

Tres reflexiones sobre la sexualidad y los derechos humanos en el ámbito de la Iglesia católica

Juan Guillermo Figueroa Perea*

En este texto se exploran algunas coincidencias y discrepancias entre el discurso de los derechos humanos y las normas que propone la Iglesia católica al vincularse con las prácticas sexuales. Se parte de la hipótesis de que las enseñanzas sobre sexualidad transmitidas a partir de modelos normativos hegemónicos de esta institución pueden violentar algunos derechos humanos de las personas en el ámbito de su sexualidad, tanto por discriminación como por omisión, pero además llegan a contradecir las mismas enseñanzas de esta tradición católica y de sus actualizaciones normativas más recientes. Lejos de tratarse de una diferente aproximación ideológica respecto a los códigos seculares vigentes en la sociedad, la hipótesis del texto es que se trata de un tipo de negligencia pastoral, una vez que se contextualizan los criterios normativos vigentes en esta institución. En este texto interesa explorar las nociones de responsabilidades de los intérpretes de la religión católica y de los derechos de quienes se consideran creyentes de la misma. Para ello se analiza el discurso que tiene que ver con la sexualidad, en particular en aquellos ámbitos que se han reconocido como objeto específico de los derechos humanos, y además se explora el abuso del poder mediante la intimidación moral hacia los creyentes. En la contraparte, se documenta la potencialidad del discurso original de la institución para conciliarse con la categoría de derechos humanos en lo relativo a la sexualidad.

Palabras clave: derechos humanos, sexualidad, Iglesia católica, negligencia pastoral y ciudadanía religiosa.

Fecha de recepción: 22 de octubre de 2003.

Fecha de aceptación: 5 de julio de 2004.

Three Reflections on Sexuality and Human Rights within the Sphere of the Catholic Church

This text explores some of the coincidences and discrepancies between the discourse on human rights and norms proposed by the Catholic Church in connection with sexual practices. It begins with the hypothesis that the teachings on sexuality transmitted through hegemonic normative models may violate some of people's rights in the sphere of sexuality, either by discrimination or by omission. Moreover, they may even contradict the

* Profesor-investigador del Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano de El Colegio de México. Correo electrónico: jfigue@colmex.mx.

teachings of this Catholic tradition and the most recently updated norms. Far from involving a different ideological approach to the secular codes in force in society, the hypothesis of this text is that it involves a type of pastoral negligence, once the normative criteria in force at this institution are contextualized. This text explores the notions of the responsibilities of the interpreters of Catholic religion and the rights of those who regard themselves as believers. To this end, the author analyzes the discourse related to sexuality, in particular in the spheres that have been recognized as a specific object of human rights and explores the abuse of power through the moral intimidation of believers. He also documents the potential of the Church's original discourse for reconciling itself with the human rights category in the sphere of sexuality.

Key words: human rights, sexuality, Catholic Church, pastoral negligence and religious citizenship.

Introducción

En este texto se pretende explorar algunas coincidencias y discrepancias entre el discurso de los derechos humanos y el de las normas que propone la Iglesia católica al vincularse con las prácticas sexuales. La inquietud subyacente a este texto es evidentemente de tipo metodológico pero con importantes consecuencias políticas, ya que se parte de la hipótesis de que las enseñanzas sobre sexualidad transmitidas a partir de modelos normativos hegemónicos de la Iglesia católica pueden violentar algunos derechos humanos de las personas en la esfera de su sexualidad, tanto por discriminación como por omisión, pero además llegan a contradecir las mismas enseñanzas de esta tradición católica y de sus actualizaciones normativas más recientes. Lejos de justificarse dichas normas por una diferente aproximación ideológica respecto a los códigos seculares vigentes en la sociedad —como los acuerdos sobre derechos humanos—, la hipótesis del texto es que se trata de un tipo de *negligencia pastoral* (Figueroa, 2000a), una vez que se contextualizan los criterios normativos vigentes en esta institución (Ai, 1998; Dieterlé, 2000).¹ No se trata de descalificar la propuesta valorativa de la tradición católica, sino de dar a conocer algunos textos existentes, diversificando la bibliografía para estudiar a esta institución, la cual se encuentra muy lejos de ceñirse a un modelo norma-

¹ Estos autores analizan los problemas que enfrenta actualmente la Iglesia católica tanto por las tensiones entre la autoridad y el autoritarismo, como por los desafíos explícitos en el ámbito de la moral.

tivo único y homogéneo, como a veces pretenden mostrar los discursos oficiales de la misma.²

Para trabajar con tal hipótesis se concede un gran peso al análisis de dos interpretaciones distintas de esta tradición religiosa. Por una parte está lo que podría considerarse la postura original, como una forma de cuestionar ciertos procesos de discriminación, exclusión y falta de solidaridad, así como un reconocimiento a la generosidad y a la necesidad de poner las normas sociales al servicio de las personas; en la contraparte se encuentra la postura que se deriva de una burocratización de la normatividad institucional, a partir de una connotación ahistórica que festeja la obediencia por encima de las libertades y que a veces legitima algunas alianzas con procesos sociales de discriminación, avalando y reproduciendo estereotipos excluyentes en la vivencia de la sexualidad. Al parecer la primera postura tiene importantes coincidencias con el discurso de los derechos humanos, pero irónicamente los creyentes e intérpretes que están cercanos a dichos planteamientos iniciales son considerados disidentes por la jerarquía de la institución.

Es importante hacer una distinción entre la religión y la Iglesia católica, ya que mientras la Iglesia hace alusión a la institución y a las normas que han ido creando y sistematizando sus instancias burocráticas, la religión incluye de manera central los planteamientos de quien se presenta como antecesor de toda la institución, así como de las imágenes y relatos de esos primeros años de la llamada era cristiana. Es innegable que la documentación que existe para comparar ambas instancias es algo heterogénea, ya que su validez histórica no es la misma; al margen de ello se considera relevante intentar tal confrontación como recurso analítico, en particular porque muchas de las llamadas lecturas alternativas o disidentes de la religión católica son nombradas así por los jefes y coordinadores actuales de la institución, mientras hay personas que las defienden y pretenden justificarlas argumentando precisamente su cercanía con las fuentes y los planteamientos originales de hace veinte siglos.³

En este texto nos interesa explorar las nociones de *responsabilidad*

² Véase Küng (2002), quien a partir de su reconstrucción de la historia de la Iglesia católica identifica dos vertientes dentro de la misma: la patriarcal, eurocentrista e intransigente, y por otra parte una visión ecuménica, dialogante y conciliar.

³ Para una reflexión sociológica sobre la religión véase Marx y Engels (1974) y Weber (1997), mientras que para una revisión de prácticas religiosas en diferentes regiones de América Latina pueden consultarse Vergara (1994), así como Smith y Prokopy (1999). Un estudio reciente para el caso de México es el de Blancarte (2003).

des de los intérpretes de la religión católica y de *derechos* de quienes se consideran creyentes de la misma,⁴ para lo cual se reflexiona sobre los usos del discurso que tiene que ver con la sexualidad, en particular en aquellos ámbitos que se han reconocido como objeto específico de los derechos humanos. Interesa examinar el conjunto de criterios subyacentes a la interpretación oficial de la Iglesia católica respecto a la sexualidad. En congruencia con las dos interpretaciones de los valores que se plantean en este texto dentro de la tradición religiosa, se pretende mostrar que hay lecturas en tensión dentro de la propia institución, y exponer la forma en que la jerarquía impone las interpretaciones que sostiene, minimizando la posibilidad de negociar con la diferencia en el interior de la institución, al margen de la legitimidad moral, teológica y discursiva de otros miembros de la misma.⁵ No se pretende repetir ni sistematizar lo dicho por la institución a propósito del ejercicio de la sexualidad,⁶ sino especular sobre el manejo de los discursos por parte de diferentes actores sociales y tratar de socializar una categoría que parece útil desde un punto de vista analítico y político: “la negligencia pastoral”.⁷

⁴ En este documento se usa la expresión “derechos de los creyentes” para referirse a sus prerrogativas como miembros de una institución respecto a las autoridades de la misma. Puede verse el texto de Cervera (en prensa), para una distinción entre los derechos humanos (que versan sobre materias civiles enfocadas desde la racionalidad secular), los derechos religiosos (sobre materias religiosas pero reconocidas civilmente, como la libertad de culto) y los derechos eclesiales (que se refieren a materias religiosas y están enfocados desde una perspectiva religiosa y teológica, ya que son situaciones en que la autoridad eclesiástica se encuentra obligada respecto a los creyentes de una tradición religiosa específica). También puede consultarse a Puello Orozco (1998) para conocer la interpretación feminista de los derechos humanos dentro de la Iglesia católica.

⁵ Como ejemplo, puede verse el capítulo “Impacto de Puebla y autoritarismo jerárquico (1979-1983)” en Concha, González, Salas y Bastian (1986: 177-232).

⁶ Para ello pueden verse los textos de Múnera (1993), de Hernández (1995) y de Mejía (2001a), entre otros.

⁷ Cuando se habla de *negligencia* se suele hacer referencia a las consecuencias negativas del quehacer de un profesional que se supone debe tener cierto conocimiento, y que por no tenerlo provocó un daño que podía evitarse, o bien, que a pesar de tenerlo actuó generando una consecuencia negativa, abusando de su papel de autoridad; el ejemplo más claro es el de la negligencia médica. *La negligencia pastoral* alude al ejercicio indebido de la función que tienen las personas que dentro de la Iglesia católica son reconocidas como intérpretes de la doctrina por el hecho de que transmiten las normas de la institución. Cuando se habla de *ejercicio indebido* se hace referencia al no cumplimiento de las mismas normas de la institución, como lo es la necesidad de actualizarse científicamente en aquello que no es objeto de dogma sino de decisiones individuales de los creyentes de la tradición religiosa, evitando que los individuos actúen de acuerdo a su conciencia, pues no hay certezas que apoyen una conducta única. Por abuso de autoridad, dicho ejercicio del poder puede ocasionar daños a los derechos humanos de las personas creyentes y de las no creyentes (Figueroa, 2000a).

Para el tema de los derechos humanos importa explorar algunos ejercicios de lo que denominaremos *ciudadanía religiosa*⁸ en la medida en que los sujetos creyentes se apropian activamente de las normas institucionales mediante su introyección y resignificación, a partir del actuar de acuerdo a su conciencia, al margen de que ello a veces contradiga los discursos institucionales oficiales. En el texto tratamos de construir algunas propuestas para el estudio de los *derechos de los creyentes*, así como acotar las responsabilidades de las personas que son parte de la jerarquía institucional. Para ello se proponen algunas reflexiones sobre las responsabilidades de los diferentes miembros de esta institución, y se explora la dimensión del abuso del poder mediante la intimidación moral de los creyentes, y a la par se reconoce la potencialidad del discurso original de la institución para conciliarse con la categoría de derechos humanos en el ámbito de la sexualidad.

Este texto se ha estructurado a manera de desarrollar tres vertientes de análisis que contribuyan a una reflexión sistemática sobre la autoridad de los jerarcas de la Iglesia católica, en tanto intérpretes de la religión que para legitimar su influencia normativa toman como referencia la sexualidad de quienes son parte de la institución y de las personas influidas por las normas que dichos jerarcas legitiman o negocian socialmente en este ámbito (Lamas, 1991; Ortiz Ortega, 2001; Mejía, 2002).

En el primer apartado se identifica un par de posiciones morales dentro de la tradición católica, cada una de las cuales lleva a consecuencias distintas en el ámbito de los derechos humanos vinculados con la sexualidad; en una se espera la obediencia a la autoridad jerárquica por parte de los creyentes, mientras que en la otra se estimula

⁸ La *ciudadanía religiosa* alude a la capacidad de reconocerse teniendo derechos dentro de una institución religiosa, sin necesidad de ser parte de la jerarquía burocrática de una institución (véase la noción de “ciudadanía” de Hannah Arendt, citada por Lafer, 1994 y el concepto de “ciudadanía sexual” de Rance, 2001). Se habla de *ciudadanía religiosa* para distinguirla del uso político del término, pero reconociendo algunas analogías y explorando algunas metáforas. Un apoyo para ello son los textos de Marty, Guin y Greenfield (1998), quienes sistematizan los principios que denominan “el discurso civil religioso”, mientras que también se retoma el texto de Morelo (2003), donde hace una revisión de los derechos de los católicos en la Iglesia y cuestiona las razones por las que la jerarquía de la institución se resiste a difundir dichos derechos. Con estos referentes puede decirse que se es ciudadano ante un Estado que reconoce los derechos y que busca asegurar las condiciones para su ejercicio; en la Iglesia católica se tiene una estructura jerárquica que pareciera ignorar los derechos de los “no jerarcas” pese a que cuenta con elementos normativos que le reconocen autoridad a todos sus miembros, al margen de que sean o no parte de la jerarquía formal o de la burocracia de la institución.

que éstos actúen de acuerdo con su conciencia, con la posibilidad de llegar a conclusiones diferentes respecto a las de los jerarcas.

En el apartado dos se presentan algunas notas sobre la forma en que el discurso normativo de la religión ha ido permeando las tradiciones culturales y sus referencias valorativas; por lo mismo, el tratar de cuestionarlas es sumamente complejo, pues se han incorporado como parte de la cosmovisión dominante en el entorno social de referencia. Como un ejemplo de ello se muestran y se comentan algunas posturas que pueden ser consideradas progresistas dentro de la Iglesia católica, en términos de compromisos con causas sociales y de derechos humanos, pero no necesariamente se engloban en la misma vertiente de solidaridad en el tema de los derechos vinculados con la sexualidad, si bien hay algunas excepciones. La idea de este apartado es mostrar que en el mismo ámbito de la tradición religiosa que se está analizando, hay variantes en la interpretación, y que no faltan quienes a pesar de las referencias culturales son capaces de adherirse a nuevas posiciones que se vinculan cercanamente al discurso de los derechos humanos y a la autodeterminación en el ámbito de la sexualidad.

En el apartado tres se presentan algunos ejemplos de mujeres creyentes que tras cuestionar las normas institucionales de la Iglesia católica han llegado a la conclusión de que en lo relativo a la sexualidad y la reproducción, ellas tienen la capacidad de reformular las normas institucionales, reconocen su autoridad en el tema, y paralelamente se identifican como un acompañamiento del movimiento feminista. En ese apartado se ilustran también dos de las diferentes interpretaciones teológicas posibles en el interior de la misma tradición católica, con la intención de hacer evidente que ni entre los creyentes laicos, ni entre los intérpretes científicos de la tradición religiosa (los teólogos) se cuenta con respuestas únicas al explorar los supuestos de las normas que se vinculan con la sexualidad y la reproducción, que de alguna manera son la justificación de los derechos sexuales y reproductivos. La idea de este apartado es cuestionar la percepción de que la opinión de la Iglesia católica puede simplemente captarse al escuchar el mensaje de algunos jerarcas, ignorando las prácticas ampliamente difundidas entre los creyentes y entre las diferentes interpretaciones teológicas.

