

**SEXUALIDAD, RELIGIÓN
Y DEMOCRACIA
EN AMÉRICA LATINA**

GLORIA CAREAGA PÉREZ
Coordinadora

**SEXUALIDAD, RELIGIÓN
Y DEMOCRACIA
EN AMÉRICA LATINA**

GLORIA CAREAGA PÉREZ
Coordinadora

© **Fundación Arcoíris por el Respeto a la Diversidad Sexual, A.C.**

1ª edición: enero 2019

ISBN: 978-607-97090-5-1

Coordinadora:

Gloria Careaga Pérez

Autores:

Genilma Boehler

José Manuel Morán Faundes

María Angélica Peñas Defagó

Candelaria Sgró Ruata

Juan Marco Vaggione

Karina Berenice Bárcenas Barajas

Fidel Mauricio Ramírez Ariztizabal

Morena Herrera

José Eustáquio Diniz Alves

Suzana Cavenaghi

Diseño editorial:

Punto 618 Diseño Editorial

Portada

Ana Cecilia Lozano

Maquetación y composición

Gabriela Serralde

Consejo editorial:

Gloria Careaga Pérez, Facultad de Psicología, UNAM.

Mauricio List Reyes, Posgrado en Antropología, BUAP.

Antonio Marquet Montiel, División de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-A.

Elsa Muñiz García, Facultad de Política y Cultura, UAM-X.

Fernando Salinas-Quiroz, Aprendizaje y Enseñanza en Ciencias, Humanidades y Artes, UPN.

Erica Marisol Sandoval Rebollo, Facultad de Educación y Comunicación, UAM-X.

Tania Esmeralda Rocha Sánchez, Facultad de Psicología. UNAM.

Índice

Introducción	5
<i>Gloria Careaga Pérez</i>	
El fenómeno religioso cristiano en el siglo XXI con sus enlaces y proyectos pseudodemocráticos: deseos, cuerpos y poder en las curvas de la América Latina	15
<i>Genilma Boehler</i>	
La resistencia a los derechos sexuales y reproductivos. Las principales dimensiones del neo-activismo conservador argentino	53
<i>José Manuel Morán Foundes, María Angélica Peñas Defagó, Candelaria Sgró Ruata y Juan Marco Vaggione</i>	
Religión, sexualidad y democracia en México: un balance ante la visibilidad de nuevos actores conservadores	95
<i>Karina Bárcenas Barajas</i>	
Democracia, sexualidad y religión, el caso Colombiano	119
<i>Fidel Mauricio Ramírez Aristizábal</i>	
Sexualidades, Religiones y Democracia desde El Salvador	141
<i>Morena Herrera</i>	
La transición religiosa y el crecimiento del conservadurismo moral en Brasil	169
<i>José Eustáquio Diniz Alves Suzana Cavenaghi</i>	
Sobre las y los autores	211



Introducción

Gloria Careaga Pérez

El vínculo existente entre la sexualidad y la religión, es una reflexión actual y primordial en la región Latinoamericana que en las últimas décadas ha dejado ver cómo es que esta relación se refleja en la reacción de los Estados para regular los derechos que tienen que ver con el campo de la sexualidad. Si bien, en algunos casos se ha traducido en la búsqueda de mecanismos de protección y garantía, también y probablemente hoy en la mayoría se ha manifestado en un obstáculo para el reconocimiento de estos derechos.

El contexto de creencias y prácticas religiosas en esta región, denota una heterogeneidad que rebasa la usual creencia de que América Latina tiene una religión mucho más dominante que otras, refiriéndose al catolicismo; que si bien no es una aseveración del todo falsa, es una realidad que se ha ido transformando. En América Latina, en los últimos 19 años (1995-2014) ha habido una pérdida del catolicismo, a excepción de dos países: República Domini-

cana y México; sin embargo, aún con la pérdida de fieles católicos, la mitad de los países de la región tienen más de 60% de católicos y en contraste de ello, otros y países tienen de 40 a 50% de población católica y donde el resto de población se ha inclinado por el evangelismo y sólo dos de estos países, en vez de mudarse a otra religión han optado por el ateísmo y agnostismo: Chile y Uruguay¹.

En los años recientes hemos visto una creciente participación de las religiones en las decisiones políticas de los países. Más allá de la influencia tradicional que la iglesia católica venía teniendo en su clara cercanía con los aparatos políticos de poder, hoy día la presencia es clara en los procesos electorales que parecieran pretender inundar los parlamentos, pero también llegar a posiciones claves en el poder ejecutivo y no digamos en el poder judicial.

En este contexto surgen cuestionamientos por demás interesantes, donde los estudios suelen asociar la relación que existe entre países con menos influencia religiosa en la toma de decisiones, donde el ejemplo de Uruguay salta por encima de lo común, con la singularidad de ser un país con el 40% de su población atea/agnóstica y con leyes que contemplan el matrimonio igualitario y que no penalizan la interrupción legal del embarazo, indicadores de protección de derechos sexuales y reproductivos. Pero, más allá de las relaciones directas que guardan las creencias religiosas y la creación de políticas sexuales fuera de los esquemas patriarcales y heteronormativos, existe una gama de situaciones en el resto de la región que dejan entrever otras dinámicas.

El análisis respecto a la relación entre la religión y la sexualidad, consta de una amplia gama de aristas desde

¹ Corporación Latinbarómetro Las religiones en tiempos del papa Francisco. Chile, 2009 [Disponible en: <http://www.latinobarometro.org>]

donde es posible su abordaje, por lo que creemos importante la creación de espacios que reflexionen sobre esto. Por una lado, sigue siendo primordial el estudio de las formas en las que específicamente las creencias católicas permean en la toma de decisiones, pero por otro lado también es importante mirar la influencia que tiene la presencia evangélica en muchos de los países de nuestra región, así como la incursión de teologías feministas en discursos tradicionales del catolicismo, la presencia de iglesias para la diversidad sexual, etc. Por ello, subrayamos la importancia de la articulación entre la academia y el activismo en la construcción de políticas relacionadas a la sexualidad y el análisis de la situación de los derechos humanos de la diversidad sexual y las mujeres, apelando a la laicidad, la cual *requiere de un proceso de transición de formas de legitimidad sagradas a formas democráticas*², como una medida para garantizar la democracia y el pluralismo.

Los trabajos que se presentan en este texto, son resultado del Seminario Religión, Sexualidad y Democracia, organizado por la Fundación Arcoiris por el respeto a la diversidad sexual, en julio de 2016 en las instalaciones del Programa Universitario de Estudios de Género de la UNAM, con la participación de académicos/as y activistas de siete países de la región. La mayoría de los trabajos (Argentina, Colombia, El Salvador, México) fueron elaborados a partir de su presentación y discusión durante el Seminario y dos de ellos (Brasil y Costa Rica) fueron elaborados por invitación ya que consideramos que no podíamos dejar fuera a los países donde la influencia religiosa había sido más que evidente en la definición presidencial actual.

