criada Offred, que recuerda un mundo anterior a la opresión de las mujeres, narra su esclavización, conoce cómo triunfar sobre la desesperanza y reafirma su propia identidad al enunciar su existencia en relación con la existencia de otras y otros, es reportada por investigadores masculinos casi caricaturescos que apenas la consideran un testimonio. Como todo cuento, el de la criada le da vuelta a los acontecimientos del pasado, a la Historia oficial, revelando la historicidad de los procesos colectivos.

¿Es ésta la fuerza de las narrativas? La teóloga menonita Nancy Elizabeth Bedford apunta a la semejanza y continuidad entre cuento, conversación y buena noticia en el



evangelio para analizar cómo y cuándo la vida eclesial se torna una mala noticia para las mujeres, impidiéndole discernir que la sexualidad y el género tienen la posibilidad de relacionarnos con Dios.

Coincidiendo con Foucault y Butler acerca de que la sexualidad es una construcción social, Nancy Bedford se pregunta por qué la heteronormatividad como ley impide la dinámica de la gracia para las personas que caen fuera de los cánones de la misma, qué hay del carácter liberador del evangelio en relación con las identidades sexuales y qué requiere de los y las creyentes el Dios de la justicia cuando los confronta con la diferencia sexual en la creación.

La vida cotidiana es el escenario de la reflexión teológica de una mujer religiosa que cuestiona la criminalización del aborto terapéutico para obtener el apoyo de una jerarquía católica ultraconservadora, como sucedió en Nicaragua. La violencia del uso de las mujeres como botín de la democracia formal, artículo de intercambio en el mercado de los votos, la lleva a abordar el tema del aborto desde la fragilidad histórica del cuerpo de las mujeres. Así como, el rechazo de las jerarquías católicas, en la Ciudad de México, al matrimonio entre personas del mismo sexo la lleva a postular al interior de un grupo de 150 pastoras y pastores la homosexualidad en relación con la materialidad de la buena creación de Dios. Les pidió, como ejercicio, que se miraran en su constitución, que reconocieran las sexualidades que había entre ellas y ellos para dejar de ver al disidente sexual como otro. Con la misma concreción, se refiere a una ceremonia litúrgica para festejar el cambio de nombre de quien entró a estudiar con ella teología como mujer pero salió de ahí como hombre, un transgénero que quiso celebrar cristianamente su paso de vida.

Estos tres momentos o escenas, a Nancy Elizabeth Bedford le ilustran el carácter fluido, yo diría histórico, de la realidad social y política. El aborto, el matrimonio igualitario, el cambio de adscripción genérica son temas que esconden los derechos sexuales de las mujeres, la persistencia de relaciones de poder entre los géneros, la cosificación sexual de los cuerpos y la decadencia de la familia nuclear. Le urge, por

lo tanto, una teología encarnada, para anunciar que la sexualidad no es un ente fijo, que está ligada al cambio y a la vida, pues en Cristo no hay hombre ni mujer, porque en su evangelio la posibilidad de la conversión, del cambio, no está fuera de la gracia, sino nos manifiesta lo que hemos de ser. Su propuesta de la gracia y la sexualidad se centra en la encarnación y desde ahí piensa la particularidad, la singularidad de cada persona en el horizonte normativo de la convivencia social teológica. En otras palabras, pide una reflexión sobre los derechos sexuales que se sostenga en un marco integral, que no deje de considerar las condiciones en que se realiza la vida, que reconozca la violencia contra las mujeres y se postule la liberación como acto revolucionario, sin puritanismos ni cosificación de la vida.

La reflexión de Bedford, que no soy capaz de seguir en sus reflexiones teológicas más profundas, porque se me escapa el sentido de la gracia, nos lleva a reflexionar sobre la evidencia que están frente a los ojos de cualquier lego como yo: por ejemplo, el conservadurismo del matrimonio laico entre personas LGTB. Éste se sostiene en los paradigmas de la familia nuclear, institución cuya crisis está ligada a la crisis del modelo económico que la hegemonizó. Hoy la familia nuclear es prácticamente imposible de llevar adelante si en ella no existen un empleo remunerado continuo y una condición de salud, pues no es viable para la discapacidad, la vejez y la demencia. Por supuesto Bedford va más allá, y la fluidez epistemológica de los temas de género y sexualidades la llevan a repensar su discurso acerca de Dios. Y lo hace con una libertad mayor que la de una laica o una feminista secular cuando se enfrenta a su discurso acerca de la ley y la justicia. Para Bedford, que es creyente, cuando pensamos en las personas vivientes las visualizamos como cuerpos sexuados y esa imagen nos acompaña cuando hablamos de Dios. Su Dios es por lo tanto concreto y trascendente, eso es, tan fluido que trasciende el sexo pasando de uno a otro, en una perenne transexualidad.