Valores subyacentes a la religión católica y a los derechos humanos

La religión católica puede interpretarse como un conjunto de valores que pretende proteger y estimular la dignidad de las personas; para algunos de sus referentes normativos ello significa promover que cada creyente actúe de acuerdo con su conciencia y que sea un agente moral que tome decisiones (Vergara, 1994). Si ésta fuera la interpretación dominante, la religión podría reivindicar muchas cualidades básicas del ser humano y coincidiría con los actuales discursos seculares de derechos humanos (Cortez, en prensa). No obstante, también se conoce otra idea de esta religión, como un conjunto de reglas que deben obedecerse porque fueron definidas por las autoridades institucionales, tal obediencia es una condición para ser parte de la institución; si ésta fuera la única interpretación válida, sin especificar matices ni contextos, la religión podría convertirse en un proceso enajenante y alienante de las personas (Marx y Engels, 1974), que se verían obligadas a aceptar ciertas conductas sin necesidad de entender sus razones e incluso justificando algunas costumbres y prácticas a las que intuitiva o racionalmente podrían oponerse.

Este discurso lo encontramos en la religión católica, y por lo mismo vale la pena preguntar si es enajenante y alienante, o si festeja y estimula la dignidad de las personas. Habrá que analizar de qué religión católica se está hablando, en particular cuando no es nada sencillo asegurar que todos los católicos lo son de la misma manera, interpretan las normas en la misma forma, y dicha religión influye por igual en su sexualidad. En un libro muy interesante, Eco y Martini (1997) dialogan sobre ¿en qué creen los que no creen? Valdría la pena indagar en sentido inverso: ¿en qué creen los que sí creen, cuando se habla de sexualidad?

En el origen de la tradición católica su propuesta normativa aludía a la solidaridad con los excluidos, al reconocimiento de la dignidad como medio para alcanzar la felicidad, y a la propuesta de cuestionar el significado y el uso de las normas sociales (Saramago, 1998). A través de ello se accedía a una interpretación más modesta y matizada de los juicios morales sobre los comportamientos humanos: de alguna manera es un acercamiento a una idea finita de la moral y una crítica severa a quienes presentaban con carácter universal y absoluto los juicios en los intercambios sociales.

En la contraparte, la interpretación oficial de la misma religión parece aludir a una postura que privilegia la obediencia por encima

de la libertad, a la par que se refiere a una posición que defiende los juicios absolutos y universales, que defiende ciertas normas presentadas como ahistóricas y que minimiza la capacidad de los creyentes de revisarlas, replantearlas y renovarlas (Hume, 1992a; Küng, 2002). Incluso tal interpretación muestra importantes ambigüedades y silencios cómplices respecto a algunos procesos de exclusión social, en lugar de solidarizarse permanentemente con las personas que los padecen (Freixedo, 1989; Muñoz, 1997).

Uno de los elementos que nos llevan a pensar en la existencia de por lo menos dos interpretaciones extremas de la moral católica, en una especie de tipología dentro de la cual pudiéramos identificar múltiples matices, es el hecho de que el discurso religioso original alude constantemente al valor de la justicia social y que ésta puede ser interpretada (aunque no es la única lectura posible) como un proceso dirigido centralmente a contrarrestar todo tipo de exclusión social y a disminuir, tratando de eliminar, las diferentes formas de inequidad.⁹ Un problema importante es que la justicia no tiene una interpretación única como categoría analítica, conceptual y política, ya que existe la posibilidad de imaginarla como una distribución a cada quien de acuerdo con lo que le corresponde, pero también pasando por una lectura de que a cada quien de acuerdo con lo que necesite y ello puede traer asociada la reproducción de estratificaciones sociales preexistentes (Rawls, 1986 y 1995; Gracia, 1990). Actualmente se discute mucho sobre la justicia distributiva, incluso denominada redistributiva, y se pretende apoyar de manera explícita a las personas que tradicionalmente han sufrido algún tipo de discriminación, y a la vez discriminar positivamente a quienes tradicionalmente han disfrutado situaciones de privilegio, no con la intención deliberada de cometer una injusticia, sino de reparar las consecuencias de los múltiples procesos institucionalizados de discriminación social (Cahn, 1995).

Una situación que resulta problemática en el caso de la sexualidad y su vinculación con la normatividad católica es que el discurso de la justicia social muchas veces deja de lado el ámbito de lo íntimo (Giddens, 1992), de lo privado, de las relaciones personales, y confunde intencional o accidentalmente (valdría la pena investigarlo) las nociones de culpa y de aceptación del dolor o de las injusticias, que al parecer considera algo inevitable que además “santifica” a las

⁹ Véase Blancarte (1995 y 1996) así como San Martín (1996), para conocer los elementos del pensamiento y la propuesta social del catolicismo.

personas (Lardner, 1992; Radford, 1993; Floris Margadant, 1999; Battaglia, 2000; Mejía, 2000). En muchos contextos las personas no tratan de transformar las realidades que generan injusticias, sino que las asumen como una prueba divina que las va dignificar, pero que las paraliza ante cualquier proceso de cambio (DEMAC, 2001 y 2002). Por ello Marx sostuvo que esa interpretación de la religión es un opio para el pueblo ya que, al igual que las drogas, lo lleva a evadirse de la realidad en vez de buscar su transformación (Marx y Engels, 1974).

En la tradición católica hay múltiples lecturas moralizantes de la sexualidad que han contribuido a no considerar relevante el cuestionamiento de las discriminaciones ni la violencia originada en función de la sexualidad y las relaciones de género desiguales; ello de alguna manera ha desvirtuado la moral original de esta tradición religiosa, pues ha legitimado las discriminaciones al no solidarizarse con los discriminados y con los excluidos (Boswell, 1993;¹⁰ Britton, 1998; Cruz, 2002; Kraus, 2002; Hunt, 2003), como se planteaba en un principio. De ahí el interés que despiertan las posturas que tratan de demostrar que el pensamiento feminista que aboga por la eliminación de la discriminación hacia las mujeres y por la equidad de género, es compatible con los valores de justicia social que defendió originalmente la tradición católica (Pérez Aguirre, 1991a, 1991b, 1994a y 1994b; Gudorf, 1993; Pellauer, 1993; Mejía y Martínez, 1996).

A pesar de ello hay quienes sugieren que la misma forma en que la tradición católica se constituyó y definió sus normas y dogmas de fe, influyó en una concepción sexista y maniquea como punto de partida, ya que aunque no se establezcan de manera explícita dogmas en la moral sexual, la virginidad como valorpreciado en las mujeres proviene del “dogma de la Inmaculada Concepción de María” (Hamington, 1998) y la visión negativa de la sexualidad se deriva del discurso del pecado original (véase Amuchástegui y Rivas, 1999).¹¹

En la actualidad se advierte que los grupos conservadores hablan a nombre del discurso religioso y que muchos de los jerarcas de esta institución religiosa guardan silencio ante las múltiples desigualda-

¹⁰ En este libro el autor muestra que hasta el siglo XII la Europa católica juzgó el amor entre personas del mismo sexo y la lujuria con bastante ecuanimidad. Determina cuándo nació la intolerancia valiéndose de la reconstrucción de la historia de las enseñanzas de la institución (véase en especial el capítulo “El nacimiento de la intolerancia”, pp. 289-353).

¹¹ En particular puede verse el capítulo “La sexofobia del clero: sus consecuencias para la ética sexual occidental y para el derecho familiar”, en Floris Margadant (1999: 7-70).

des sociales, incluyendo las que se cometen en la práctica y la construcción social de la sexualidad (Rivera Carrera, 1996; De la Torre, 1998; González e Infante, 2001 y 2002). En la contraparte encontramos a creyentes que están en desacuerdo con las enseñanzas oficiales de la institución, pero las transgreden en silencio, por una práctica ambivalente de su ejercicio ciudadano ante las normas institucionales (Figueroa, 1995; Figueroa y Rodríguez, 2000), ya que temen ser excluidos de la institución por quienes son reconocidos directamente como autoridades.

*Los derechos humanos y su relación con la sexualidad:
buscando referentes analíticos*

Antes de desglosar los valores subyacentes a la tradición católica, revisaremos el discurso de los derechos humanos que directa o indirectamente se relacionan con el ejercicio de la sexualidad. Los derechos humanos pretenden proteger la vida, la libertad, la igualdad, la seguridad, la integridad y la dignidad del ser humano, por lo que en múltiples reuniones internacionales se ha reconocido que deben ser respetados por todos los miembros de una sociedad.¹² Dichos derechos no definen lo que las personas deben hacer, sino que identifican aquellos espacios de cada ser humano que deben ser asegurados para garantizar que los seres humanos se desarrollen y construyan dignamente sus respectivas historias personales.

Dichos derechos se suelen clasificar en cinco grandes grupos:

- a) los derechos o garantías de igualdad;
- b) los derechos de libertad (entre ellos destaca la libertad de pensamiento y expresión, el derecho a la información, la libertad de conciencia, creencia o religión, el derecho a la vida privada y la libertad de asociación y reunión);
- c) los derechos de la vida, seguridad e integridad personal;
- d) los derechos o garantías de los ciudadanos, llamados en otro momento derechos políticos (entre ellos el derecho a participar en la dirección de los asuntos públicos directamente o por medio de representantes, lo cual corresponsabiliza a los ciuda-

¹² Véase Figueroa y Fuentes (2001) para una discusión más detallada de los supuestos éticos de los derechos humanos.

- danos en el proceso de construcción social e histórica de las sociedades), y
- e) los derechos o garantías sociales, económicas y culturales (como el derecho al trabajo y a condiciones laborales equitativas y satisfactorias, a disfrutar del más alto grado posible de salud, el derecho a la educación y a participar en la vida cultural).

Otra cuestión relevante es que en el establecimiento del ejercicio de sus derechos y en el disfrute de sus libertades, toda persona está sujeta a las limitaciones establecidas por la ley con el único fin de asegurar el reconocimiento y el respeto a los derechos y libertades de los demás y de satisfacer las justas exigencias del orden público y del bienestar general en una sociedad democrática. Esto permite acotar los ámbitos de intervención de las políticas públicas y resulta de particular relevancia al revisar diferentes normas sociales vinculadas con la práctica de la sexualidad.

Tales condiciones que se le pretenden asegurar a todo ser humano no tienen la intención de restringir su conducta o de definir ciertas normas que lo guíen unívocamente, sino al contrario, exigen que asuma sus responsabilidades a partir de la ampliación de sus espacios de libertad, pero reconociendo los espacios de los otros, respetando las respuestas alternativas al enfrentamiento personal de la realidad. Se parte del supuesto de que no hay respuestas únicas a las situaciones y problemáticas a las que cada quien se enfrenta en el contexto en que se desarrolla. Todo ello hace referencia a una serie de acuerdos sociales que van más allá de la tolerancia como actitud pasiva ante la diferencia, ya que obliga a definir el contenido y el significado del reconocimiento mutuo. La propuesta pretende evitar juicios unilaterales desde modelos normativos hegemónicos impuestos por grupos dominantes o autoridades religiosas o políticas que se atribuyen el carácter de jueces de las conductas de otros, y que no asumen la responsabilidad que adquieren al influir y trastocar diferentes proyectos personales.¹³

Entre las propuestas de justificación ética de los derechos sexuales en el ámbito de la sexualidad destaca la de Corrêa y Petchesky (1994), quienes en lugar de recurrir a los principios éticos que tradicionalmente se han utilizado en la filosofía occidental, sostienen principios de evaluación moral con un importante sustento en el pensamiento femi-

¹³ Ello supone la revisión de las responsabilidades de las "autoridades institucionales" morales y el posible papel protagónico de los creyentes (Morelo, 2003) al construir su entorno sexual (Tamayo, 2002).

nista: el respeto a la capacidad de ejercer como persona, el respeto a la integridad corporal, la búsqueda de la equidad y el reconocimiento de la diversidad.¹⁴ Con ello enriquecen la reflexión sobre los componentes temáticos de los derechos en el ámbito de la sexualidad.

A manera de ejemplo, el *principio de integridad corporal* contraviene cualquier intromisión y violencia respecto a los cuerpos de las mujeres y condena los usos y abusos del cuerpo masculino como objeto, herramienta o destinatario de la búsqueda de riesgos por parte de algunos varones que tratan de corroborar su identidad genérica. Este mismo principio favorece que las personas conozcan más su cuerpo y el de sus posibles parejas sexuales y además fomenta la atención al mismo, no como una debilidad sino como la responsabilidad básica de cuidarse como persona.¹⁵

El *principio de respeto a la diversidad* posibilita el reconocimiento de que no existe una única interpretación moral de la vivencia de los procesos sexuales de las personas, y mucho menos que tal interpretación se legitime en mayor medida por la posición jerárquica que se ocupa en la sociedad o por la pertenencia a algún grupo determinado. Al contrario, se reconoce que es obligado definir los intercambios sexuales conjuntamente con otras personas a quienes se les reconoce su capacidad de ejercer como persona,¹⁶ tanto porque son autoridades morales en la vivencia de su realidad sexual, como porque tienen capacidad para defender su integridad corporal.

Al reflexionar sobre los derechos en el ámbito de la sexualidad cabe mencionar la justificación jurídica que hace Cook (1995) de los derechos reproductivos, interpretados como derechos humanos a la autodeterminación reproductiva, ya que alude a derechos humanos básicos como la dignidad, la integridad personal, la tolerancia y en particular a la libertad y al acceso a condiciones sociales adecuadas para el desarrollo humano.

Con estos elementos como referencia, Cook (1995) atribuye ciertas responsabilidades a los diferentes actores sociales que influyen sobre los derechos humanos en este campo, para lo cual identifica

¹⁴ Véase Figueroa (2000b) para una revisión de algunos supuestos éticos y legales de los derechos humanos en el ámbito de la sexualidad, desde una perspectiva feminista.

¹⁵ En Gudorf (1993) pueden encontrarse algunas analogías de la tradición católica respecto a este discurso del cuidado de la integridad corporal.