² Juan Marco Vaggione Sexualidad, religión y política en América Latina. Encuentro Diálogos Regionales. Rio de Janeiro, Agosto 2009.

Es interesante observar cómo este ejercicio de reflexión teórica-política se constituyó en una antecedente importante para comprender no solo lo que está aconteciendo en la región, sino incluso en el apunte de un proceso global que no habíamos dimensionado y hoy día nos tiene con la atención puesta en cada una de sus manifestaciones.

Para estas reflexiones, *Genilma Boehler* hace un recorrido por los fenómenos recientes en Colombia, Brasil y Costa Rica para identificar el papel que las religiones han tenido en la descomposición de la política. Reseña cada uno de estos destacando las distorsiones y valores utilizados en el discurso religioso político para influenciar las decisiones de sus seguidores. Desde una perspectiva teológica, feminista y queer Boehler analiza el papel de los medios como estrategia central de los políticos religiosos para confundir a las masas y tratar de imponer valores y un modelo de vida en franca contradicción con los preceptos cristianos. Deja ver así Boehler cómo las articulaciones entre el fenómeno colonizador, patriarcal y heterosexista con los modelos mercantiles y neoliberales se han impuesto en momentos claves para atentar contra las libertades y trastocar las democracias de la región.

En un interesante trabajo colectivo, *Morán, Peñas, Sgró y Vaggione* nos dejan ver cómo la Iglesia nunca ha dejado de ser un actor influyente sobre el estado, el derecho, y la ciencia, influencia que se potencia cuando están en debate la sexualidad, la familia y el parentesco aun a pesar del estatuto de laicidad en la mayoría de los países de la región. Identifican los procesos del neo-activismo conservador, especialmente el vinculado con la Iglesia Católica, como reacción al impacto de los movimientos feministas y por la diversidad sexual sobre la política regional. Para su análisis

toman tres dimensiones que caracterizan al neo-activismo conservador en Argentina: su configuración identitaria, la ampliación de sus espacios de acción, así como su renovación argumentativa.

El texto de *Karina Bárcenas* hace un recorrido conceptual por las nominaciones que definen el papel de las iglesias en los estados laicos al mismo tiempo que vislumbra la situación específica de esta laicidad en el Estado Mexicano. Nos alerta sobre la revolución silenciosa de las iglesias evangélicas y cristianas en la región latinoamericana al colocarse como la minoría religiosa creciente y cómo su enunciación religiosa ha logrado marcar una posición ciudadana y política para disputar la regulación de la moral sexual contemporánea. Es interesante destacar cómo han logrado incidir en aspectos políticos, jurídicos y sociales para legitimar la defensa de una moral sexual conservadora a partir de una detallada argumentación basada en derechos, libertades y argumentos científicos, prácticas que habían caracterizado al movimiento feminista y al movimiento de la diversidad sexual. Señala un paralelismo más al contemplar que eluden las limitantes de participación política establecidas al conformar organizaciones sociales y transformarse prácticamente en un movimiento social sustentado en un secularismo estratégico. Advierte también del paralelismo en la injerencia política de los evangélicos en México como en Brasil y los índices de crímenes por homo-transfobia que definen a estos países con las más altas cifras.

El trabajo de *Fidel Ramírez* nos deja ver cómo en medio del conflicto armado colombiano, las iglesias, especialmente de tradición cristiana, cobran una importante relevancia en los procesos de acompañamiento pastoral y social a las víctimas, supliendo en muchos momentos la ausencia del

Estado y constituyéndose en agentes de gobernanza, principalmente entre los sectores más marginados en el sistema social. Sin embargo, este protagonismo se ha constituido en un obstáculo al momento de abordar temas que desde las diferentes doctrinas cristianas han sido moralizados y censurados, como es el caso de la sexualidad en general y de los derechos sexuales y reproductivos en particular. Conscientes de la influencia que tienen en sus fieles, pastores y líderes religiosos, entran a la esfera política para presionar la imposición y el mantenimiento de un orden a partir de interpretaciones sesgadas y fundamentalistas de la Biblia que dan pie al desarrollo doctrinal que les es propio. Y aunque es imposible desconocer la importancia del papel que las religiones juegan en la vida de muchos seres humanos, también es fundamental entender que en la construcción de políticas y en materia de avances de derechos, se debe reconocer y respetar la pluralidad propia de los actuales estados democráticos. Aborda el papel que en Colombia han jugado las religiones en la esfera política de cara los avances en materia de derechos sexuales y reproductivos; las alianzas que se han generado entre grupos fundamentalistas y de estos con algunos partidos políticos para boicotear los avances sociales que en materia del reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos se han alcanzado. Delinea finalmente algunas perspectivas posibles para la continuidad en la defensa de estos derechos.

Morena Herrera nos ofrece una panorámica de las condiciones actuales en El Salvador caracterizadas por un desquebrajamiento social importante ante las políticas neoliberales, el incremento de distintas formas de violencia y la desarticulación motivada por procesos migratorios y redefiniciones de los movimientos sociales, entre los que

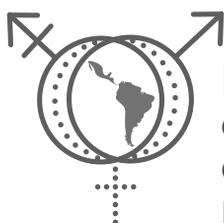
algunos mantienen viva la expectativa de contribuir en la transformación social. Al mismo tiempo, nos deja cómo estas condiciones juegan un importante papel para la definición del lugar social de las distintas religiones, sus mecanismos de influencia y las estrategias de acción desarrolladas para impactar al gobierno y a la sociedad, destaca de manera diferenciada, las principales líneas de acción y áreas de influencia que las religiones tienen en el actuar socio-político. Su texto deja ver cómo a partir de distintas estrategias han logrado no solo ampliar su filiación, sino también el tener impacto en la vida política del país y el procesos electorales, más allá incluso de la definición ideológica de los partidos políticos. Igualmente, cómo el foco de interés de las distintas religiones se centra en el avance de los derechos de las mujeres, la sexualidad y los procesos reproductivos, para imponer una visión restrictiva que impida no solo el ejercicio de derechos sino también la concepción misma que sobre estas dimensiones la ciudadanía podría tener.