Esta imagen evangélica y esperanzada del horizonte de los derechos sexuales pasa a ser analizada por la sociología que, según Juan Marco Vaggione, tiende a estudiar lo religioso como un resabio de las sociedades tradicionales,



asociándolo con lo irracional y lo dogmático, dos elementos contra lo cual se ha lanzado el ideario iluminista de la modernidad emancipada occidental.

Dialogando con la idea de religiones públicas en el mundo moderno de José Casanova, Vaggione cuestiona la teoría liberal de la secularización, que pretende separar y diferenciar las esferas de lo secular y lo religioso, privatizando la experiencia religiosa para lograr el decrecimiento de las creencias. Desde un horizonte francamente postsecular los pronósticos de la teoría de la secularización, como ideología de la modernidad, han fracasado. Urge volver al estudio del fenómeno religioso, asumiendo la histórica presencia de las religiones en nuestra realidad. En particular en el campo de los derechos sexuales y reproductivos –que desde mi personal perspectiva son una normativización de lo irrefrenable que se expresa en la constante disidencia de las normas de género (previas a la definición de cuerpo sexuado y presentes, como nos dice la antropología, en todas las sociedades)–, Vaggione sostiene que debe existir un abordaje político-religioso, algo que se asemeja a la propuesta de Casanova de desprivatizar lo religioso y volver a considerar las creencias como partes legítimas de los debates públicos.

Nunca me agradó particularmente la postura de Casanova, quien escribió el texto que retoma Vaggione en los peores años del intento de imposición de un mundo unipolar y me parece dictado por cierto entusiasmo anticomunista ante el ascenso del Sindicato Solidaridad en Polonia;⁵ no obstante, Vaggione la aplica a la crítica al secularismo para identificar las complejas relaciones de poder que articulan la política, la religión y la sexualidad en el occidente contemporáneo (el que se pretende democrático). Estudia así la influencia pública de lo religioso, como dimensión que considera legítima, como obstáculo en el avance de los derechos sexuales y reproductivos, porque involucran precisamente la sexualidad no reproductiva y la dimensión política de las sexualidades, que se vuelve relevante para la

democracia. La visibilidad lograda por sucesivas olas de feminismos del patriarcado y la heteronormatividad como sistemas de opresión despertó el afán naturalizador, normativizador en realidad, de la opresión por parte de la jerarquía católica. Utilizando discursos morales, ésta intentó defender la idea de una sexualidad natural como base de una familia “nacional”, una sexualidad natural que no puede tolerar la interrupción del embarazo, el matrimonio igualitario y la fluidez en la asignación de las identidades de género. Este ámbito de lo religioso asociado al dogmatismo moral, resulta antiético para la democracia. Pero ésta no es ni plural ni permite debates realmente democráticos. En muchas ocasiones, dialogando con las feministas de diversos pueblos de Abya Yala, me he encontrado con postulados semejantes al de Vaggione: las agendas, es decir la organización de prioridades políticas, favorables a las politizaciones de las mujeres y favorables a los derechos sexuales y reproductivos no son ajenas a un proyecto colonizador, que convierte en otras, en preseculares o antimodernas, a las sociedades de las naciones indígenas de nuestro continente. De ahí la necesidad de reconocer modernidades múltiples, coexistentes, sin fronteras civilizatorias que propician guerras y represiones. En estas modernidades, la secularización del espacio público-político no es una tendencia general, ni mucho menos lo es la secularización que reinscribe en su organización valores y herencias religiosas del cristianismo mientras se afirma, dictatorialmente, como una medida universal de modernidad. No sólo en relación con los pueblos y naciones originarias en América, sino también en la confrontación con las naciones y estados seculares y religiosos de matriz islámica en Asia y África, el secularismo occidental se revela como un dispositivo de poder.

Ante el secularismo hegemónico y el catolicismo activista y conservador, la propuesta de Vaggione implica reconocer todas las creencias, las religiosas y las ideológicas, para el debate público con el fin de dar espacio a las disidencias religiosas, políticas, pro feministas y anti heteronormativas. Esta propuesta política postsecular permitiría acabar con el obscurantismo de la modernidad iluminista, que

⁵José Casanova, *Religiones Públicas en el Mundo Moderno*, Promoción Popular Cristiana, Madrid, 2000. En inglés, el texto salió en 1994



dejó fuera de la comprensión política todo lo que no coincidía con sus propuestas, hoy en día, en particular, todo lo que no es la democracia formal.

Igualmente en debate con José Casanova, Eduardo Mattio, nos propone cuestionar las teorías de la secularización.⁶ Para el filósofo argentino como para Jeffrey Weeks, en el resurgimiento de lo religioso que ha acompañado la aceleración capitalista contemporánea en el horizonte del debate público, la sexualidad tiene un lugar privilegiado y cuestiona los viejos “monoteísmos transnacionales”, que se sostienen socialmente sobre prescripciones tajantes en lo relativo a la familia, los roles de género y la moral sexual.