¹⁶ Véase Pagliero (2000) para una justificación católica de la primacía de la conciencia y por ende de esta capacidad de ejercer como persona, a la que aluden Corrêa y Petchesky (1994).

cuatro componentes específicos de los derechos. 1) El derecho a la seguridad lo justifica a partir del derecho a la sobrevivencia, del derecho a la libertad y del derecho a disfrutar de privacidad. 2) Los derechos vinculados con la salud los justifica con el derecho a obtener el nivel más alto de salud, el beneficiarse de los progresos de los avances científicos y además el derecho a la educación. 3) Justifica la igualdad por medio del derecho a la no discriminación sexual, a la no discriminación por estatus marital de una persona, a la no discriminación racial, a la no discriminación por razones de edad o por orientación sexual. 4) Los derechos relacionados con la toma de decisiones los justifica por el derecho a recibir información, a la libertad de pensamiento y de religión, a la participación política y a la libertad de asociarse para establecer diferentes prácticas de organización social. La mayor parte de estos derechos humanos puede recuperarse al analizar los derechos humanos en el ámbito de la sexualidad.¹⁷

Cook (1995) trata de mencionar gran parte de las modalidades con que se presentan algunos abusos a los derechos humanos, ya que al quedar documentadas se puede dar mayor sentido a la defensa de los mismos. No se trata únicamente de entrometerse o de violentar ciertos espacios, sino de incurrir en “omisiones” por no crear las condiciones adecuadas para el desarrollo de los derechos humanos, o de ser negligente respecto a las responsabilidades de los actores sociales. En esta vertiente pueden desarrollarse analogías con lo que significan las responsabilidades de los intérpretes oficiales de los discursos religiosos que se vinculan con la práctica de la sexualidad y con sus referentes simbólicos, ya que si se demuestra que ellos manipulan la enseñanza de la tradición religiosa o que omiten información al respecto, podrían incurrir en una violación a los derechos humanos de aquellos sobre quienes ejercen autoridad moral.¹⁸

Un problema analítico y político que no puede ignorarse es la dificultad de reconocer en este momento ante qué instancias de la Iglesia católica se podrían demandar y exigir los derechos y responsabilidades en el entorno sexual, precisamente por el carácter poco democrático de la institución, al margen de reconocer en sus documentos la autoridad moral de sus diferentes miembros (Dieterlé, 2000). Nuestra propuesta es que ello puede hacerse ante los miem-

¹⁷ Sobre estos temas, Kissling (1998) menciona que existen posturas progresistas dentro de la Iglesia católica.

¹⁸ Para un análisis sobre el significado de los silencios de la Iglesia católica véase Escalante (2001) y Morelo (2003).

bros de la propia institución en la medida en que se reconozcan con derechos en la misma, conociendo los criterios de definición normativa e introyectando su autoridad, para lo cual conviene hablar de dos morales en la institución, así como de las contradicciones, tensiones y fracturas que se han tratado de ocultar presentando una lectura única, a veces mediante el ejercicio de poder institucional (Dieterlé, 2000).

Dos interpretaciones de los supuestos de la moral católica

Una de las ideas que interesa desarrollar en este apartado es que al parecer existen por lo menos dos posibles lecturas morales en la historia de la Iglesia católica, cuando se trata de vincular esta tradición con la sexualidad. La Iglesia institucional actual plantea una moral distinta a la que podría interpretarse como la original de la tradición católica, y ello sugiere que la Iglesia ha ido modificando el alcance y posiblemente el sentido de la tradición católica (Rodríguez, 1997); en alguna parte de esta historia hay un desfase y es factible que no sea algo accidental, sino intencional e influido por relaciones de poder, al asumir sexismos culturales y al no cuestionar múltiples sistemas de poder institucionalizados.¹⁹

Cuando alguien se pregunta cómo influye la religión católica en los derechos sexuales habría que responder que depende de cuál religión católica estemos hablando, ya que difieren el discurso institucional de los jerarcas y las prácticas e interpretaciones de las personas creyentes. Por ello vale la pena investigar qué sucede cuando discrepan dichas lecturas; ¿existen criterios para evidenciar o decidir cuál es la correcta? En este texto suponemos que la moral dominante y hegemónica se acerca más al conservadurismo (Núñez, 1999), mientras la original entra en la calificación de marginal y subordinada, e incluso podría considerarse disidente. No obstante, como se verá en el tercer apartado, la ejercen muchos creyentes. De acuerdo con nuestra hipótesis la moral católica disidente es más cercana a la moral católica original. Por ende, al retomarla como punto de referencia se abre el camino a una *ciudadanía religiosa*, que supone el poder moral y político de las personas creyentes.

¹⁹ Puede verse el capítulo "De cómo la Iglesia católica se dotó de fundamento y legitimidad manipulando los Evangelios y se convirtió en una institución de poder al crear una estructura organizativa", en Rodríguez (1997: 235-324). También pueden consultarse Aguilar Ascencio (1998) y Ceballos (1999).

a) Se ha documentado que hace veinte siglos un personaje propuso el amor solidario como uno de los principales planteamientos valorativos y morales originales de la religión católica. El “amar al prójimo como a sí mismo” es una referencia poco interpretada en el discurso académico; este personaje proponía reconocer a los demás mediante el encuentro de cada uno consigo mismo. Otro elemento de este planteamiento moral era *no* enjuiciar fácilmente los comportamientos de otras personas; una práctica cercana a lo que ahora se denomina tolerancia. También criticaba severamente a quienes llevaban la normatividad al normativismo y a quienes de alguna manera “ponían a los individuos al servicio de las normas, más que las normas al servicio de los individuos”. Enfatizaba que la solidaridad con las personas estaba por encima de las normas.

Otro valor importante del discurso moral original era la solidaridad fraterna con las personas socialmente excluidas, incluyendo a los marginados, es decir, a quienes no figuran regularmente como autoridades ni son sujetos de derecho en la sociedad. De ahí el gran recibimiento que tuvo entre los miembros de una sociedad sometida y marginada, y el rechazo de los interesados en mantener la situación social como estaba, con discriminaciones y exclusiones. El discurso que proponía este personaje solía confundir, ya que sugería a sus seguidores aceptar a quienes los rechazaran, pues éstos acabarían aceptándolos; era un afán permanente de negociar en el respeto y en el reconocimiento mutuos, más que en la descalificación. Curiosamente a los únicos que descalificaba era a quienes aplicaban cotidianamente la normatividad sin cuestionar su valor humano más allá del formalismo que implica la “obediencia a las normas por sí mismas”.

Ahora bien, este personaje nunca sancionó ni discriminó a los homosexuales o a las mujeres que abortaban, ni a aquellos que se divorciaban, ya que uno de sus valores centrales era el no enjuiciar fácilmente las prácticas y conductas de otras personas, pues la suya era una referencia normativa que no privilegiaba las culpas (éstas se le añadieron posteriormente; véase Hume, 1992a; Rodríguez, 1997) ni los resentimientos, sino que reconocía las diferencias y con mucha facilidad disculpaba las fricciones. Si se aceptan estos postulados como originales se advierte que la normatividad institucionalizada y vigente en la actualidad es abismalmente diferente, a pesar de que supuestamente forma parte de la misma tradición (Freixedo, 1989; Lafarga, 1996).

b) Desde otra perspectiva podemos afirmar que en los últimos veinte siglos se creó una burocracia institucional dentro de la Iglesia

católica que le ha incorporado variantes, que ha ido incluyendo modificaciones al discurso original y que además, como la mayor parte de las burocracias, ha generado un sistema normativo que más que poner en práctica la dinámica que originó la institución, ha creado procedimientos para mantener las jerarquías que existen y que se van constituyendo dentro de la misma (Aguilar Ascencio, 1998; Ceballos, 1999). Es una contradicción, por ejemplo, que la Iglesia católica siga excluyendo a las mujeres; al crearse la institución ello era entendible porque respondía a la tradición imperante; sin embargo, conforme a una normativa cercana a la moral original habría que estar abiertos permanentemente a corregir las exclusiones más que para legitimarlas, como parece haberlo hecho la burocracia institucional de la tradición católica (Freixedo, 1989; Kissling, 2000). El cuestionar tal posición estimularía acciones afirmativas para contrarrestar esas prácticas que se han venido legitimando socialmente (Pérez Aguirre, 1991a; Radford, 2001; Kissling y Sippel, 2003).

Si se revisan los veinte siglos de burocratización de la Iglesia católica se advierte que quienes llegaron al principio (como en tantas instituciones que se conocen) han tratado de mantenerse en el poder, olvidando que el personaje que la fundó daba entrada a todos aquellos que por alguna razón estaban siendo excluidos. En algunos países, como los latinoamericanos, dicha burocracia ha tenido la habilidad de incorporar la religión a la cultura, y su población ha aprendido a ver la realidad a través de esa mezcla de religión y cultura, y por ello interpreta que cuestionar la religión es lo mismo que cuestionar la cultura (Lamas, 1999); como ello implica cuestionar el orden establecido (junto con las injusticias asumidas), se considera peligroso y complejo; en ese sentido la institución Iglesia, con su burocracia y sus múltiples códigos de normatividad, despoja a la moral original de la tradición católica de uno de sus elementos básicos, que es el libre albedrío de los creyentes para tomar sus propias decisiones (Morelo, 2003) y cuestionar las “normas” en función de los contextos. En esta institucionalización el valor de la obediencia a las autoridades ha dejado de lado el ejercicio crítico y hasta radical que implica el cuestionamiento de las normas por quien actúa de acuerdo con su conciencia, a pesar de que ello contribuya a perpetuar esas prácticas injustas que se pretendía eliminar en un principio (Muñoz, 1997; Gómez, 2003).

El personaje que se toma como la referencia de la tradición católica procuraba que los individuos tomaran decisiones (“tú decides, ve

y piénsalo”) y promovía así las libertades individuales, aunque ello implicara transgresiones. Lo que la institución y su burocracia han tratado de dar a entender es que antes de la conciencia está la obediencia (Morelo, 2003). Este personaje mostraba con sus planteamientos que se podían matizar las normas al servicio de ese amor solidario, generoso y de reconocimiento de los excluidos. La burocracia ha tratado de invertir el argumento, festejando la obediencia y sacrificando la conciencia y, de paso, algunas de las libertades individuales que constituyen precisamente el entorno más cercano a los derechos humanos. Una de las formas de hacerlo en el ámbito de la sexualidad es asociando la culpa a los actos sexuales, resignificando el placer sexual como pecado y en especial negándole a los individuos su capacidad de autodeterminarse en su contexto sexual (Radford, 1997; Britton, 1998; Singh, 2001).

En la normatividad religiosa sobre el tema de la sexualidad está presente la culpa, ya que según algunos autores, más que pretender ocultar la sexualidad, lo que múltiples discursos de la Iglesia católica hacen es cargarla de culpabilidad y establecer un proceso de socialización religiosa en donde los mismos creyentes sean vigilantes de sus respectivos comportamientos, precisamente por esa dimensión culposa asociada en parte a la tradición judeocristiana²⁰ y a una visión ascética de la realidad (Hernández, 1995; Núñez, 1999). Una forma de hacerlo es mediante la dicotomía entre cuerpo y alma, en donde el cuerpo es el motivo de todas las tentaciones y los vicios, mientras el alma es el espacio único por el cual se puede dignificar el ser humano. Esto tiene mucho que ver con el concepto de pecado (Hume, 1992a; Rodríguez, 1997) y con el discurso sobre la necesidad de purificarse en esta vida para reivindicarse en una vida futura, después de la muerte. Así se condiciona el tipo de información sobre la sexualidad que se maneja en diferentes ámbitos culturales, así como la cosificación que se hace del cuerpo de la mujer como objeto de deseo masculino y la satanización del cuerpo masculino como ser deseante. Ello está permeado por el androcentrismo y la misoginia de múltiples jerarcas intérpretes de la tradición religiosa en cuestión (Floris Margadant, 1999; Quesada, s.f.).

²⁰ La institucionalización de esta tradición ha llevado a separar el origen de la moral basada en Cristo (cristianismo) para referirse a una enseñanza “católica, apostólica y romana” que toma como fuente la enseñanza de sus seguidores (apóstoles) y que reconoce como máxima autoridad al Papa (en tanto tradición romana). Véase Ceballos (1999).

Vale la pena preguntarse si es pertinente esta distinción entre dos morales para propósitos de resignificar la relación entre derechos humanos y sexualidad, a la luz de la tradición católica, en especial cuando existen diferentes lecturas en la institución sobre la forma de vincular la noción de derechos con las búsquedas de la tradición católica.

Algunas variantes del discurso católico sobre derechos y sexualidad

Con los riesgos que conlleva cualquier clasificación, podemos afirmar que en la propia tradición católica algunas posturas son conservadoras y otras progresistas, a propósito del discurso de los derechos sociales que tienen que ver con la sexualidad y con la interpretación de la misma. Hacemos la aclaración de que nos referimos a los derechos sociales relacionados con el ámbito de la sexualidad y no nos limitamos a los derechos sexuales, ya que algunas posturas que podrían considerarse socialmente progresistas estimulan y defienden el derecho de las personas a intervenir en múltiples decisiones sociales, pero no se definen tan claramente sobre las discriminaciones y desigualdades por razones sexuales.

Algunas posturas de la Iglesia católica respecto a los derechos sexuales

Entre los grupos que podríamos llamar progresistas y comprometidos con el cambio social identificamos a la *teología de la liberación* y a las *comunidades eclesiales de base*, ya que en ambos casos se ha tratado de revisar la interpretación de la lectura religiosa para asegurar que retome su propuesta original de opción por los pobres, y su lucha contra las inequidades y contra cualquier tipo de exclusión.²¹ Por lo mismo, más que ser progresistas por inventar una nueva interpretación de la enseñanza religiosa, intentan retomar aspectos básicos de la tradición de la que forman parte. Sin embargo, no es siempre explícita su interpretación de la sexualidad como un ámbito de derechos donde deban eliminarse las exclusiones (Grela, 1989; Boff, 1991; Nunes, 1994; Ribeiro, 1994; Cruz, s.f.).

Otro ejemplo de ello es el trabajo de diferentes *miembros de la jerarquía católica* que abogan por la justicia social y se solidarizan con

²¹ Véase como ejemplo el capítulo "Las comunidades eclesiales de base y el movimiento popular", en Concha, González, Salas y Bastian (1986: 233-292).

los grupos marginados, e incluso ponen en riesgo su propia vida y su seguridad personal al cuestionar a grupos de poder e instancias autoritarias asociadas con los procesos de represión social (Blancarte, 1996; Ramos Gómez-Pérez, 1996 y San Martín, 1996). Caben en este grupo personas que pertenecen a las posiciones de base y más cercanas a la población y otras de diversos estratos, hasta los propios jefes de la Iglesia católica, como arzobispos y cardenales. Puede ejemplificarse con Sergio Méndez Arceo (Fazio, 1987) y Samuel Ruiz (Meyer, 2000) para México, y con algunos casos dramáticos de obispos que fueron asesinados, como Arnulfo Romero en El Salvador y Juan Gerardi en Guatemala (Oficina de Derechos Humanos de la Arquidiócesis de Guatemala, 1998); este último coordinó la integración de un informe de derechos humanos en donde se mostraban múltiples formas de represión durante el régimen militar de dicho país. A pesar de que son evidentes la riqueza y el valor del trabajo de esos líderes religiosos, nunca se ha encontrado que en forma equivalente ni de manera tan clara se defiendan las exclusiones y las desigualdades en el ámbito de la sexualidad. Incluso existen defensores de derechos humanos, como algunos miembros de los grupos de dominicos en México (Concha, González, Salas y Bastian, 1986; Blancarte, 1996), que llegan a abogar por mejorar la situación social de las mujeres (reduciendo la violencia), pero para quienes los derechos sexuales y la referencia a la homosexualidad siguen siendo un tema difícil de abordar (Ranke, 1988; Singh, 2001; Tamayo, 2002; Jiménez David, 2003).