Finalmente, el texto de *Diniz Alves y Cavenaghi* nos ofrece una panorámica sobre el proceso desarrollado en Brasil. A partir de un recorrido histórico y demográfico, permiten ver cómo se está llevando a cabo la transición religiosa en Brasil y cómo el crecimiento de la actuación del Congreso crea barreras al avance de los derechos sexuales y reproductivos. Inicialmente apuntan el papel de la religión en la formación social del país y su paralelismo con las principales transformaciones socio-demográficas ocurridas durante el siglo XX, así como su relación con la transición religiosa que está teniendo lugar en el país. Centran su atención en el crecimiento de la bancada evangélica en el parlamento brasileño y las principales propuestas que impulsan para amenazar la agenda de los derechos sexuales y reproduc-

tivos en el Congreso Nacional. Finalmente hacen algunas consideraciones sobre cómo la situación económica y social prevaleciente apunta hacia perspectivas que, si no conducen a retrocesos, al menos retrasarán el camino hacia el cumplimiento de los derechos humanos en todos los ámbitos de la vida social, pero principalmente en temas relacionados a los derechos sexuales y reproductivos. Este texto alerta sobre los riesgos de la falta de contrapesos al avance de una perspectiva religiosa en la arena política, resulta fundamental para comprender los antecedentes a la elección de Bolsonaro y nos ofrece desafíos para dar seguimiento a los acontecimientos a partir de su elección en la presidencia.

Los textos aquí compilados más allá de las intenciones de las jerarquías religiosas nos dejan ver cómo se articulan con otros movimientos conservadores e incluso con las grandes empresas, para construir una compleja maraña de relaciones relacionadas no solo con los valores morales relacionados con la sexualidad y el género, sino también con aspectos económicos e incluso territoriales y medio ambientales. Así nos ofrecen la oportunidad de mirar paralelismos con otros países de la región e incluso de otras regiones del mundo, para identificar las estrategias comunes que se están desarrollando en la intención de frenar avances en el campo de los derechos para la protección e impulso de la ciudadanía, pero sobre todo para la imposición de un marco restringido para la comprensión de la realidad que cotidianamente enfrentamos, como para rechazar aquellas propuestas que buscan la construcción de sociedades y tejidos sociales armónicos y plurales donde los derechos de todas las personas estén garantizados. Sin duda, habremos de mantener la reflexión crítica a estos procesos, incluir aspectos discutidos para ampliar los nuevos análisis y for-

talecer el intercambio regional y global que nos permita comprender las distintas direcciones que la política va tomando y sus repercusiones.



El fenómeno religioso cristiano en el siglo XXI con sus enlaces y proyectos pseudodemocráticos: deseos, cuerpos y poder en las curvas de la América Latina

Genilma Boehler

Introducción

La estrecha relación entre la religión cristiana y el proyecto de colonización que la historia de la conquista en el continente Latinoamericano revela, nos hace pensar con mayor atención en lo que está pasando en estos primeros años del Siglo XXI en América Latina. La cristiandad ha acompañado a España y Portugal, mediadas por la Iglesia Católica Romana, justificando al sistema económico mercantilista de ocupación, la conquista y el sistema esclavista. Posteriormente, en los periodos nombrados como de las “independencias” y construcciones de “repúblicas demo-

cráticas” entre los siglos XVIII y XIX con la llegada de las tradiciones cristianas evangélicas y protestantes, revelan que el colonialismo sostuvo la evolución del sistema económico Occidental, pasando al capitalismo con mucha naturalidad. A principios del siglo XX, el sociólogo alemán Max Weber, ya alertaba hacia la sincronía entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo³, demostrando cómo el capitalismo es producto de una lógica religiosa cristiana, con principios puritanos, que ha sostenido y hecho evolucionar a tal sistema político-económico.

Ahora bien, las sociedades humanas han evolucionado en sus sistemas económicos y religiosos, pero los resquicios originarios no se han perdido. No será nuestra tarea en este artículo analizar la historia con sus paradigmas en los últimos cinco siglos de este continente. Pero mencionarlos nos sirve para lograr comprender los desafíos de cara a la realidad actual. ¿Y que tenemos en la realidad actual? En América Latina tenemos frágiles democracias que sufren los atentados del sistema neoliberal sostenido por ideologías de tradiciones cristianas de diversas índoles, muy particularmente, las que se nutren del fundamentalismo, del neopentecostalismo y con la teología de la prosperidad. Dicho esto, es evidente que el análisis requiere una mirada atenta, pues no toda confesión cristiana posee estos indicadores, y a la vez, en la gran mayoría, tales elementos se ven presentes en mayor o menor orden.

Los fenómenos en relación con lo que en los últimos tiempos ha pasado en algunos países de la región geopolítica, nos sirven como parámetros para esta reflexión. Entre

³ WEBER, Max; (1989) *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Editora Ática.

otros, estaremos por evaluar, aunque de manera ligera, al golpe político en Brasil (2016-2018), sustentado entre otros, por Diputados de la llamada Bancada Evangélica; al “¡no!, por la paz” en la convocatoria al plebiscito en Colombia, por el fin de la guerra que sufre este pueblo durante ya cinco décadas (2016); y, al apogeo que casi llevó a la presidencia, del candidato neo pentecostal en Costa Rica, en las elecciones presidenciales (2018). Tales ejemplos, nos sirven como espejos hacia otras situaciones en países pertenecientes a la misma región geopolítica. Los cruces entre política partidaria y fenómeno religioso cristiano sirven para un análisis del nivel de comprometimiento entre uno y otro elemento socio-político-cultural. Mis planteamientos los presento desde mi condición de teóloga cristiana, feminista y latinoamericana que utiliza de gafas críticas para acercarse a los temas que amenazan las posibilidades de las sociedades democráticas, pues el concepto de género ha sido desvirtuado y utilizado para justificar la “violencia endémica producida por hombres, especialmente heterosexuales”⁴ en contra de las mujeres (comprendido como concepto amplio de lo que es “mujer”), personas trans, hombres gays, y articulado con las interseccionalidades que incluyen género, raza, etnia, clase, edades, discapacidad, etc.

1. El “no” en contra de la paz, en Colombia (2016)

En 2016 en Colombia se convocó a la población a un plebiscito para decidir sobre el fin de la guerra civil que duraba ya 50 años. El gobierno en aquel entonces, había desarrollado un proceso de diálogo y de búsqueda de acuerdos con

⁴ Gonçalves, Eliane y Mello, Luis. Género (2017) – Vicissitudes de uma categoria e seus “problemas”. En: Revista Ciência e Cultura, Brasil: SBPC/LABJOR, p. 28.

el principal grupo armado y reconocido como “guerrilla”, el FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia). El resultado fue sorprendente, pues finalmente 50,2% de los votantes, votaron por el “No a la paz”, mientras que 49,7% lo hicieron por el “Sí”⁵. Como lo ha explicado el periódico *El Tiempo*:

*En esta, la votación más importante de las últimas décadas en el país, está en juego si Colombia termina de dar el salto al siglo XXI o si se mantiene atado a una guerra del siglo XX que ubica al país como el único del hemisferio con un conflicto armado interno, con todas las limitaciones que esto implica para el crecimiento económico y el progreso social.*⁶

Analizar los resultados de este plebiscito, nos parece importante, porque en una primera mirada es incomprensible que un pueblo que ha sufrido una guerra civil de cinco décadas, elija seguir con la misma, rechazando la paz. La pregunta es: ¿Qué mueve a un pueblo, en más del 50%, a optar por seguir con la violencia de la guerra en lugar de buscar, o de negociar a la paz?