Mattio retoma a Judith Butler para sostener que la religión no es una categoría unívoca, pues existen religiones concretas muy diversas. Con ello, la acompaña en la genealogía de la secularidad descubriendo que la distinción entre público y privado, lejos de ser un postulado iluminista, es propia de la tradición protestante. De ahí que la religión oculta en el secularismo occidental se permita la defensa de ciertas políticas sexuales de las mujeres y las lesbianas y homosexuales, en el ámbito de lo privado (con la religión privatiza también sus normas sexuales), para discriminar en el ámbito público las posiciones religiosas sea de los estados islámicos (a las que enfrenta bélicamente) sea de las y los migrantes islámicos (a quien reduce a trabajos de marginación). Los prejuicios que vinculan el progreso moral de las naciones occidentales con la racionalidad secular tienen un vínculo con la construcción discursiva de lo religioso como sinónimo de oscurantismo.

Mattio analiza con Butler las normas que se convierten en condiciones de ciudadanía y devela que el secularismo, más allá de ser una fuente de crítica, ostenta formas de absolutismo y de dogmatismo que impiden ver que la religión sigue influyendo en nuestra articulación de valores y, por ende, en la configuración de nuestras individualidades. Al definirse a partir del repudio de un legado religioso, el

secularismo occidental ha formulado una teoría sobre la cultura y la civilización que no puede menos que arrasar cualquier diferencia inasimilable.

En el ámbito de los derechos a y en una sexualidad que busca separarse de la opresión del género sobre el cuerpo, Mattio cuestiona el conservadurismo laico del feminismo de la socialista francesa Sylviane Agacinsky. Agacinsky, en efecto, ha intentado racionalizar la cultura de la diferencia y complementariedad de la mujer y el hombre: asumiendo la cientificidad del psicoanálisis freudiano y su idea de un Edipo estructural, pretende que sea reconocido como universal. En nombre de una pareja heterosexual de sospechoso ascendiente católico, Agacinsky se acerca a la pretensión de Ratzinger, como Benedicto XVI, de hacer coincidir el lugar natural con el orden divino y la exigencia de que la diferencia sexual se encarne en sexos que se reproducen.

¿Cómo concluir, resumir, proponer la lectura de este libro que sigue un hilo finísimo de relaciones, a la vez, que nos presenta a tantas dudas? Creo que la historia de las ideas nos puede servir para desenmascarar los orígenes religiosos y autoritarios de todas las culturas que transitan hacia la secularización, en particular cuando, como la occidental, esgrime pretensiones universales. Con mi interlocutora más constante, la socióloga quiché Gladys TzulTzul (quien es además 25 años menor que yo), buscamos individuar los elementos opresivos de la universalidad, que en relación con los pueblos indígenas en América asume la función de excluir los pensamientos que no les son útiles. Con la imagen de nuestros diálogos en la mente, me quedo para concluir esta presentación con la idea de Mattio: que el catolicismo mismo, en América Latina, no pudo implantarse sino mediante formas plurales, heterogéneas, provenientes y transformadoras de religiosidades más antiguas. Este catolicismo multiforme, en el que habría que prestar más atención a sus continuidades y divergencias para identificar sus disidencias con el modelo colonial y colonizador, nos permite entender la multiplicidad de ideales emancipatorios, utopías y propuestas civilizatorias, que en el ámbito de los discursos sobre el cuerpo y las sexualidades hoy nos proponen críticas a los límites del

⁶ Eso es: 1) la decadencia de las prácticas y creencias religiosas en las sociedades modernas, 2) la privatización de la religión como precondition para la democracia liberal moderna y c) la emancipación de las normas e instituciones religiosas.



parentesco, asumen el trabajo sexual como un espacio de reflexión política y dialogan las afectividades no monogámicas frente a la violencia del feminicidio, la transgeneridad como un método para des-coser el género simbólico de la materialidad del cuerpo fluido, la maternidad voluntaria (que incluye no sólo el derecho a abortar sino también el derecho a la propia integridad física y moral y, por lo tanto, el derecho a no ser sometidas por motivos racistas y clasistas a la esterilización forzada).

Referencias bibliográficas

- CASANOVA, J. (2000 [1994]). *Religiones Públicas en el Mundo Moderno*. Madrid: Promoción Popular Cristiana.
- HABERMAS, J. (2008). El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad? *Diánoia*, 53 (60). Disponible en <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-24502008000100001&lng=es&nrm=iso>.
- Accedido en 01 sept. 2013.
- RIBA, L. y MATTÍO, E. (Eds.). (2013). *Cuerpos, historicidad y religión. Reflexiones para una cultura postsecular*. Córdoba: Universidad Católica de Córdoba.