Si bien algunos *teólogos católicos* han documentado con mucho rigor y con argumentos científicos la dificultad para descalificar moralmente la autodeterminación reproductiva de las personas e incluso la necesidad de reivindicar el placer sexual dentro de la misma enseñanza católica (Múnera, 1996; Radford, 1996; Cruzalta y Espinosa, 2001), todavía no es suficiente el trabajo que se hace, por ejemplo, sobre la interpretación teológica de la homosexualidad, excepto en casos extremos como el de un sacerdote español que se manifestó públicamente como homosexual y además activo (es decir, que no era célibe), y quien ante la reacción de la institución, que decidió excluirlo de sus funciones, argumentó que teológicamente no había razones para descalificar la homosexualidad (*El País*, 2002; Cruz, 2002).

Otra postura que llamaríamos progresista es la del Papa Juan XXIII, quien convocó a un Concilio Vaticano a principios del decenio de los sesenta (en el siglo XX) con el propósito, entre otros, de revisar las enseñanzas de la tradición religiosa de la cual era el máximo repre-

sentante (Küng, 2002). Detrás de esta convocatoria estaba el reconocimiento de que la propia institución debía estar abierta al cambio y a los procesos de renovación, pero no únicamente con la voluntad de mejorar, sino con el propósito de actualizarse y revisar el alcance de las propias enseñanzas a partir del diálogo con otros interlocutores sociales. Así, en las conclusiones de dicho Concilio se le dio un gran peso a la interlocución con la ciencia y con sus avances (Concilio Vaticano II, 1968 y 1972).

Si bien en el Concilio Vaticano II no se profundizó en diferentes temas ni en cuestiones relativas a la sexualidad, cabe mencionar que la Iglesia reconoce más bien dogmas de fe que de moral, y que ello repercute en las normas sobre la sexualidad. Además, como la sexualidad muchas veces se rige en función de supuestos, prejuicios y estereotipos culturales (incluso en la misma tradición católica) más que a la luz del conocimiento científico, resulta de vital importancia que la propia institución reconozca que sus enseñanzas deben irse actualizando a partir de la reflexión ordenada, sistemática y crítica que genera el conocimiento científico (Mejía, 2001a y 2001b; Potts, 2003). Vale la pena comparar la interpretación científica de la homosexualidad, sin descalificación de por medio, con la descalificación social e institucional de la misma (Ranke, 1988); asimismo la interpretación positiva del placer sexual en algunas disciplinas científicas, en contraposición con el manejo de la culpa y la mesura que se estimula en múltiples interpretaciones culturales y en la tradición judeocristiana, donde se inserta el discurso católico de los jerarcas de la institución (Hernández, 1995; Floris Margadant, 1999).

Otros personajes notables en esta tendencia progresista de la religión católica son las *teólogas feministas*, quienes han trabajado por incorporar el feminismo a la interpretación hermenéutica de la religión, otras activistas lo han hecho en diversas áreas del conocimiento al explicitar que esta cosmovisión y propuesta política implica asegurar que las mujeres sean consideradas en las interpretaciones de los procesos sociales, sin que se les excluya por su sexo biológico (Dickey, 1993; Radford, 1996). Ello supone cuestionar lo que socialmente se le ha ido asignando a las personas como valor en función de su genitalidad (Giles Milhaven, 1995). Más que una rivalidad acrítica con los varones, el feminismo propone un cuestionamiento de las normas sociales en cuya definición no se tomó en cuenta a las mujeres y con ello se legitimaron la exclusión y la discriminación social, incluso con criterios de carácter teológico, religioso y jurídico, precisamente

porque fueron desarrollados con una lógica patriarcal (Dickey, 1993; Mejía y Martínez, 1996; Marcos, 2000).

En cuanto a otros actores sociales vale la pena destacar el trabajo del grupo de Católicas por el Derecho a Decidir (CDD), activistas defensoras de los derechos humanos y formadas muchas de ellas en una tradición católica, pero con una militancia feminista. El grupo de CDD ha planteado interpretaciones alternativas de la misma enseñanza de esa tradición religiosa, conciliando sistemáticamente el pensamiento feminista con la lectura religiosa católica y con sus valores de solidaridad, de combate a la exclusión y de propuesta de generosidad a toda persona (véase Mejía y Martínez, 1996; Mejía, 2001a). Esta propuesta no ha estado exenta de severas críticas ni de intimidación moral en el interior de la propia institución. Sin embargo, ellas sí se han manifestado explícitamente respecto a la sexualidad y la autodeterminación reproductiva, y han cuestionado la rigidez de los jerarcas de la institución así como su misoginia y su subestimación de las mujeres y más generalmente, de todo creyente que discrepa de las posturas oficiales (Mejía, 2001a).²²

Los más importantes entre quienes sustentan esas posiciones alternativas son *los propios creyentes* varones y mujeres, en particular estas últimas, como confirman múltiples investigaciones que han podido documentar procesos de resistencia y de disidencia silenciosa (Pagliero, 2000; y Tena, 2002) mediante los cuales las mujeres católicas reinterpretan las normas institucionales sobre sexualidad y reproducción, inmersas en un contexto en donde se sienten solas, aisladas y poco comprendidas por los jerarcas varones, pero curiosamente muy apoyadas por los argumentos feministas, precisamente los mismos que tan severamente han sido cuestionados por las autoridades de la Iglesia.²³

En el mismo grupo de “la población de creyentes”, se ha advertido recientemente que muchas mujeres expuestas a una formación

²² Cabe mencionar que en 2002 este grupo obtuvo el Premio Nacional de Derechos Humanos “Sergio Méndez Arceo” por su “defensa al interior de la misma Iglesia católica de los derechos sexuales y reproductivos y de la equidad de género” (véase los artículos de Ángeles Cruz y Elena Poniatowska el 20 y 21 de abril de 2002 en *La Jornada*).

²³ Véase Mazzotti, Pujol y Terral (1994) para el caso de las mujeres en Argentina, en Paraguay y en Uruguay, así como Nunes (1994) y Ribeiro (1994) para las brasileñas. Para el caso de las estadounidenses puede verse Miller (2000a). Recientemente se llevó a cabo una encuesta en México y se confirmó la postura de muchas mujeres y varones católicos, que matizan algunos elementos normativos de la Iglesia católica en el ámbito de la sexualidad y la reproducción (CDD, 2003), lo que confirma los cuestionamientos hallados en un estudio internacional llevado a cabo un quinquenio antes entre católicos de diferentes regiones del mundo (CDD, 1998a).

católica han vivido un proceso contradictorio e incierto en donde el manejo de la culpa y la desinformación son los ejes de su acercamiento a la sexualidad, y a pesar de este entorno castrante se han revestido de poder y han adquirido nociones de ejercicio ciudadano en el ámbito de su sexualidad. Mediante el reconocimiento de su integridad corporal han llegado a percibir su capacidad de acceder a la dignidad, al placer y a la autoestima en el ámbito de su sexualidad (Barrios y Pons, 1995; DEMAC, 2001 y 2002).

En otra vertiente están algunas posiciones que podrían calificarse como *conservadoras* y que sostiene el mismo Papa, quien las difunde por medio de sus mensajes, de sus opiniones personales y de sus encíclicas, así como de los procesos disciplinarios que se establecen en contra de aquellas personas que piensan diferente o que discrepan de la interpretación tradicional de la jerarquía eclesiástica. Ahí están incluidas también las autoridades nacionales y locales de la Iglesia católica, como sus arzobispos, y además los grupos que se amparan en las interpretaciones fundamentalistas de la religión católica (De la Torre, 1998; González e Infante, 2001 y 2002).

Muchos de ellos recurren a un discurso que argumenta certezas en múltiples temas, pese a que desde la lógica científica y teológica y desde el punto de vista moral son realidades no totalmente resueltas y por ende despiertan dudas razonables ante las cuales los individuos deben actuar de acuerdo con su conciencia (Pagliero, 2000; Mejía, 2001b); de ahí que algunos autores (Freixedo, 1989; Núñez, 1999) aludan al proceso mediante el cual los intérpretes de la Iglesia católica han ido quitándole a esa tradición su cualidad liberadora y alternativa, y burocratizado su propuesta original para, al parecer, ajustarse al *statu quo* (Freixedo, 1989; Boff, 1991).

Otro elemento crítico que ha surgido en estas élites conservadoras es su complicidad silenciosa ante prácticas que violentan los derechos sexuales de las personas, como el acoso sexual a menores (Rodríguez, 2002a; Román, 2002; CDD, s.f.), el abuso sexual de religiosas por parte de sacerdotes, y la práctica sexual de los sacerdotes, supuestamente célibes (Rodríguez, 1997). No mencionamos estos ejemplos con el fin de enjuiciar unilateralmente a los miembros de la institución, sino para mostrar que es necesario que desmitifiquen y humanicen su discurso sobre la sexualidad, y para ejemplificar las contradicciones de la posición institucional al respecto, pese a que se trata de algo que no puede abordarse desde una normatividad culposa

y maniquea sin reconocer el carácter humano de sus miembros (Hume, 1992a).²⁴

Por lo anterior no puede pensarse en una única opinión respecto a la posición de la Iglesia católica en el tema de la sexualidad, ya que son parte de ella las prácticas sexuales de los creyentes, los argumentos de los teólogos con criterios que difieren de la postura oficial de la jerarquía institucional, y a la vez los de los diferentes grupos que hemos mencionado. Además, la misma jerarquía ha realizado cambios en el discurso normativo a lo largo del tiempo, lo que confirma que la participación de los creyentes en la modificación de las normas no es accidental.

Usos del discurso normativo dentro de la Iglesia católica

Cuando son varios los autores (como Bourdieu) que han hablado del sincretismo y de la interacción entre la religión y la cultura, resulta complejo imaginarse de manera unívoca una toma de distancia de los valores culturales, ya que a final de cuentas son los filtros a través de los cuales ordenamos la realidad (Lamas, 1999). Algo similar ocurre con la tradición católica cuando se ha incorporado como parte de la cultura, ya que difícilmente tomamos distancia de la misma. Ortega y Gasset (1968) sostiene que las ideas y las creencias son los dos tipos de conocimientos que tenemos los seres humanos para vincularnos con la realidad. Las ideas, como su nombre lo dice, son aquellos conocimientos que adquirimos por la razón, ya que tenemos los argumentos lógicos para aceptar el conocimiento. En contraste, las creencias son los conocimientos que tenemos sin necesidad de la razón, pues no los aceptamos por un argumento racional sino por su obviedad, de acuerdo con los supuestos mediante los cuales aprendimos a acercarnos a la cotidianidad. Ortega y Gasset (1968) considera que el que no necesitemos de la razón para aceptar las creencias no quiere decir que sean irracionales; más bien son arracionales. Muchas veces las creencias no surgen de una razón lógica sino de la cosmovisión, a partir de la cual hemos aprendido a ver la realidad. Por ello, cuando se quiere cuestionar la creencia no basta con exponer argumentos racionales sólidos, sino que hay que recurrir a una

²⁴ Es recomendable consultar el libro de Ai (1998), ya que se trata de un estudio aplicado en México que incluye entre otros temas, una indagación sobre las motivaciones que llevan a diferentes personas a optar por el sacerdocio.

creencia del mismo valor y legitimidad como para transformarla; “las ideas las tenemos pero en las creencias estamos” diría Ortega y Gasset.

Como ejemplo pensemos en que cuando hablamos de relaciones equitativas entre varones y mujeres, podemos demostrar racionalmente como supuesto la igualdad entre ambos, pero esa es una idea, y la complejidad a la que se enfrenta es que regularmente todos fuimos educados asumiendo que varones y mujeres son diferentes. Cuando nos demostramos racionalmente que somos iguales, lo podemos aceptar como idea, pero eso no quiere decir que se cambie automáticamente la creencia. Si nos enseñaron a nombrar la realidad de manera sexista nos dieron a entender sin argumentos, sino con obviedades, que los varones valen más que las mujeres. Puede ser que el argumento racional cuestione lo que era obvio, pero esto no es garantía de que tal argumento sea suficiente para modificar los supuestos precisamente por ser irracionales, y menos cuando nuestro lenguaje está íntimamente ligado a nuestra forma de ver y valorar la realidad. Por ello nos inquieta cómo cuestionar aquello que siempre se ha asumido como obvio. Una forma de hacerlo es historizar las creencias para determinar quiénes las construyeron, con qué supuestos se definieron y quiénes han participado en su reconstrucción.

Por ello es útil comentar quiénes son parte de la Iglesia católica y qué se espera de su participación en la misma, a la vez que identificar su capacidad para normar y para establecer qué conductas son válidas. En este sentido es pertinente cuestionar de quién se está hablando cuando se afirma que la Iglesia católica está en contra del aborto, que sanciona la homosexualidad o que cuestiona el discurso de los derechos sexuales. En este caso se suele pensar en los jerarcas y ni siquiera en todos, sino “en los líderes de los jerarcas”; es decir, en una parte de la Iglesia católica como institución, a saber, en su burocracia. Sin embargo hay otros participantes en la tradición católica –la mayoría– que son los creyentes y que de acuerdo con las propias normas también son parte de la institución (Marty, Guin y Greenfield, 1998). El problema es que no siempre se les atribuye ni se les reconoce la autoridad ni el poder para tomar sus propias decisiones; incluso muchas personas no interpretan dicha pertenencia a la institución como justificación de alguna titularidad de derechos y tampoco como la condición de posibilidad para tomar decisiones de acuerdo con su conciencia (Pagliero, 2000).

Quien trata de identificar los supuestos normativos de la Iglesia católica constata la combinación de elementos racionales (plasmados

en el derecho canónico y en documentos teológicos) con algo arracional, como la fe y sus dogmas. Cuando se buscan referencias tangibles se alude a los documentos oficiales de la Iglesia católica. Dichos documentos no se restringen ni se limitan a la Biblia y a los Evangelios, que son el relato de todo el antecedente de esta tradición. Las enseñanzas importantes también se incluyen en las encíclicas papales, así como en las conclusiones y declaraciones de los concilios vaticanos (véase Mejía, 2001a; Figueroa, 2002).

En la historia de la Iglesia se han organizado dos concilios vaticanos; el más reciente tuvo lugar a principios de la década de los sesenta durante el siglo XX (Concilio Vaticano II, 1972 y Küng, 2002). En la lógica normativa de la Iglesia católica un documento como las conclusiones de dicho Concilio Vaticano II tiene más jerarquía que cualquier encíclica papal, a no ser que dicha encíclica fuera presentada como “ex cátedra”, es decir, si el Papa le diera un rango especial de infalibilidad. Si no lo señala así y contradice lo asentado en el Concilio Vaticano II, los católicos tienen la obligación de hacerle caso a éste y no a la encíclica. Haciendo analogías, si un código penal contradijera a la Constitución habría una incoherencia jurídica, pues la Constitución es la Carta Magna y la idea es que los códigos instrumenten la Constitución, por lo que habría que privilegiar el documento de validez jurídica superior.