Uno de los aspectos a valorar en tal hecho, nombrado como “plebiscito por la paz” en Colombia, es que las iglesias cristianas jugaron un papel importante, especialmente, las iglesias de tradiciones evangélicas, pentecostales y neopente-

⁵ Redacción BBC Mundo, (2016), Colombia: ganó el “no” en el plebiscito por los acuerdos con las FARC. Disponible: <http://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-37537187>, Acceso, 09 de abril, 2018.

⁶ Melgarejo, Cesar. Polarización del país, reflejada en resultados del escrutinio. En: *El Tiempo*. Disponible: <http://www.eltiempo.com/politica/proceso-de-paz/resultados-plebiscito-2016-42861>, Acceso, 9 de abril, 2018.

costales. Estas confesionalidades cristianas “apalancaron la derecha partidista que según se considera volcó la balanza a favor del no”⁷. Y en seguida, se puede preguntar: ¿Por qué lo hicieron?, o, dicho de otro modo: ¿Por qué las iglesias confesionales cristianas dicen “no” a la paz? - según la tradición, el cristianismo tiene como base referencial el “amor”⁸ y como consecuencia, defiende la paz, la justicia, y la solidaridad. Entonces, ¿Cómo se justifica esta contradicción?

Para comprender mejor, hay que recordar que la base para la votación del Plebiscito por la Paz, era un documento redactado por el Gobierno de Colombia en aquél entonces, juntamente con representantes del FARC sobre los acuerdos de Paz, negociados en la Habana, Cuba (valorado como territorio neutral para tales negociaciones entre las partes). Tal documento, cuidadosamente escrito y hecho público, valoraba la defensa de los Derechos Humanos de modo general, en favor de la paz, donde también estaban incluidos temas relativos al género humano como puntos de agenda, donde se reconocía “la vulnerabilidad de ciertos grupos en el conflicto armado”⁹, tales como las mujeres que durante cinco décadas fueron las principales víctimas de la violencia de la guerra, pero también “gestoras de un cambio sustancial”¹⁰. Vale recordar cuáles fueron los enfoques así designados en tan importante documento:

⁷ Ballesterero Rodríguez, Marcela. (2016). Ensayo, Ética en el amor desde la perspectiva de género. En: Maestría Estudios de Género. Heredia: Escuela EcuMénica/UNA, trabajo no publicado, p. 2.

⁸ Según la Biblia de las tradiciones cristianas en el Nuevo Testamento, I Juan, 4: 7-8: “Amados, amémonos unos a otros; porque el amor es de Dios. Todo aquel que ama, es nacido de Dios, y conoce a Dios. 8 El que no ama, no ha conocido a Dios; porque Dios es amor.”

[9] Ballesterero, 2016, p. 3.

[10] Ballesterero, 2016, p. 3.

La incorporación de un enfoque de género en los acuerdos alcanzados gira alrededor de ocho ejes temáticos: Acceso y formalización de la propiedad rural en igualdad de condiciones; garantía de los derechos económicos, sociales y culturales de las mujeres y personas con identidad sexual diversa del sector rural; promoción de la participación de las mujeres en espacios de representación, toma de decisiones y resolución de conflictos; medidas de prevención y protección que atiendan los riesgos específicos de las mujeres; acceso a la verdad, a la justicia y a las garantías de no repetición; reconocimiento público, no estigmatización y difusión de la labor realizada por mujeres como sujetas políticas; gestión institucional para el fortalecimiento de las organizaciones de mujeres y movimientos LGTBI para su participación política y social, y sistemas de información desagregados.¹¹

Con la coherencia precisa y actualizada hacia el Siglo XXI, la inclusión del enfoque de género generaba un documento con posibilidades de amplio alcance de garantía de derechos a la población más vulnerable, pero, ha sido interpretada por líderes de iglesias cristianas como amenazantes, ya que en sus prédicas afirmaban que “estos acuerdos no promulgaban a la paz, sino a un cambio en la sociedad y a valores de la sociedad colombiana convirtiéndose en una amenaza a la familia creada por dios.”¹² Según tales argumentos religiosos la llamada “ideología de género” per-

¹¹ Equipo Paz Gobierno, (2016), Comunicado conjunto 82, Enfoque de género en acuerdos de paz en la Habana. Disponible: <http://equipopazgobierno.presidencia.gov.co/prensa/Paginas/comunicado-conjunto-82-enfoque-genero-acuerdos-paz-habana-colombia.aspx>, Acceso, 9 de abril, 2018.

¹² Ballesteros Rodríguez, 2016, p. 5.

meaba todos los puntos del acuerdo y que esto significaba una amenaza.

A título de investigación vale la pena averiguar al video del llamado “Apóstol Eduardo Cañas”¹³ donde claramente define lo que es la “Ideología de Género”, que según él sería el tema transversal del acuerdo de Estado, y que el peligro constaba en promiscuidad, perversión, cambios de costumbres morales. En su argumento, Cañas ha utilizado

“diferentes términos como sinónimos: menciona que enfoque de género, ideología de género, identidad de género y perspectiva de género, significan lo mismo y que lo que se esconde detrás de la intención de estos términos es reafirmar que dios se equivocó al crear los seres humanos como hombres y mujeres.”¹⁴

En sus argumentos misóginos y de prejuicios hacia los estudios de género y a los Derechos Humanos, él intercala múltiples veces los términos de que “dios habló conmigo” - o sea, tal pastor sería el portavoz de este dios. Más allá de los argumentos religiosos, se ha jugado también con la subjetividad, con lo simbólico constituido como imágenes en tal video: “la bandera con la cadena, el candado y la llave, la música y la utilización de la pantalla para reafirmar lo que él quiere decir”¹⁵. La base del argumento y de lo simbólico utilizado se concluye en el mismo video: hay que votar por el no a la paz, porque el “sí” defiende a la ideología de gé-

¹³ Cañas, Eduardo. Ideología de género. Disponible: <https://www.youtube.com/watch?v=ammENSP1LF0>, Acceso, 09 de abril, 2018.

¹⁴ Ballesterro Rodríguez, 2016, p. 5.