Si una encíclica contradijera lo que establece el Concilio Vaticano II sería una encíclica anticonstitucional, desde los propios parámetros católicos. En ese sentido, para discutir los derechos en el entorno de la sexualidad es necesario conocer lo que dice el Concilio Vaticano II al respecto, y allí los jerarcas se comprometerían a actualizar sus enseñanzas en función del avance del conocimiento científico, además de que reconocían la participación activa de los laicos, término utilizado en la institución para referirse a quienes no son sacerdotes o religiosos (Concilio Vaticano II, 1968 y 1972). Ello es muy importante como argumento de negociación política, pero incluso sería fuente de demandas a la Iglesia católica, respetando y reconociendo su propio lenguaje (Potts, 2003).

La Iglesia católica aceptó en dicho Concilio el compromiso de actualizar sus enseñanzas morales en función del avance del conocimiento científico, y uno de los avances más importantes de los últimos 50 años (precisamente después del Concilio Vaticano II) es el desarrollo de *la teoría de género*. Simone de Beauvoir (1989) argumenta que “las mujeres no nacen mujeres, sino que aprenden a ser muje-

res". Múltiples investigaciones desarrolladas desde la teoría de género han mostrado que no nos comportamos como varones y mujeres por impulsos naturales, sino que es un aprendizaje social que está en función de lo que socialmente se espera de varones y de mujeres. Lamas (1986) sostiene que la diferencia biológica por la cual nos diferenciamos sexualmente no justifica científicamente los criterios de desigualdad social, que han repercutido en derechos diferenciados para las personas en función de su sexo biológico, y tampoco justifica la autoridad diferencial que se les reconoce a mujeres y a varones en las múltiples instituciones sociales (Mickelsen, 1986).²⁵ De ahí que la necesidad de cuestionar las representaciones sociales que se tienen de los hombres y de las mujeres en instituciones tradicionalmente dirigidas por los primeros, como la Iglesia católica, sea una demanda del conocimiento científico (Potts, 2003). Cabría preguntar de qué manera la Iglesia católica ha accedido a esta demanda para revisar los componentes sexistas y misóginos de sus enseñanzas en ese ámbito.

Otro avance importante del conocimiento científico de estos últimos años es el haber despojado a *la homosexualidad* del carácter de patología o de enfermedad (Ranke, 1988; Kraus, 2002). El avance del conocimiento ha mostrado que la homosexualidad es una de las tantas opciones sexuales posibles de los seres humanos cuando ejercen su sexualidad, así como lo son la heterosexualidad y otras más. Entonces, si el avance del conocimiento lo ha demostrado, cabe preguntar de qué manera ha actualizado la Iglesia sus enseñanzas en función de ese conocimiento. O si al contrario, a pesar de que las antiguas certezas científicas se han cuestionado, se sigue planteando el discurso con un carácter dogmático, con lo que se estaría incurriendo en una manipulación y no se cumpliría con los compromisos de la propia institución. Puede afirmarse que al abusar de la autoridad institucional minimizando la capacidad de decisión de las personas e imponiendo una sola forma de interpretar la realidad, se atenta contra los derechos humanos de los miembros de la misma, pero a la vez contra los de todos aquellos que reciben la influencia de tal normatividad en su entorno social.

Otra cuestión importante es *el tema del aborto*. No hay certeza científica de que la vida humana empiece con la concepción ni de que la persona sea tal desde el inicio del embarazo (Salles, 1995; Valdés, 1999 y 2001). Pero no únicamente eso, sino que tampoco hay certezas teológicas al respecto, lo cual es relevante ya que la teología es el estu-

²⁵ Véase en este libro el artículo de Richard N. Longenecker "Authority, Hierarchy and Leadership Patterns in the Bible", pp. 66-84.

dio sistemático y formal de la religión y se construye como disciplina con la búsqueda de un conocimiento riguroso (Hisel, 1997; Miller, 2000b). La teología tiene un sistema de trabajo hermenéutico, sistemático y crítico que trata de documentar racionalmente su objeto de estudio; algunos teólogos católicos han demostrado con rigor científico lo que dice la Iglesia oficial: rechazan el aborto y argumentan que el producto de una concepción desde el momento en que se le concibe es un ser humano en potencia; por ende no puede interrumpirse el proceso sin estar cometiendo un homicidio (Mejía, 2001b; Beuchot, 2001).

Sin embargo, otros teólogos católicos han expuesto racionalmente los supuestos del proceso de formación de la vida humana y han concluido que no podemos asegurar que desde el comienzo del embarazo exista una vida, incluso usando las herramientas y fuentes de la teología católica. Estos autores no han llegado a demostrar teológicamente que el aborto sea algo permitido, sino que concluyen que de acuerdo con la teología católica no hay elementos suficientes para demostrar que el aborto deba sancionarse moralmente (Múnera, 1996; Mejía, 2001b; Valdés, 2001). Por ende puede afirmarse que así como no hay certeza científica *tampoco existe certeza teológica* en el tema del aborto; es decir, que en la teología católica también hay discrepancias, por lo que el avance del conocimiento científico en este ámbito demuestra la falsedad de cualquier pretensión de certeza que se presente en una reflexión sobre este tema.

Conforme a la tradición magisterial de la Iglesia católica, cuando no existen certezas los individuos tienen la obligación de actuar de acuerdo con su conciencia (Mejía, 2001a y Figueroa, 2002). Por ende, las demostraciones de que no hay evidencias morales suficientes en la tradición católica para descalificar el aborto, de que la homosexualidad no es una patología ni una enfermedad y de que varones y mujeres no tenemos derechos ni autoridades diferentes por nacimiento sino por una concepción social, son avances del conocimiento que debe considerar la Iglesia católica si quiere ser consistente con sus propios acuerdos normativos. Cabría preguntarle a los jerarcas y a quienes se presentan como intérpretes oficiales de la Iglesia católica ¿dónde y cómo han usado estos avances del conocimiento para actualizar sus enseñanzas morales? Si los hubieran ignorado estarían poniendo en riesgo una de las principales referencias normativas vigentes en la propia institución, pues no privilegiarían que los individuos actúen de acuerdo con su conciencia accediendo a la información adecuada para ello.

Por ello es pertinente preguntar ¿qué sucede con los intérpretes oficiales de la moral católica cuando transmiten criterios normativos distintos a los que por su responsabilidad como Iglesia les corresponde?, ¿qué sucede con un sacerdote no actualizado en este conocimiento acumulado?, ¿se le puede demandar como a un médico?, ¿se le puede enjuiciar si afirma que los homosexuales son enfermos, pese a que la ciencia lo cuestiona? Pudo haberlo dicho hace tiempo, cuando la misma ciencia lo afirmaba, pero si ahora lo cuestiona, ¿cuál es la responsabilidad del sacerdote que aún lo sostiene?, ¿puede generarle conflictos existenciales a los homosexuales católicos que oyen su discurso y que creen que están enfermos? ¿Qué pasaría si tras recibir múltiples sanciones sociales un homosexual se acabara suicidando?, ¿podría argumentarse que un sacerdote es corresponsable del suicidio por haber transmitido una historia equivocada y por haber generado confusiones que habría podido evitar en alguna forma?

Aquel que ignora el avance del conocimiento científico acaba generando daños que pudo haber evitado si hubiera cumplido con lo que le corresponde como sacerdote en el contexto de la Iglesia “post-Vaticano II”, atendiendo al conjunto de normas que le correspondería conocer y aplicar, pero no sólo de acuerdo con las normas civiles, aunque coincidan con los derechos humanos, sino con las propias normas de la Iglesia católica. El problema práctico es discernir ante quién se puede demandar esta negligencia, ¿ante la propia jerarquía de la institución?, ¿se puede ser juez y parte? La vertiente que proponemos explorar responde al siguiente cuestionamiento analítico: ¿se podría plantear la responsabilidad en que incurren los intérpretes de la religión católica ante los propios creyentes, en la medida en que éstos se reconozcan con derechos?

Si la Iglesia se comprometió a revisar sus enseñanzas en función de los avances de la ciencia, y además ha reconocido que mientras no haya certeza científica sobre alguna cuestión que es objeto de dilemas morales se debe privilegiar la libertad de conciencia de las personas creyentes (Pagliero, 2000), ¿incurren los sacerdotes en una irresponsabilidad moral por haber ignorado la necesidad de actualizar sus enseñanzas? Por lo mismo, ¿haría falta imaginarse formas de reparar los daños que ellos han ocasionado sobre la dignidad y los derechos de múltiples creyentes y aun de los no creyentes, influidos por las normas sociales que se mantienen como consecuencia de dicha interpretación fundamentalista?

En la dinámica de la Iglesia católica se advierte que a pesar de algunas interpretaciones manipuladoras, sexistas, sesgadas y al pare-

cer negligentes de su burocracia, hay otros actores sociales que forman la mayoría; se trata de los creyentes, quienes a veces adoptan posiciones diferentes en el ámbito de la sexualidad. Por ello vale la pena preguntarse si realmente aceptan acrítica y silenciosamente las normas que imponen los jefes, ante lo cual varias investigaciones sostienen que no, pero que viven en una disidencia ambivalente y contradictoria (Figueroa, 1995 y Tena, 2002).

En el siguiente apartado se presentan algunas alternativas al discurso oficial de la Iglesia católica que provienen de la práctica de los propios creyentes e incluyen hasta la de algunos teólogos de la propia institución. En ellas es evidente la influencia del movimiento feminista, de los defensores de derechos humanos y de los intérpretes “alternativos” de la propia religión católica, en especial de quienes se interesan por la teología.²⁶

Y entonces, ¿en qué creen los que sí creen?

Con el propósito de caracterizar los ejercicios de *ciudadanía religiosa* entre los creyentes, en su modalidad de resistencia y de transgresión (Petchesky y Judd, 1998), así como en la de resignificación de las normas morales vinculadas con el tema de la sexualidad, hemos venido sistematizando y documentando el quehacer de algunos actores que de diversas maneras han reinterpretado y en ocasiones confrontado lo que se conoce como la postura oficial de la tradición católica.²⁷

La reinterpretación de las normas entre creyentes católicos

a) Los primeros actores sociales a comentar son las comunidades eclesiales de base (CEB), quienes proponen regresar a la lógica de las primeras comunidades de cristianos que abogaban y practicaban una organización que actualmente se consideraría de tipo socialista, que están muy interesadas en cuestiones de justicia social y en trabajar de manera conjunta para contrarrestar la pobreza, pero con posturas ambiguas en cuanto a los temas de sexualidad. Cabe destacar que

²⁶ El carácter alternativo radica en su distanciamiento respecto a la presentación oficial de la enseñanza católica.

²⁷ Se retoman sintéticamente algunas reflexiones iniciadas en Figueroa (1995) y en Figueroa y Rodríguez (2000).

estas posturas sociales han sido cuestionadas por la jerarquía de la institución, al margen de que se hayan justificado con el argumento de “optar por los pobres” y por quienes sufren diferentes tipos de discriminación y marginación social. Ello ha ocasionado que varios líderes religiosos de América Latina que han apoyado esta opción hayan sido marginados de sus labores pastorales; además en algunos casos tal marginación los ha llevado a retirarse de sus labores sacerdotales para dedicarse de lleno a la defensa de su “postura revolucionaria”, según la interpretación oficial de la Iglesia (Boff, 1991).

En un par de investigaciones realizadas en Brasil (Ribeiro, 1994; Nunes, 1994) se analizó de qué manera el hecho de ser parte de una opción renovadora de la posición católica conduce al individuo a asumir un comportamiento diferencial respecto a las prácticas sexuales. Varios católicos entrevistados reconocieron que la vida cotidiana y la realidad específica van moldeando las decisiones que deben tomar, al margen de lo que sostenga el discurso oficial de la Iglesia, ya que privilegian en buena medida el actuar de acuerdo con la propia conciencia, la cual es moldeada por el entorno social al que se enfrentan, más allá de los principios inmutables y universalistas que están presentes en el discurso institucional.

Las mujeres entrevistadas reconocen que al privilegiar la conciencia se le da entrada a las nociones de respeto y tolerancia, lo cual tiene importantes coincidencias con el discurso feminista y con los argumentos centrados en los derechos en la sexualidad, ya que ambos proclaman que las mujeres deben asumirse como titulares de derechos y como seres capaces de ejercer su ciudadanía.²⁸ Ribeiro (1994) expone que los cambios en la doctrina moral de la Iglesia son más lentos que las transformaciones de la práctica de sus fieles, y que ello genera conflictos graves por los desfases temporales. Esta autora considera que la dinámica de las CEB, que tratan de formar una conciencia social, estimula a las mujeres para que se asuman como sujetos; por ello le confieren un lugar privilegiado a la conciencia personal

²⁸ En una revisión hermenéutica del concepto “primacía de la conciencia”, un documento de CDD se pregunta si una persona puede hacer un buen juicio moral según los dictados de su conciencia si está en desacuerdo con las enseñanzas del magisterio. Después de un seguimiento del término a lo largo de la historia de la Iglesia católica, se concluye que de acuerdo con los pronunciamientos oficiales de la Iglesia en los siglos XVIII y XIX la respuesta sería básicamente que no, pues el ejercicio de la conciencia se constreñía al marco de las enseñanzas eclesiológicas. Sin embargo, luego se muestra cómo el Concilio Vaticano II reconoció la libertad y la autonomía de la conciencia en la aplicación de los principios morales a situaciones específicas (CDD, 1998b).

como instancia última de juicio y consideran primordial el papel de la persona en tanto sujeto libre y responsable de sus actos.

Según Nunes (1994), si bien no se observan transformaciones radicales en la actuación de las mujeres católicas ni una ruptura de las relaciones desiguales entre los sexos, es posible ver en las nuevas prácticas y discursos un reacomodo de las relaciones, cuyo saldo es favorable para las mujeres. Mediante la afirmación de su individualidad están reivindicando espacios para sí mismas en tanto mujeres. Esta reafirmación de la individualidad representa un espacio de convergencia del discurso feminista con el de la Iglesia. Más que una transformación radical en el comportamiento de las mujeres, la investigación de Nunes detectó un distanciamiento entre las justificaciones de las entrevistadas y las normas católicas tradicionales. Ello tiene un sentido muy particular en tanto se trata de mujeres, ya que si bien están excluidas de la posibilidad de elaborar normas, a partir de su realidad específica inventan formas de justificar su transgresión.