¹⁵ Ballesterro Rodríguez, 2016, p. 5.

nero, mas también a una ideología marxista, desde Cuba o desde Venezuela a las cuales, él mismo se declara en contra.

Con base en esto, no se puede olvidar que dicho predicador es dueño de 40 emisoras de radio en Colombia y es uno de los grandes líderes de las Asambleas de Dios de este país, cuyo corte es pentecostal¹⁶. Que luego apela a que todo aquel que vote por el “no” y que no apoye a la ideología de género, el “señor” dará prosperidad a sus familias y utiliza diferentes versículos bíblicos para legitimar su discurso¹⁷, lo que indica su vertiente, desde haber recibido su formación teológica en los EUA¹⁸, hasta la apología a la teología de la prosperidad lo que evidencia la estricta relación entre el neoliberalismo y la ideología patriarcal.

Curiosamente, las regiones donde el resultado a favor del “Sí a la Paz” ha sido vencedor, fueron donde hay un mayor número de víctimas, y que por lo tanto, es desde sus cuerpos y su sufrimiento que han votado a favor de la paz, sin que los argumentos religiosos influyeran sus opciones de voto¹⁹. A la vez, es necesario resaltar que curiosamente en este hecho, la Iglesia Católica Romana, en su Conferencia Episcopal, se ha posicionado de forma más lúcida con los siguientes argumentos:

El presidente de la Conferencia Episcopal colombiana, el obispo Luis Augusto Castro, criticó que los opositores

¹⁶ Ballestero Rodríguez,, 2016, p. 5.

¹⁷ Ballestero Rodríguez,, 2016, p. 6.

¹⁸ Iglesia Manatíal, Nuestros pastores, APÓSTOL EDUARDO S. CAÑAS ESTRADA. Disponible: <http://www.soymanatíal.com/pastores/>, acceso, 10 de abril, 2018.

¹⁹ Semana, (2016), Las víctimas votaran por el Sí. Disponible: <http://www.semana.com/nacion/articulo/plebiscito-por-la-paz-victimas-del-conflicto-votaron-por-el-si/496571>, Acceso, 9 de abril, 2018.

a los acuerdos de paz con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia - Ejército del Pueblo (FARC-EP) denunciaran la imposición de una “ideología de género” cuando en realidad se trata de reparación a las mujeres víctimas del conflicto. El obispo explicó que la supuesta “ideología de género” no está dentro de los acuerdos, en los que sí figura el enfoque de género, un punto que “se refiere a métodos diferenciales de reparación para las mujeres que han sufrido el conflicto”²⁰.

Hay que valorar, que pese a que la declaración de la Iglesia Católica haya sido más racional, su pronunciamiento ha sido tardío. O sea, que tal declaración ha sido publicada después del plebiscito, donde la decisión ya estaba declarada. Lo que nos lleva a otra pregunta: ¿Por qué la Iglesia Católica no se ha posicionado políticamente a favor del “sí, por la paz” antes del evento del plebiscito?, ¿Por qué su declaración aclaradora sobre el documento que incluye la discusión de la llamada “ideología de género” no se dio antes, como para que la población creyente pudiera estar más informada? Las respuestas, ciertamente no las tendremos ahora, pero nos sirve para reflexionar críticamente acerca de cómo se juega desde las instituciones religiosas con sus tomas de posiciones y reales consecuencias.

2. El golpe político en Brasil (2016-2018)

En la reciente historia de Brasil hay constancia de que se ha llevado a cabo en 2016 un proceso de impeachment a la

²⁰ Telesur (2016). Obispos desmente “ideología de género” em acuerdos de paz. Disponible: <https://www.telesurtv.net/news/Obispo-desmiente-ideologia-de-genero-en-acuerdos-de-paz-20161017-0039.html>, acceso, 10 de abril, 2018.

presidenta Dilma Rousseff que había sido elegida en 2014 por el pueblo brasileño con aproximadamente 52 millones de votos. En realidad, tal procedimiento ha sido orquestado como un golpe, mediado por acusaciones falsas y por invenciones de argumentos que dieron por resultado la retirada de la presidenta electa de sus actividades legítimas, y su cargo ocupado por un golpista, de extrema derecha, machista y con perfil altamente fascista.

Para este artículo este hecho nos interesa para ser analizado desde algunos aspectos valorados como fundamentales: 1) El impeachment como resultado de la profunda misoginia desde la clase política partidaria que ocupa la Cámara de Diputados, el Senado, el poder Judicial y el Ejecutivo en Brasil y se sostiene con mentalidad machista y oligárquica; 2) Los argumentos basados en efectos morales, desde la llamada “ideología de género” y que han sido utilizados durante todo el proceso, pero, puntualmente en la votación por el impeachment; 3) Los intereses nefastos de una élite comprometida con los intereses internacionales del sistema económico neoliberal, que tratan a las mujeres como sujetos inferiores, ratifican el poderío del hombre occidental blanco, heterosexual, reconocido por el Estado, “como sujeto de derechos y como señor de un régimen de validez sobre lo que es el mundo.”²¹; 4) Frente a eso, cómo se ha posicionado la llamada “bancada evangélica” de diputados y senadores brasileños; 5) Finalmente, los medios de comunicación, puntualmente la televisión a través de grandes redes como la TV Globo y la TV Record, y su estrategia de manipulación de las consciencias masivas de la población.

El reciente golpe de Estado que ha sufrido Brasil, me-

^[21] Rodrigues, Carla. Problemas de gênero na e para a democracia. En: Revista Ciência e Cultura, Brasil: SBPC/LABJOR, p. 31.

diado por el impeachment a Dilma Rousseff, tuvo varios personajes responsables, pero muy particularmente no se puede negar la responsabilidad del presidente de la cámara de diputados, Eduardo Cunha. Este individuo posee algunas características que deben ser tomadas en cuenta en nuestro análisis: 1. Pertenece al mismo partido del vice-presidente Michel Temer, que ocupó el cargo de la presidencia luego en seguida de la destitución de Dilma Rousseff. 2. Es de tradición evangélica, neopentecostal.²² 3. Acusado de muchos procesos de corrupción y de desvíos de dinero público, incluyendo beneficios sórdidos para iglesias que a él apoyan²³, posteriormente ha sido condenado y preso²⁴.

Sobre Dilma Rousseff, pese a las acusaciones de responsabilidad con la corrupción, en todo el proceso, nunca se han comprobado en contra de ella pruebas contundentes que la hiciera culpable. Ha sido condenada no por acciones que ha cometido, sino por una alianza masculina, machista que se ha articulado en su contra (incluyendo a mujeres diputadas que votaron por lo “sí”), y la prueba está en la grabación del día de la votación del impeachment; irónicamente, en las declaraciones de sus acusadores, con argumentaciones insólitas supuestamente justificando sus votos, revelando

²² Rocha, João Vitor. (2016) Cassação de Cunha “quebra” bancada evangélica da Câmara. En: Blasting.News. Disponible: <https://br.blastingnews.com/politica/2016/09/cassacao-de-cunha-quebra-bancada-evangelica-da-camara-001118701.html>, Acceso, 10 de abril, 2018.

²³ Rocha. 2016.

²⁴ Globo.com (2017). TRF4 decide que Eduardo Cunha deve seguir preso em Curitiba. Disponible: <https://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/trf4-decide-que-eduardo-cunha-deve-seguir-presos-em-curitiba.ghtml>, Acceso, 10 de abril, 2018.

el ridículo²⁵ político²⁶, donde se hicieron reincidentes afirmaciones relacionadas a la familia, a dios, y hasta al golpe militar de 64, en su defensa²⁷. Desastroso resulta evaluar las imágenes y las palabras en tales registros públicos, donde la misoginia reinaba y la baja calidad de argumentos preponderaba. Como lo recuerda la feminista Marcia Tiburi “la política siempre tuvo una dimensión de espectáculo, en la era digital que avanza sobre nosotros y adentro de nosotros, la política ha sido reducida al mercado y los políticos (...) surgen como mercancías expuestas en una vitrina”²⁸.

En contrapartida, vale la pena escuchar al discurso de despedida de la expresidenta Dilma Rousseff que demuestra los peligros del golpe efectuado en contra de la Democracia al destituirla de su gobierno, con sus injusticias y que, pasado dos años, se comprueban.²⁹ Comparar uno y otro discurso es muy valioso para comprender los hechos, porque lo anterior visto como el “ridículo político”, “nos obliga a

²⁵ Tiburi, Marcia. (2017) *Ridículo Político*. Rio de Janeiro: Record.

²⁶ Band, (2016), *Deputados roubaram a cena com discursos durante a votação do impeachment*. Disponible: <http://noticias.band.uol.com.br/jornaldaband/videos/15833085/deputados-roubaram-a-cena-com-discursos-durante-votacao-do-impeachment.html>, Acceso, 9 de abril de 2018.

²⁷ Prandi, Reginaldo y Carneiro, João Luiz. Em nome do Pai: justificativas do voto dos deputados federais evangélicos na abertura do impeachment de Dilma Rousseff. En: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 33, n. 96, São Paulo: ANPOCS, disponible: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v33n96/1806-9053-rbcsoc-3396032018.pdf>, acceso, 10 de abril, 2018.

²⁸ Tiburi, Marcia. (2017) *O ridículo é a nova vitrine de capitalização política*. En: *Diálogos*, disponible, <http://www.correiodopovo.com.br/blogs/dialogos/2017/09/1415/marcia-tiburi-o-ridiculo-politico-e-a-nova-vitrine-da-capitalizacao-politica/>, acceso, 11 de abril, 2018.

²⁹ Rousseff, Dilma. *Discurso de despedida da presidenta Dilma Rousseff*. Disponible: <https://www.youtube.com/watch?v=2nbeswl6Zsl>, Acceso, 9 de abril, 2018.

pensar en el no ridículo”³⁰ y en sus posibilidades hacia la resistencia y a la utopía.

Ahora bien, ¿Dónde entra el discurso religioso y su protagonismo? – La periodista Magali Cunha do Nascimento relata en sus investigaciones, cómo desde 1980 comenzaron los evangélicos a involucrarse en la política partidaria, ya que raramente tales condiciones de fe o de postura religiosa influían en las decisiones políticas³¹. El cambio visible se da en 2011, cuando un fuerte conservadurismo moral pasa a ser la marca de tal frente político “que trajo para sí el mandato de la defensa de la familia y de la moral cristiana en contra a la plataforma de los movimientos feministas y homosexuales, con alianzas con parlamentares católicos”³².

Como ya he señalado, el diputado Eduardo Cunha³³ es uno de los representantes evangélicos, neopentecostales. En Brasil, diputados y senadores evangélicos pertenecen a diversos partidos políticos, y no necesariamente a un partido nutrido por la ideología evangélica³⁴. Durante el periodo que ocupó la presidencia de la Cámara de Diputados, “Cunha ha

^[30] Barcellos, Marta. Entrevista a Marcia Tiburi: Ridículo Político. En: Blog da editora Record. Disponible, <http://www.blogdaeditorarecord.com.br/2017/06/08/ridiculo-politico-de-marcia-tiburi/>, acceso, 11 de abril, 2018.

^[31] Cunha, Magali do Nascimento. (2016) Religião e política – ressonâncias, neoconservadorismo evangélico nas mídias brasileiras. En: Revista Perseu. N. 11, ano 7, São Paulo: Perseu Abramo/Instituto Lula. p. 148.

^[32] Cunha, 2016, p. 149.

^[33] El diputado Eduardo Cunha ha sido casado en su mandato, acusado y preso desde 2016. Cf: globo.com, (2017), STF nega pedido de liberdade de ex-deputado Eduardo Cunha. Disponible: <https://g1.globo.com/politica/noticia/supremo-nega-pedido-de-liberdade-e-mantem-eduardo-cunha-preso.ghtml>, Acceso, 9 de abril de 2018.

^[34] Cunha, 2016, p. 151.

utilizado su poder para facilitar el liderazgo y la actuación de diputados evangélicos en comisiones especiales, creadas y recreadas por él, y para acelerar la tramitación de proyectos constitucionales (...)”³⁵. Una de estas medidas está en la creación de la Comisión Especial del Estatuto de la Familia, con el objetivo de impedir los avances por los derechos de la población LGBT³⁶. Dicho de otro modo, se entrelazan los poderes políticos y económicos, con los representantes religiosos-evangélicos, y se confunden en sus contradicciones morales y éticas que acusan y niegan los derechos humanos y de género, definen quien puede o no existir y, por otro lado, sus potenciales negativos hacia la corrupción, el engaño y los intereses económicos, sin ningún escrúpulo ético.

Como bien lo explica la periodista Magali do Nascimento Cunha, tales seguimientos evangélicos son nombrados con el prefijo “neo” porque es un fenómeno muy bien ubicado en la era de la informática, “de los medios de comunicación y de todas las formas de tecnologías, para propagar sus apologías a un conservadorismo explícito y de rigidez moral, con miras al poder en las esferas públicas”³⁷. Los medios de comunicación y redes sociales son los responsables por hacer visibles tales personajes con sus esmerados discursos. Lo que afirma Magali do Nascimento Cunha es que

Se observa, por lo tanto, un contexto en que se ha fortalecido la articulación entre políticos conservadores no vinculados a las iglesias evangélicas, líderes políticos evangélicos y liderazgos evangélicos mediáticos, forman-

³⁵ Cunha, 2016, p. 152.