Esta reivindicación reviste una especial significación porque implica la destrucción de la asociación entre placer y culpa, sexo y pecado, fuertemente arraigada por la acción conjunta de una cultura y una religión patriarcales. Esto no quiere decir que se hayan abandonado las referencias religiosas tradicionales, sino que las mujeres las reinterpretan a partir de la asimilación de nuevos contenidos; en la práctica utilizan el propio discurso de la Iglesia para legitimar sus prácticas aparentemente opuestas al discurso institucional, aunque ello no está ajeno a las situaciones contradictorias y ambivalentes características de todo proceso de transformación cultural.

b) Otro grupo de personas cuya experiencia vale la pena documentar es el de aquellas mujeres católicas que tienen la experiencia de haberse practicado un aborto, de haber usado anticonceptivos distintos a los que la institución suele permitir de acuerdo con sus normas (Hume, 1992b; Barraza, 1998; Mejía, 1998), o de haberse divorciado, a pesar de que la norma institucional rechaza esa posibilidad que hoy día es avalada civilmente en la mayor parte de los países latinoamericanos. Además, tienen la característica de que les interesa no desligarse de la Iglesia católica, no quieren pasar a ser “católicas no creyentes” y menos aún ex católicas, sino que les resulta muy relevante seguir formando parte de la misma tradición, aunque encuentren algunas discrepancias y desfases con los miembros de la jerarquía interinstitucional. Es interesante analizar de qué manera abordan estas mujeres los desfases entre sus experiencias cotidianas y los discursos normativos de la institu-

ción, en particular cuando algunas de ellas reconocen en el feminismo una gran ayuda para reconciliarse con sus convicciones religiosas, ya que aluden a la dignidad y a la generosidad, al margen de que este mismo discurso sea criticado por la jerarquía católica.

En entrevistas aplicadas a mujeres católicas en Uruguay, Paraguay y Argentina sobre su vivencia de la sexualidad y la maternidad (Mazzotti, Pujol y Terra, 1994), se abordó la posición de una parte importante de los miembros de la Iglesia católica respecto a estos temas, comparada con la enseñanza oficial de dicha institución. A pesar de que las mujeres tienen una experiencia vital de negaciones, privaciones y prohibiciones, los resultados mostraron que aspiran a algo diferente. Lo interesante es que las entrevistadas expresan y comunican sus vivencias haciendo evidente el análisis crítico de su realidad y su capacidad simbólica para revisar el marco referencial que conocen.

En este contexto tampoco puede generalizarse una transformación, ya que sus testimonios están cargados de angustia, lo cual en el fondo expresa un deseo existente, pero un deseo aplastado, signo de una complejidad permanente. Las mujeres se ven sometidas a la sexualidad de los varones y mayoritariamente constituye una fuente de dolor; es contradictorio que de alguna manera se sientan respaldadas por la Iglesia, a pesar de que les confirma que no deben sentir ni ver la sexualidad como un derecho. Al sentirse solas e incomprendidas por la misma Iglesia, crean su propia interpretación de las normas (Pérez Aguirre, 1991a, 1994a, 1994b). En el fondo estas mujeres reclaman una Iglesia más cercana a su vida, pues sienten la necesidad de ser consideradas a partir de su lugar, su experiencia vital, sus razones y sus motivos de fe. Es interesante que hablen de un Dios que puede entender lo que viven, pues juzga con criterios diferentes a los de la Iglesia; por ello los mandatos de la institución no las ayudan, no aparecen como una propuesta animadora de su crecimiento y desarrollo, aunque en tanto valores sigan siendo una referencia sin la cual afirman que se “quedarían todavía más solas” (Pérez Aguirre, 1991b).

Ello coincide con lo encontrado en Brasil, ya que también allí se opera una cierta disociación en la que algunas características centrales de su identidad y de sus vidas quedan en la periferia o al margen de su vida de Iglesia (Nunes, 1994; Ribeiro, 1994). Vuelve a darse una autojustificación distanciada del discurso oficial, pero construida a partir de su conciencia de grupo.

c) Otros actores relevantes en este marco de *ciudadanía religiosa* son los teólogos católicos, quienes a partir de su revisión hermenéuti-

ca de los documentos en donde se legitima la tradición religiosa de la que son parte, en ocasiones llegan a conclusiones distintas y con un grado de certeza muy diferente al que suele presentarse en el magisterio de la propia institución, e incluso entre otros teólogos católicos. Lo interesante es comentar el significado de la no certeza como conclusión en el ámbito de la teología, a la vez que la discrepancia en cuanto a sus conclusiones respecto a las del magisterio.²⁹

Como ejemplo de resistencia a la normatividad jerárquica en la Iglesia, es interesante recuperar la argumentación de un teólogo que ha examinado los textos católicos para abordar de una manera alternativa las cuestiones ligadas con la sexualidad y la reproducción, cuestionando el papel restrictivo y maniqueo de la religión católica y mostrando las bondades de la sexualidad y la necesidad de reconceptuar la enseñanza oficial sobre estos temas. Múnera (1993) afirma que la versión alternativa en el tema de la sexualidad se ha venido abriendo camino en la Iglesia sobre todo a partir del Concilio Vaticano II y a pesar de las encíclicas papales posteriores. Dicho Concilio reconoció que a la luz de una interpretación científica de la Biblia (a lo que llama exégesis bíblica) ha sido posible modificar muchas doctrinas teológicas basadas en una percepción fundamentalista de los Libros Sagrados (Graham Cole, 1964;³⁰ Múnera, 2003). Además refiere que dicho Concilio, partiendo precisamente de una lectura exegética de la Biblia, ha expresado algunas doctrinas sobre la realidad del mundo y del ser humano que difieren de las tradicionalmente asumidas por la Iglesia: entre ellas varias tienen que ver directamente con la sexualidad.

A manera de ejemplo menciona que según el Nuevo Testamento y el Concilio, todas las realidades humanas son intrínsecamente buenas. El autor argumenta teológicamente que los procesos que generan una actividad espontánea de la sexualidad y de la genitalidad de carácter fisiológico, son buenos constitutivamente, e igual lo son los procesos que generan actividad espontánea de la sexualidad y de la genitalidad en términos de funcionamiento del psiquismo, tales como los instin-

²⁹ En Figueroa (2002) se incluye un capítulo introductorio sobre el papel de la religión en el análisis y la vivencia de dilemas éticos en la reproducción, y se discuten ejemplos de dos de los recursos relevantes con los que cuenta actualmente la Iglesia católica para abordar dichos dilemas: el discurso normativo del magisterio y la reflexión científica de la teología. Ello permite contextualizar el alcance de la noción de infalibilidad atribuida socialmente a las enseñanzas de la Iglesia católica en el ámbito de la moral.

³⁰ Véase en especial los capítulos “La homosexualidad en la Biblia” y “Otras desviaciones sexuales” en las páginas 287-311 y 313-340, respectivamente.

tos, impulsos, pasiones, sensaciones, imaginación, fantasía, el pensamiento, la proyectividad y la tendencia relacional sexuada e intersexual.

Por ello Múnera (1993) reconoce la especial trascendencia de la sexualidad en las relaciones humanas, en la vida de la sociedad, en la construcción del amor humano, en el mantenimiento de la especie y en la obtención de múltiples aspiraciones de plenitud humana. Conforme a la interpretación de Múnera, la religión católica entiende hoy día que cualquier acercamiento a la realidad, y en especial a la realidad humana, no es posible desde la sola esfera religiosa; mejor dicho, la misma comprensión religiosa cristiana hace captar la autonomía de la realidad. En consecuencia reconoce la necesidad de acudir a las ciencias que toman como objeto de estudio a la sexualidad para poder referirse adecuadamente a ella. Se trata de realidades complejas que sólo serán comprensibles en la medida en que diversas ciencias aporten sus datos conjuntamente.

Según Múnera la interpretación que presenta en su texto manifiesta el pensamiento de una parte de la Iglesia católica que no está de acuerdo con las versiones tradicionales sobre estos temas. En el fondo de la cuestión reconoce *planteamientos epistemológicos diferentes*: la versión tradicional se aferra a concepciones esencialistas, biologicistas e impositivas de la realidad, lo cual determina que se mantenga un rigorismo exagerado que dificulta el diálogo entre la religión y las ciencias, a pesar de los acuerdos del Concilio Vaticano II.

d) Un último grupo que interesa analizar en este recuento global de los procesos de ciudadanía religiosa es el de otras personas creyentes, para lo cual se ha de examinar la forma en que éstas interpretan los dilemas morales a los que están expuestas cotidianamente, al margen o a la par de las normas que pretenden influir sobre su comportamiento; así, una norma moral surgida de la tradición católica puede ser interpretada de manera distinta por dos creyentes de la misma tradición. Ello se relaciona con las especializaciones de género (Lagarde, 1990), con la práctica de su sexualidad y con el ejercicio mismo de la ciudadanía, y puede apreciarse claramente en el trabajo de Lista (2001) sobre cosmovisiones morales, donde el autor muestra algunas posibilidades de interpretación de las normas morales, incluso en una sociedad mayoritariamente católica. En los resultados de esta investigación, llevada a cabo en Argentina, un grupo de la población se ajusta a un marco normativo con “perspectiva heterónoma” cuya coincidencia con el discurso legitimado por la jerarquía católica es notable, aunque también se puede identificar a otro grupo con

“perspectiva autonómica” en que los individuos adoptan el papel de actores fundamentales en la reflexión y la vivencia de las normas morales y ejercen su autodeterminación dentro y fuera de la jerarquía católica. El autor utiliza los conceptos de autonomía y heteronomía para designar estas cosmovisiones diferentes.

El concepto de heteronomía está referido a la ubicación externa de la fuente de autoridad. Supone la creencia sobre la existencia de centros de control externos, que pueden identificarse con entidades religiosas (Dios, libros sagrados) o seculares (la naturaleza, el destino, la ley), que son pensados, por quienes sustentan este tipo de cosmovisión, como entidades superiores, infalibles, omnipresentes y universales (o con un alto grado de universalidad). El concepto de autonomía está referido a la localización de la fuente de autoridad y decisión en el individuo; supone la creencia sobre la existencia de controles internos que son generalmente concebidos como relativos, falibles y adaptables [Lista, 2001: 195].

En el primer caso la autoridad se halla fuera de la persona, tiene un carácter ahistórico y por ende, dificultad para transformarse o influir sobre la misma, mientras que en el segundo el individuo se identifica como actor importante dentro del ejercicio de la autoridad, y por ende, se percibe con más posibilidades de influir sobre la misma, a la par que está más conflictuado por sus consecuencias, ya que entiende que dependen de él. Algunos autores dirían que el contraste es evidente si se compara la forma de educar dogmática y jerárquicamente desde la cátedra, con una aproximación más liberal y crítica, con múltiples y constantes interacciones y diálogos (Freire, 1971 y 1973; Freinet, 2000).

Si las dos interpretaciones morales esbozadas en el primer apartado tienen cabida dentro de la Iglesia católica, parece posible sugerir que esta tradición religiosa puede formar seres autónomos con capacidad para ejercer sus derechos humanos, incluso como consecuencia directa de su formación religiosa. Sin embargo también puede ser factor de justificación de posturas heterónomas que consideren inevitables ciertas condiciones injustas a las que se enfrentan cotidianamente las personas, pues las normas que las rigen están en un contexto en donde no tienen injerencia posible.³¹

³¹ En Tena (2002) y en Rodríguez (2002b) se documentan ejemplos de mujeres jóvenes de zonas urbanas y de adolescentes residentes en zonas rurales de México que han reinterpretado la normatividad católica vinculada con sus prácticas sexuales en formas variadas, a pesar de que viven en entornos calificados como de “normatividad tradicional”.

Algunas consideraciones analíticas, metodológicas y políticas

Con el ejercicio presentado en este texto pretendemos estimular una reflexión metodológica sobre otras vertientes de análisis de la influencia de la tradición católica en los derechos humanos vinculados con la sexualidad, sin necesidad de repetir la argumentación que se ha expuesto para documentar este tema de estudio. Sin embargo, es factible que algunas personas no reconozcan la posibilidad de una doble vertiente moral en la Iglesia católica, ni la pertinencia de hablar de esos grupos progresistas que sistemáticamente reinterpretan el discurso del magisterio; así, probablemente minimicen el significado y la relevancia que puede tener la existencia de creyentes que reelaboran y viven de otra de manera su ser católico. Incluso puede suceder que los califiquen como “no católicos”, más que como transgresores que se sienten empoderados como autoridades para redefinir el contexto normativo del que son parte. Si fuera así, *la hipótesis que guía todo el texto* sería fácilmente descartable, y por ende parecería innecesario hablar de negligencia o de responsabilidad pastoral con relación a los derechos de las personas creyentes. Sin embargo como nuestro propósito ha sido ordenar en este texto una serie de argumentos que permitan diversificar el contexto para poner a prueba nuestra hipótesis de trabajo a partir de una reflexión más amplia sobre los derechos en la sexualidad y sobre la historicidad de las normas de la tradición católica, para concluir presentemos algunas propuestas de investigación metodológica y analítica, pero también de trabajo político.

a) Vale la pena reflexionar sobre las implicaciones de recuperar el conocimiento científico en el proceso de definir, mantener y renovar las enseñanzas dentro de una tradición religiosa, en particular porque ese conocimiento no es neutro desde una perspectiva política. A ello se añaden los supuestos sexistas de quienes llevan a cabo la investigación y de quienes deciden qué conocimiento puede ser considerado un avance. Por ello es necesario tomar en cuenta la tensión entre las ciencias sociales y las biomédicas con relación a su posibilidad de generalizar el conocimiento acumulado respecto a los significados de los matices y los cuestionamientos a las teorías universales, como parte de un proceso de avance en la comprensión del quehacer de los seres humanos.

En un modelo experimental –privilegiado en muchas modalidades de investigación básica– se interpreta que hay un avance en el conocimiento cuando se demuestra (en situaciones controladas) que

dos o más fenómenos se relacionan entre sí, y que algunos de ellos pueden considerarse causas de otros, una vez que se controlan otras posibles influencias. Si bien en las ciencias sociales hay opiniones positivistas análogas a la anterior, también existe la interpretación del falsacionismo al que hacía alusión Popper (1983), en la lógica de poner a prueba teorías que generalizan la interpretación de los fenómenos argumentando que ello ocurre en la mayor parte de los casos e ignorando las excepciones, identificadas así desde un paradigma de “normalidad”.