³⁶ Cunha, 2016, p. 152.

³⁷ Cunha, 2016, p. 153.

*do un cuadro de reverberación de pautas conservadoras, con el apoyo del electorado nacional*³⁸.

Los medios de comunicación, incluyendo las redes sociales, se hicieron fundamentales y coinciden con argumentos no muy distantes a los aplicados en Colombia, al votar por el “NO” a la paz. Los discursos discurren a un ideario cristiano en contra del aborto, del control a la natalidad, en contra de la homosexualidad, tratada por estos como enfermedad y perversión, alineados a principios claros al liberalismo en la política y en la economía.³⁹

3. Costa Rica y la segunda ronda de elecciones presidenciales (2018)

A inicios de 2018 cuando se dio la primera ronda de las elecciones presidenciales, el pueblo costarricense ha sido sorprendido con los resultados que indicaron que habría una segunda ronda para que se eligiera al presidente de este país. Uno de los candidatos, cantor góspel, neopentecostal y presentador de programas televisivos, ha salido como uno de los preferidos de gran parte de la población, cuya plataforma electoral en el primer turno ha sido abiertamente excluyente a la población LGBT⁴⁰ y en contra a sus derechos, así como, amenazador a derechos conquistados por las mujeres, con

³⁸ Cunha, 2016, p. 153.

³⁹ Cunha, 2016, p. 153.

⁴⁰ Religión en Libertad. Bofetón a ideología de género y LGBT: Fabricio Alvarado, casi desconocido antes, gana en Costa Rica. Disponible: <https://www.religionenlibertad.com/bofeton-ideologia-genero-igbt-fabricio-alvarado-casi-desconocido-62228.htm>, Acceso, 10 de abril, 2018.

un supuesto discurso defensor de la familia monogámica y heterosexual⁴¹.

Nutriendo un discurso extremadamente excluyente y amenazador tal candidato iba ganando terreno, con apoyo popular, pero principalmente con manifiestos de grupos de tradición religiosa cristiana – evangélica, con apoyo de pastores y sus líderes⁴². Más allá de esto, su ascenso se dio después de la emisión de la opinión consultiva de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH), acerca de los Derechos de la población LGBT, y esto lo sostuvo como el favorito entre los electores conservadores, homofóbicos y machistas⁴³.

Para comprender como un candidato con este perfil ha llegado a este apogeo político, es necesario comprender la evolución socio-político-religiosa que se viene revelando desde 2006 en Costa Rica. En los procesos electorales, se viene eligiendo a diputados provenientes de partidos políticos evangélicos a la Asamblea Legislativa⁴⁴, incrementando

⁴¹ Madrigal, Rebeca. (2018). Fabricio Alvarado defiende transformación del INAMU en Instituto de la Familia y la Equidad. En: La Nación, Disponible: <https://www.nacion.com/el-pais/politica/fabricio-alvarado-defiende-transformacion-del-U3XTOSKFKNEAVIIAC6ZEJJKOA/story/>, acceso, 10 de abril, 2018.

⁴² El País, CR.(2018) En secreto Fabricio Alvarado pidió a pastores ayuda para su campaña. Disponible: <https://www.elpais.cr/2018/03/25/en-secreto-fabricio-alvarado-pidio-a-pastores-ayuda-para-su-campana/>, Acceso, 9 de abril, 2018.

⁴³ Prado, Emmanuel. (2018) Ascenso apostólico empresarial de Fabricio Alvarado y su agente Rony Chaves. Disponible: <http://contexto.cr/costa-rica/politica/2018/01/13/ascenso-apostolico-empresarial-fabricio-alvarado-agente-rony-chaves-2/>, Acceso, 9 de abril, 2018.

⁴⁴ Sotot, Diego. (2014) Del orden Público: Razón Secular y el diferencial binario Público-Privado. En: Revista Siwö. V. 8, n. 1, Heredia: Escuela EcuMénica/UNA. p. 2.

de uno, en 2006, a cuatro, en 2014⁴⁵. En 2018, el Partido Restauración Nacional, del candidato Fabricio Alvarado, candidato a la presidencia, neopentecostal, ha elegido 14 diputados, y de estos, la mitad son pastores⁴⁶. O sea, se observa un posicionamiento político, que emerge desde los sectores religiosos cristianos, pentecostales y neopentecostales. Para tanto, es necesario entender el trasfondo religioso donde “las cifras dan cuenta del crecimiento del credo evangélico en Costa Rica, donde aunque la población católica mantiene su predominio, ha bajado a un 52%, mientras los evangélicos llegan a 22% y los que no profesan religión a 17%”⁴⁷.

Lo que merece mayor atención está justamente en la agenda política que tales sectores defienden y que encuentran apoyo en otras bancadas no necesariamente religiosas, como bien nos alerta Soto: “El rechazo a impuestos a iglesias u otras legislaciones que regulen su quehacer eclesial; la oposición al derecho a decidir en cualquier circunstancia, la defensa de la vida a través de la oposición a la fertilización in vitro; y la defensa de la familia que se traduce en la oposición a las uniones de hecho o sociedades de convivencia de personas del mismo sexo”⁴⁸. Tal agenda logra la articulación entre diversos sectores que coinciden con

⁴⁵ Soto, 2014, p. 2.

⁴⁶ Sancho, Manuel. (2018). Estos son los futuros diputados de la Asamblea Legislativa. En: CRhoy.com, disponible: <https://www.crhoy.com/nacionales/video-estos-son-los-futuros-diputados-de-la-asamblea-legislativa/>, Acceso, 9 de abril, 2018.

⁴⁷ Rojas, Jorge Alberto. Entrevistado por Jorge Araya. Crisis de los 80 disparó crecimiento de iglesias pentecostales. Disponible: <https://semanariouniversidad.com/pais/crisis-de-los-80-disparo-crecimiento-de-iglesias-pentecostales/>, Acceso, 9 de abril, 2018.

⁴⁸ Soto, 2014, p. 2.

intereses ideológicos y socio-económicos que va de la A a la Z, de Neopentecostales a Católicos Romanos.