En ese sentido, el hecho de demostrar la insuficiencia de una teoría para englobar todos los casos constituye otro avance del conocimiento, precisamente por los múltiples matices que tienen que incorporarse a su interpretación. Si bien la sociología, la antropología, la psicología y muchas otras disciplinas han cuestionado las interpretaciones que tradicionalmente se hacían sobre las diferencias entre varones y mujeres, entre heterosexuales y homosexuales, y sobre el significado del placer sexual, entre otras materias, tales cuestionamientos no han sido considerados de manera directa por la Iglesia católica como avances en la ciencia. Por ello tampoco se interpretan como algo que pueda convertirse en material de interlocución con la normatividad religiosa en lo general, como magisterio institucional, ni de los discursos usados por los agentes institucionales en lo particular, formados más en la búsqueda de la coherencia lógica de la disertación filosófica y teológica que en la lectura crítica de las normas institucionales a partir del avance del conocimiento científico.

b) Asimismo conviene reflexionar sobre los derechos de las personas creyentes y las responsabilidades de los intérpretes oficiales de la tradición católica y de todos aquellos que desempeñan una función burocrática dentro de la institución. Cabe preguntar ¿respecto a quién se pueden ejercer los derechos que tienen los creyentes –y otras personas influidas por el discurso religioso– y sobre todo, respecto a quién se demandan, cuando no existen las condiciones para llevarse a la práctica? Incluso vale la pena preguntar si tiene sentido hablar de ciudadanía religiosa dentro de una institución jerárquica como la Iglesia católica. Un ejemplo de ello es el tema y valor de la “libertad de conciencia”, en función de lo que se denomina una conciencia bien formada, para lo cual se requieren una buena información y recursos para actuar libremente (CDD, 1998b). Ahora bien, dicha libertad se puede poner en práctica cuando se accede a una comprensión de la propuesta integral de la tradición religiosa de la que se es parte o a

la que se quiere pertenecer, pero ello se dificulta cuando dicho contenido se oculta, tergiversa o distorsiona, ya sea por falta de actualización de quien lo transmite o por la intención directa de modificar el sentido del mismo.

Ello debe ser considerado como objeto de “demanda de cuentas” por parte de los creyentes de una tradición religiosa, y al mismo tiempo por todas aquellas personas sobre las que repercuten la interpretación y las acciones sociales y políticas derivadas de la misma, como es el caso de múltiples no creyentes de Iglesia católica. Si bien hemos utilizado el concepto de “negligencia pastoral”, también podríamos aludir a una “responsabilidad pastoral”, pero al final de cuentas cualquiera de tales conceptos trata de evitar una posición de intervenciones unilaterales por parte de los jerarcas y líderes de la Iglesia con el fin de acotarla en función de las normas claramente establecidas en múltiples documentos institucionales, dentro de los cuales se reconoce la autoridad moral de las personas creyentes como parte básica de esta corporación religiosa.

Es importante distinguir entre negligencia y responsabilidad pastoral, ya que la primera provoca un daño de manera accidental o imprudencial por falta de habilidad o por falta de cuidado en la intervención, mientras que la responsabilidad alude a aquellos casos en que el daño producido de alguna manera se genera de manera intencional, posiblemente tras interpretar que no es nocivo; pero también hay otros casos en que se manipulan los discursos para mantener cierta situación de privilegio o bien para reproducir las normas establecidas. Incluso, puede que no sea intencional el daño si se piensa en la prensa que lo genera, pero sí lo es cuando la institución como un todo dificulta que los miembros de la jerarquía se actualicen y con ello puedan cuestionar reduccionismos en el intercambio con las personas creyentes, sobre quienes ejercen un tipo muy específico de autoridad.

c) Una vez que tenemos una aproximación a la diversidad de opiniones y prácticas de los católicos, la inquietud pendiente desde la lógica de los derechos humanos es ¿cómo asegurar que el ejercicio cotidiano de ser católico sea convertido en un proceso que confiera poder a los fieles en el ámbito de su sexualidad? Una opción válida sería historizar los discursos y evidenciar su uso por parte de otros actores sociales, generando así dilemas políticos que no pueden ignorarse.

¿Cómo pedirle cuentas a los intérpretes oficiales de la Iglesia católica sobre la responsabilidad que tienen por el tipo de discurso que

manejan, en la lógica de asumir un compromiso sobre los derechos de quienes les reconocen autoridad moral, en la inteligencia de que los líderes de la Iglesia católica, los sacerdotes, las religiosas y cualquier otro personaje a quien se reconozca con autoridad para difundir referencias normativas tienen responsabilidad por el discurso que transmiten, dado el rigor con que lo hacen? En el Concilio Vaticano II se reconoció la necesidad de que la Iglesia católica actualizara sus enseñanzas en función del avance del conocimiento científico, y esto no únicamente se refiere a la investigación biomédica, sino que incluye entre otras a la investigación social, como la sociológica, la antropológica y la psicológica, las cuales han ido documentando la forma en que los individuos construimos nuestros procesos vitales a partir de introyectar y reinterpretar las normatividades institucionales de las que somos parte.

Parece necesario desarrollar categorías analíticas para aproximarse al estudio del papel de los intérpretes oficiales de la Iglesia católica en el ejercicio de los derechos de los creyentes, cuestionando qué tan actualizados están en el conocimiento científico sobre la sexualidad. Así como los médicos tienen la necesidad de estar al día y de ir renovando su cédula para ejercer su profesión, no le vendría mal a la Iglesia católica que sus sacerdotes y religiosos tuvieran cierto tipo de actualización al respecto, pues de no ser así, su autoridad para ejercer como tales es muy cuestionable. En ese sentido debemos interesarnos por cómo contribuir a la actualización científica de la Iglesia católica –como recurso de empoderamiento ciudadano– en su conjunto; es decir, no únicamente de la jerarquía, sino también de las personas que son parte de esa institución tan compleja.

Los ejemplos analizados en el texto muestran que los individuos que creen en esta tradición están reconstruyéndola a pesar de todo, pero a la par están demandando y a ratos exigiendo que se les permita discrepar de las opiniones de la jerarquía sin tener que abandonar la institución. Lo han logrado al reconocer su derecho de intervenir como individuos en la construcción de sus espacios cotidianos, a pesar de las contradicciones existentes en el discurso oficial de la Iglesia católica. En este sentido vale la pena seguir explorando las posibilidades analíticas y políticas de las categorías de *negligencia pastoral* y de *ciudadanía religiosa* de los creyentes en una tradición religiosa como la católica.

Bibliografía

- Aguilar Ascencio, Óscar (1998), "Diez tesis para el análisis político de la Iglesia católica en México", *Religiones y Sociedad*, núm. 2, México, Secretaría de Gobernación, Subsecretaría de Asuntos Religiosos, pp. 95-112.
- Ai, Roderic (1998), *Cruce de espadas: política y religión en México*, México, Siglo XXI.
- Amuchástegui, Ana y Marta Rivas (1999), "La sexualidad de las jóvenes mexicanas", en Beatriz Figueroa (coord.), *México diverso y desigual: enfoques sociodemográficos*, México, Sociedad Mexicana de Demografía/El Colegio de México, pp. 19-29.
- Barraza, Eduardo (1998), "Anticoncepción e Iglesia católica o la desmemoria histórica", *Conciencia Latinoamericana*, vol. 10, núm. 1, México, pp. 11-13.
- Barrios, Walda y Leticia Pons (1995), *Sexualidad y religión en los Altos de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Conacyt/Unach.
- Battaglia, Anthony (2000), "The Hellenistic Understanding of the Body and its Legacy for Christian Social Ethics", en Sylvia Marcos (coord.), *Gender/Bodies/ Religions*, Cuernavaca, ALER Publications, pp. 137-153.
- Beuchot, Mauricio (2001), "Reflexiones filosóficas sobre el derecho a la vida, el aborto y el proceso inicial de la vida humana", en Margarita Valdés (comp.), *Controversias sobre el aborto*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica, pp. 101-111.
- Blancarte, Roberto (1995), "La doctrina social católica ante la democracia moderna", en Roberto Blancarte (comp.), *Religión, iglesias y democracia*, México, La Jornada Ediciones, pp. 19-58.
- (comp.) (1996), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (2003), *El papel de la religión en México*, Washington, The Park Ridge Center for Health, Faith, and Ethics y Catholics for a Free Choice.
- Boff, Leonardo (1991), *E a igreja se fez povo. Eclesiogénesis: A Igreja que nasce da fé do povo*, Río de Janeiro, Vozes.
- Boswell, John (1993), *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad*, España, Biblioteca Atajos.
- Britton, Mariah (1998), "Sex and the Single Christian", *Conscience*, vol. 19, Washington, núm. 1, pp. 11-14.
- Cahn, Steven (1995), *Affirmative Action Debate*, Nueva York-Londres, Routledge.
- Católicas por el Derecho a Decidir (1998a), *La opinión católica ante la reproducción. Un panorama mundial. Estudios de actitudes y prácticas*, México, Católicas por el Derecho a Decidir.
- (1998b), *La primacía de la conciencia*, México, Católicas por el Derecho a Decidir.
- (2003), *Encuesta de Opinión Católica en México*, México, Católicas por el Derecho a Decidir/Population Council.

- (s.f.), *Abuso sexual, abuso de poder en la Iglesia católica*, Informe sobre la Santa Sede y la Convención de los Derechos de la Infancia, Washington, Catholics for a Free Choice.
- Ceballos, Manuel (1999), “Católicos, apostólicos y políticos según Jean-Marie Mayeur”, en Roberto Blancarte y Rodolfo Casillas (comps.), *Perspectivas del fenómeno religioso*, México, Flacso/Secretaría de Gobernación, pp. 17-42.
- Cervera, Raúl (en prensa), “Derechos humanos, derechos religiosos y derechos eclesiales”, trabajo presentado en el seminario Los Derechos Humanos al Interior de Nuestra Iglesia, Católicas por el Derecho a Decidir, México.
- Concha, Miguel *et al.* (1986), *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*, México, Siglo XXI.
- Concilio Vaticano II (1968), *Comentario a la constitución Gaudium et Spes sobre la Iglesia en el mundo de hoy*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- (1972), *Documentos completos del Vaticano II*, México, Librería Parroquial.
- Cook, Rebecca (1995), “Human Rights and Reproductive Self-Determination”, *The American University Law Review*, vol. 44, núm. 4, pp. 975-1016.
- Corrêa, Sonia y Rosalind Petchesky (1994), “Reproductive and Sexual Rights: A Feminist Perspective”, en G. Sen, A. Germain y L. Chen (coords.), *Population Policies Reconsidered (Health, Empowerment and Rights)*, Boston, Harvard University Press, pp. 107-123.
- Cortez, Edgar (en prensa), “¿Cómo pensar los derechos humanos al interior de la Iglesia católica?”, trabajo presentado en el seminario Los Derechos Humanos al Interior de Nuestra Iglesia, Católicas por el Derecho a Decidir, México.
- Cruz, Ángeles (2002), “La homofobia del Vaticano, sin sustento bíblico”, *La Jornada*, 7 de abril, México.
- Cruz, Guadalupe (s.f.), *Mujeres de CEBS, identidad y promesa*, México, Centro de Estudios Euménicos.
- Cruzalta, Julián y Amparo Espinosa (2001), *Calidoscopio del aborto*, México, Documentación y Estudios de Mujeres, A.C.
- De Beauvoir, Simone (1989), *El segundo sexo, los hechos y los mitos*, México, Alianza Editorial Mexicana Siglo Veinte.
- De la Torre, Renée (1998), “El conservadurismo católico: ¿defensa o intolerancia a la otredad?”, *Religiones y Sociedad*, núm. 4, Secretaría de Gobernación, Subsecretaría de Asuntos Religiosos, pp. 25-42.
- Dickey, Pamela (1993), *Teología feminista-teología cristiana: en búsqueda de un método*, México, Documentación y Estudios de Mujeres, A.C.
- Dieterlé, Nicolás (2000), “Iglesia católica: ¿autoridad o autoritarismo?”, *Conciencia Latinoamericana*, vol. 12, núm. 2, México, pp. 12-13.
- DEMAC (Documentación y Estudios de Mujeres) (2001), *Mujeres latinoamericanas. Religión espiritualidad, pecado, cuerpo y sexualidad*, México, Documentación y Estudios de Mujeres, A. C.

- (2002), *Mujeres latinoamericanas. Religión espiritualidad, pecado, cuerpo y sexualidad* (segunda parte), México, Documentación y Estudios de Mujeres, A. C.
- Eco, Humberto y Carlo Martini (1997), *¿En qué creen los que no creen?*, México, Taurus.
- El País* (2002), “Ser homosexual es un don de Dios, no es un pecado”, *El País*, en <http://www.el.pais.es>, 9 de febrero.
- Escalante Gonzalbo, Fernando (2001), “Ni siquiera sabíamos que se nos había prohibido saber...”, *GIRE, Boletín Trimestral sobre Reproducción Elegida*, núm. 30, México, pp. 5-6.
- Fazio, Carlos (1987), *La cruz y el martillo*, México, Joaquín Mortiz/Planeta.
- Figueroa, Juan Guillermo (1995), “Apuntes sobre algunas posibilidades de autodeterminación reproductiva en América Latina”, *Perfiles Latinoamericanos*, año 4, núm. 6, pp. 121-147.
- (2000a), “Negligencia pastoral en el caso de Paulina”, *Reforma*, 13 de septiembre, México.
- (2000b), “Identidad de género masculina y derechos reproductivos. Algunas propuestas analíticas para la delimitación del concepto de derechos reproductivos en la experiencia de los varones”, *Revista de Estudios de Género La Ventana*, núm. 12, Universidad de Guadalajara, pp. 43-72.
- (coord.) (2002), *Ética, religión y reproducción: apuntes para una discusión*, México, Católicas por el Derecho a Decidir.
- y Yuriria Rodríguez (2000), “Elementos del proceso de reconstrucción de algunas normas sobre la sexualidad y la reproducción”, en Roberto Blancarte (comp.), *Laicidad y valores en un estado democrático*, México, El Colegio de México/Secretaría de Gobernación, pp. 53-88.
- y Cristina Fuentes (2001), “Una reflexión ética sobre los derechos humanos: el contexto de la reproducción de las mujeres jóvenes”, en Juan Guillermo Figueroa (coord.), *Elementos para un análisis ético de la reproducción*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Editorial Porrúa, pp. 75-97.
- Floris Margadant, Guillermo (1999), *La sexofobia del clero*, México, Miguel Ángel Porrúa.
- Freinet, Celestin (2000), *La educación moral y cívica*, México, Editorial Laia/Distribuciones Fontomara.
- Freire, Paulo (1971), *La educación como práctica de la libertad*, México, Siglo XXI.
- (1973), *Pedagogía del oprimido*, México, Siglo XXI.
- Freixedo, Salvador (1989), *Mi Iglesia duerme. El letargo del cristianismo*, México, Posada.
- Giddens, Anthony (1992), *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, Madrid, Cátedra.
- Giles Milhaven, John (1995), “In What are Women Equal to Men?”, *Conscience*, vol. 16, núm. 4, Washington, pp. 2-6.

- Gómez, Carolina (2003), "Crítica sacerdote jesuita silencios de la Iglesia ante injusticia de poderosos", *La Jornada*, México, 18 de febrero.
- González, Edgar y Gabriela Infante (2001), "Perfiles del conservadurismo sexual", en Juan Guillermo Figueroa y Claudio Stern (coords.), *Encuentros y desencuentros en la salud reproductiva: políticas públicas, marcos normativos y actores sociales*, México, El Colegio de México, pp. 195-221.
- (2002), "Fuentes para el estudio de los grupos conservadores en México", en Juan Guillermo Figueroa (coord.), *Ética, religión y reproducción: apuntes para una discusión*, México, Católicas por el Derecho a Decidir, pp. 83-97.
- Gracia, Diego (1990), "¿Qué es un sistema justo de servicios de salud? Principios para la asignación de recursos escasos", en *Bioética. Temas y perspectivas*, Washington, Organización Panamericana de la Salud, pp. 187-201 (Publicación Científica, 527).
- Graham Cole, William (1964), *Amor y sexo en la Biblia*, México, Grijalbo.
- Grela, Cristina (ed.) (1989), *Mujeres e Iglesia: sexualidad y aborto en América Latina*, México, Fontamara.
- Gudorf, Christine (1993), "Embodying Morality", *Conscience*, vol. 14, núm. 4, pp. 16-21.
- Gutiérrez, María Alicia (1997), "Parirás con dolor: aborto, derechos sexuales y reproductivos en la cosmovisión eclesial", en Martha Rosenberg (coord.), *Nuestros cuerpos, nuestras vidas: propuestas para la promoción de los derechos sexuales y reproductivos*, Buenos Aires, Foro de los Derechos Reproductivos, pp. 75-93.
- Hamington, Maurice (1998), "Like a Virgin", *Conscience*, vol. 19, núm. 1, Washington, pp. 15-19.
- Hernández, Juan Carlos (1995), "Normatividad, cultura cristiana y sexualidad: o cuando la diferencia se convirtió en desigualdad", trabajo presentado en el seminario Ética y Salud Reproductiva, Programa Universitario de Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México (mimeo.).
- Hisel, Lisa M. (1997), "Catholicism and Abortion since Roe V. Wade", *Conscience*, vol. 18, núm. 4, Washington, pp. 5-11.
- Hume, Maggie (1992a), *La evolución de un código terrenal. La anticoncepción en la doctrina católica*, Montevideo, Católicas por el Derecho a Decidir.
- (1992b), "Contraception in Catholic Doctrine", *Conscience*, vol. 13, núm. 4, Washington, pp. 5-21.
- Hunt, Mary E. (2003), "The Challenge of Sexual Diversity in Ultra-Conservative Times", *Conscience*, vol. 21, núm. 3, Washington, pp. 26-30.
- Jiménez David, Rina (2003), "Living with Sin. The Catholic Hierarchy and Reproductive Rights in the Philippines", *Conscience*, vol. 24, núm. 2, Washington, pp. 18-21.
- Kissling, Frances (1998), "Perspectivas católicas progresistas respecto a salud

- y derechos reproductivos: el desafío político de la ortodoxia”, *Conciencia Latinoamericana*, vol. 10, núm. 1, México, pp. 14-16.
- (2000), “El Vaticano y las políticas de salud reproductiva”, *Conciencia Latinoamericana*, vol. 12, núm. 2, México, pp. 5-8.
- y Serra Sippel (2003), “Las mujeres bajo regímenes opresivos: mujeres y fundamentalismos religiosos”, *Conciencia Latinoamericana*, vol. 13, núm. 6, México, pp. 18-29.
- Kraus, Arnoldo (2002), “Homosexualidad y religión”, *La Jornada*, 13 de febrero, México.
- Küng, Hans (2002), *La Iglesia católica*, Barcelona, Mondadori.
- Lafer, Celso (1994), *La reconstrucción de los derechos humanos. Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Lafarga, Juan (1996), “Justicia social católica y desarrollo social”, en María Consuelo Mejía y Elizaveta Martínez (coords.), *Somos Iglesia*, México, Católicas por el Derecho a Decidir, pp. 89-96.
- Lagarde, Marcela (1990), *Los cautiverios de las mujeres. Madres, esposas, monjas, putas, presas y locas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lamas, Marta (1986), “La antropología feminista y la categoría género”, *Nueva Antropología. Estudios sobre la mujer: problemas teóricos*, núm. 30.
- (1991), “Un estado laico con intervención católica”, *Conciencia Latinoamericana*, vol. 6, núm. 3, Montevideo, pp. 22-26.
- (1999), “Reconstrucción simbólica y laicismo: dos requisitos imprescindibles para la defensa de los derechos reproductivos”, en Beatriz Figueroa (coord.), *México diverso y desigual: enfoques sociodemográficos*, México, Sociedad Mexicana de Demografía/El Colegio de México, pp. 281-288.
- Lardner, Denise (1992), “Sexual Morality”, en Denise Lardner (coord.), *Virtuous Woman: Reflections on Christian Feminist Ethics*, Nueva York, Orbis Books, pp. 80-113.
- Lista, Carlos A. (2001), “El debate subyacente: aborto y cosmovisiones morales”, en Juan Guillermo Figueroa Perea (coord.), *Elementos para un análisis ético de la reproducción*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Editorial Porrúa, pp. 193-218.
- Marcos, Sylvia (coord.) (2000), *Gender/ Bodies/ Religions*, Cuernavaca, ALER Publications.
- Marty, Martin E., David E. Guin y Larry Greenfield (1998), “To Speak and Be Heard”, *Conscience*, vol. 19, núm. 4, Washington, pp. 16-21.
- Marx, Karl y Friedrich Engels (1974), *Sobre la religión*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Mazzotti, M., G. Pujol y C. Terra (1994), *Una realidad silenciada (sexualidad y maternidad en mujeres católicas)*, Montevideo, Trilce.
- Mejía, María Consuelo y Elizaveta Martínez (coords.) (1996), *Somos Iglesia*, México, Católicas por el Derecho a Decidir.

- (1998), “La anticoncepción natural: eficacia y doctrina eclesial”, *Conciencia Latinoamericana*, vol. 10, núm. 1, México, pp. 4-10.
- (2000), “Iglesia católica y la sexualidad”, *Conciencia Latinoamericana*, vol. 12, núm. 2, México, pp. 2-4.
- (2001a), “Normas y valores de la Iglesia católica en la sexualidad y en la reproducción: nuevas perspectivas”, en Juan Guillermo Figueroa y Claudio Stern (coords.), *Encuentros y desencuentros en la salud reproductiva: políticas públicas, marcos normativos y actores sociales*, El Colegio de México, México, pp. 101-121.
- (2001b), “Un dilema ético en el tema del aborto”, en Juan Guillermo Figueroa Perea (coord.), *Elementos para un análisis ético de la reproducción*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Editorial Porrúa, pp. 227-240.
- (2002), “La defensa del laicismo desde una perspectiva ética católica y feminista”, *Conciencia Latinoamericana*, vol. 13, núm. 5, México, pp. 5-8.
- Meyer, Jean (2000), *Samuel Ruiz en San Cristóbal*, México, Tusquets.
- Mickelsen, Alvera (coord.) (1986), *Women, Authority and the Bible*, Downers Grove, Inter Varsity Press.
- Miller, Patricia (2000a), “Religion, Reproductive Health and Access to Services: A National Survey of Women”, *Conscience*, vol. 21, núm. 2, Washington, pp. 2-9.
- (2000b), “The Bishops and Abortion: Rhetoric vs. Reality”, *Conscience*, vol. 21, núm. 3, Washington, pp. 15-17.
- Morelo, Sara (2003), “Catholics are the Church. What Catholics Need to Know, and Why the Hierarchy Doesn’t Want Us To”, *Conscience*, vol. 21, núm. 3, Washington, pp. 31-33.
- Múnera, Alberto (1993), “Concepciones alternativas sobre sexualidad, reproducción, anticoncepción y aborto”, Montevideo, Seminario Aspectos Psicológicos y Éticos en Salud Reproductiva.
- (1996), “Concepciones alternativas sobre sexualidad, reproducción, anticoncepción y aborto”, en Gloria Careaga, Juan Guillermo Figueroa Perea y María Consuelo Mejía (comps.), *Ética y salud reproductiva*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Editorial Porrúa, pp. 347-404.
- (2003), “Fundamentalismo en la Iglesia católica”, *Conciencia Latinoamericana*, vol. 13, núm. 6, México, pp. 10-16.
- Muñoz, Alma (1997), “¿Por qué no están con Samuel y Raúl los demás obispos?”, *La Jornada*, 29 de diciembre, México.
- Nunes, María José (1994), “De mulheres, sexo e igreja: uma pesquisa e muitas interrogacoes”, en Albertina De Oliveria y T. Amado (coords.), *Alternativas escassas: saúde, sexualidade e reproducao na América Latina*, Río de Janeiro, Fundacao Carlos Chagas/Editora 34, pp. 175-204.
- Núñez, Guillermo (1999), *Sexo entre varones: poder y resistencia en el campo sexual*,

- México, Miguel Ángel Porrúa/El Colegio de Sonora/Instituto de Investigaciones Sociales, PUEG.
- Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (1998), *Guatemala nunca más*, Guatemala, Informe del Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica.
- Ortega y Gasset, José (1968), *Ideas y creencias*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Ortiz Ortega, Adriana (2001), *Si los hombres se embarazaran, ¿el aborto sería legal? Las feministas ante la relación Estado-Iglesia católica en México (1871-2000)*, México, Edamex/Population Council.
- Pagliero, Mónica (2000), "La primacía de la conciencia y la libertad de decidir de las mujeres", *Conciencia Latinoamericana*, vol. 12, núm. 3, México, pp. 2-4.
- Pellauer, Mary (1993), "Ethics that Celebrate Women's Sexuality", *Conscience*, vol. 14, núm. 4, Washington, pp. 3-9.
- Pérez Aguirre, Luis (1991a), "La Iglesia interpelada desde la mujer", *Conciencia Latinoamericana*, vol. 5, núm. 3, Montevideo, pp. 11-14.
- (1991b), "El Dios de las mujeres", *Conciencia Latinoamericana*, vol. 3, núm. 4, Montevideo, pp. 10-11.
- (1994a), "La Iglesia interpelada desde el cuerpo", *Conciencia Latinoamericana*, vol. 6, núm. 1, Montevideo, pp. 4-6.
- (1994b), "Ética sexual feminista: un reto de la cristiandad", *Conciencia Latinoamericana*, vol. 6, núm. 1, Montevideo, pp. 9-11.
- Petchesky, Rosalind y Karen Judd (coords.) (1998), *Negotiating Reproductive Rights. Women's Perspectives across Countries and Cultures*, Nueva York, International Reproductive Rights Research Action Group/Zed Books.
- Popper, Karl (1983), *The Logic of Scientific Discovery*, Londres, Hutchinson.
- Potts, Malcolm (2003), "A Retreat from Reason? The Catholic Church and Scientific Progress", *Conscience*, vol. 24, núm. 1, Washington, pp. 16-19.
- Puello Orozco, Yury (1998), "Derechos humanos en la Iglesia católica desde la perspectiva de las mujeres", *Conciencia Latinoamericana*, vol. 10, núm. 2, Montevideo, pp. 20-22.
- Quesada, Gilberto (s.f.), "El patriarcado en el Antiguo Testamento", en <http://www.institutowem.org/masculinidad/religion.htm>.
- Radford, Rosemary (2001), "The War on Women", *Conscience*, vol. 22, núm. 4, Washington, pp. 26-29.
- (1997), "Created Second, Sinned First", *Conscience*, vol. 18, núm. 1, Washington, pp. 3-7.
- (1996), *Womanguides: Readings toward a Feminist Theology*, Boston, Beacon Press.
- (1993), "Women, Sexuality, Ecology, and the Church", *Conscience*, vol. 14, núm. 1 y 2, Washington, pp. 6-12.
- Ramos Gómez-Pérez, Luis (1996), "Los religiosos y la acción social en México 1960-1990", en Roberto Blancarte (comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 266-301.

- Rance, Susanna (2001), "Ciudadanía sexual", *Conciencia Latinoamericana*, vol. 13, núm. 3, México, pp. 13-17.
- Ranke, Uta (1988), *Eunucos por el reino de los cielos*, Madrid, Trotta.
- Rawls, John (1995), *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1986), *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos.
- Ribeiro, Lucía (1994), "Anticoncepcão e comunidades eclesiais de base", en Albertina de Oliveria y T. Amado (coords.), *Alternativas escassas: saúde, sexualidade e reproducao na América Latina*, Río de Janeiro, Fundacao Carlos Chagas/Editora 34, pp. 143-174.
- Rivera Carrera, Norberto (1996), *Carta pastoral. La familia educadora de la sexualidad*, México, Arquidiócesis Primada de México.
- Rodríguez, Gabriela (2002a), "El paraíso de los pederastas", *La Jornada*, 15 de abril, México.
- (2002b), "Magia, religiosidad y pragmatismo en la sexualidad de jóvenes rurales", en J. G. Figueroa Perea (coord.), *Ética, religión y reproducción: apuntes para una discusión*, México, Católicas por el Derecho a Decidir, pp. 119-131.
- Rodríguez, Pepe (1997), *Mentiras fundamentales de la Iglesia católica*, Barcelona, Grupo Zeta.
- Román, José Antonio (2002), "No nos corresponde denunciar a pederastas", *La Jornada*, 15 de abril, México.
- Salles, Arlen (1995), "La controversia sobre el aborto", en Florencia Luna y Arlen Salles (comps.), *Decisiones de vida y muerte: eutanasia, aborto y otros temas de ética médica*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, pp. 163-176.
- San Martín, Rafael (1996), "Compromiso social y catolicismo en México", en Roberto Blancarte (comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 169-183.
- Saramago, José (1998), *El evangelio según Jesucristo*, Madrid, Alfaguara.
- Singh, Balwant (2001), "A Disease, Not a Sin", *Conscience*, vol. 22, núm. 3. Washington, pp. 25-29.
- Smith, Christian y Joshua Prokopy (comps.) (1999), *Latin American Religion in Motion*, Nueva York-Londres, Routledge.
- Tamayo Acosta, Juan José (2002), "La sexualidad, asignatura pendiente del cristianismo", *El País*, 9 de febrero, Madrid.
- Tena, Olivia (2002), "El discurso moderno del catolicismo en el entorno de la sexualidad: el caso de solteras de zonas urbanas", en Juan Guillermo Figueroa (coord.), *Ética, religión y reproducción: apuntes para una discusión*, México, Católicas por el Derecho a Decidir, pp. 133-154.
- Valdés, Margarita (1999), "El problema del aborto: tres enfoques", en Rodolfo Vázquez (comp.), *Bioética y derecho (fundamentos y problemas actuales)*, México, Instituto Tecnológico Autónomo de México/Fondo de Cultura Económica, pp. 129-150.

- (comp.) (2001), *Controversias sobre el aborto*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica.
- Vergara, Jesús (1994), “Las religiones: fuerzas morales para vivir en la democracia”, en *El papel de las iglesias en el México de hoy*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios de las Religiones en México de la Secretaría de Gobernación, pp. 107-114.
- Weber, Max (1997), *Sociología de la religión*, México, Ediciones Coyoacán.