Por otro lado, pese a estos intereses, el éxito del candidato a la presidencia de origen neo pentecostal también se da por su estrecha relación con los medios de comunicación y su discurso. Como ya he mencionado, ha sido reportero de programas televisivos en Costa Rica, y como cantante góspel se ha hecho conocido entre la población cristiana evangélica. Según descrito por el Semanario Universidad: “Su verbo es elocuente y eficaz, en su discurso lo político y lo místico se funden y confunden. Su fortaleza no se apoya en la erudición, sino en la persuasión”⁴⁹. Según registro del Semanario Universidad,

El 9 de enero (2018), Alvarado realizó tres transmisiones en vivo desde su página de Facebook, en las que hacía un llamado a desobedecer el mandato internacional de la Corte IDH, con lo que se ganó el aplauso del sector conservador y la ira de los grupos progresistas. El candidato de Restauración Nacional reventó las redes con un acumulado de 445.000 reproducciones en sus videos y unos 13.000 compartidos, una demostración de fuerzas en la era digital. A partir de esa fecha las búsquedas en Internet se dispararon en torno a su figura. Sus apariciones en televisión, radio y medios escritos se multiplicaron, hasta ocasionar que el 13 de enero su nombre alcanzara un puntaje de 100 en Google Trends, el máximo nivel de popularidad⁵⁰.

⁴⁹ Cascante, Luiz Fernando. (2018), Fabricio Alvarado: el ascenso del hermano predilecto. Disponible: <https://semanariouniversidad.com/pais/fabricio-alvarado-ascenso-del-hermano-predilecto/>, acceso, 11 de abril, 2018.

⁵⁰ Cascante, 2018.

Coincidente con los ejemplos anteriores de Colombia y de Brasil, también en Costa Rica los medios de comunicación y redes sociales juegan (jugaron) un papel fundamental, pues finalmente, la imagen es la mercancía, es la moneda de intercambio, que justifica a la sociedad del espectáculo. Se entrelazan lo estético (a nivel de imagen y discurso) con lo ético que está relacionado “al orden de los comportamientos, de los valores, de las ideas, del tratamiento al otro”⁵¹. Y agrega Marcia Tiburi: “la apariencia ´estéticamente correcta´ sirve para encubrir prejuicios, o para tornarlos apetecibles, de este modo, naturalizándolos”⁵². Los objetivos son coincidentes con lo ya mencionado hasta ahora, cualesquiera que éstos sean, los de sostener los intereses de clases dominantes y de los poderes oligárquicos⁵³.

4. Los problemas de género y la democracia

A la luz de los ejemplos demostrados desde Colombia, Brasil y Costa Rica se averigua más rotundamente los errores o los equívocos de posturas políticas asumidas por tradiciones religiosas cristianas frente a las realidades urgentes que emergen en el siglo XXI, bajo el signo de la política partidaria y espacios de gobiernos. Tales errores son extremadamente amenazadores a lo que viene a ser un sistema político democrático, o mejor ubicado, según la noción de Judith Butler, a proyectos de Democracias Radicales⁵⁴. Por lo

⁵¹ Tiburi, 2017. In: Diálogos, p. 2.

⁵² Tiburi, 2017, In: Diálogos, p. 2.

⁵³ Tiburi, 2017, In: Diálogos, p. 2.

⁵⁴ Butler, Judith. (2015) *Quadros de guerra – quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Record.

tanto, ¿qué es que interrogamos frente a estas realidades?, ¿cómo tales eventos políticos ofrecen amenazas a la vida común, cotidiana y a la libertad requerida por la democracia?

Las narrativas evaluadas hasta aquí, requieren una mirada atenta a los argumentos articulados por los grupos religiosos cristianos, que se han postulado en contra de la paz en Colombia, para defender a la familia en una clara inversión de valores, relativos a la dignidad y a la vida. O de líderes políticos de la llamada Bancada Evangélica de diputados en Brasil, y liderado por un diputado neopentecostal, que ha acusado y ha impedido de gobernar a la presidenta elegida con total legitimidad, sin pruebas de actos deshonestos, pero sostenido por la misoginia y de total intolerancia al gobierno ejercido por una mujer. En Costa Rica, el candidato a presidente de la Nación, de tradición neopentecostal, desde el principio se sostuvo con argumentos basados en odios y exclusiones a los cuerpos marcados por género y sexualidad, demostrando un voraz deseo de control a los cuerpos, repitiendo clichés en la contra de proyectos de educación hacia la afectividad y sexualidad del gobierno anterior.

Se comprueba la posibilidad de “articular el odio a la democracia al odio a toda las formas de vida cuya marcación de género la haga ininteligible frente a las estructuras que sostienen los regímenes democráticos”⁵⁵. Mas allá de un discurso religioso fundamentalista, basado en una moral conservadora, o de argumentos y promesas marcados por teologías de la prosperidad, se encuentran defensores de una clase oligárquica que ha marcado a América Latina en cinco siglos de colonización con autoritarismo y exclusión,

⁵⁵ Rodríguez, 2017, p. 34.

cueste lo que deba costar. ¡Nada nuevo! Al ser proyectados en tiempos de globalización de sistemas sócio-políticos-económicos, fundados por el neoliberalismo, y por lo tanto, no neutral y sumamente peligroso, pues este es el marco del odio a la democracia, enmascarado con discursos disfrazados en argumentos, como la persecución a la llamada 'ideología de género'. Discursos que apelan por conceptos morales, pero que niegan a la ética y a la libertad, tan caras a la democracia⁵⁶. La democracia, comprendida como un proceso fluido, a ser construido y nunca estancado o terminado, con defensores de únicas verdades. A esto nos alerta Judith Butler con muchas preguntas:

La política de la verdad se refiere a aquellas relaciones de poder que circunscriben de antemano lo que contará y no contará como verdad, que ordenan el mundo en ciertos modos regulares y regulables y que llegamos a aceptar como el campo de conocimiento dado. Podemos entender la relevancia de este punto cuando empezamos a preguntarnos: ¿qué cuenta como persona?, ¿qué cuenta como género coherente?, ¿qué cualifica como ciudadano?, ¿el mundo de quién está legitimado como real? Subjetivamente, preguntamos: ¿quién puedo llegar a ser en un mundo donde los significados y límites del sujeto me han sido establecidos de antemano?, ¿mediante qué normas se me coacciona cuando comienzo a preguntar quién podría yo llegar a ser?; y ¿qué sucede cuando em-

⁵⁶ Caputo, Dante. (2004) . Presentación: Libertad, democracia y política. En: La democracia en América Latina – hacia una democracia para ciudadanas y ciudadanos. Buenos Aires: Aguilar/Altea/Taurus, Alfaguara. Disponible: <http://www2.ohchr.org/spanish/issues/democracy/costarica/docs/PNUD-seminario.pdf>, acceso, 10 de abril, 2018, p. 21.

piezo a llegar a ser eso para lo que no hay lugar dentro del régimen del verdad dado?, ¿no es eso precisamente lo que se quiere decir con «la desujeción del sujeto en el juego de la política de la verdad»?⁵⁷

De hecho los procesos democráticos en América Latina dan cuenta de tiempos recientes y a la vez son portadores de viejos vicios. Somos herederas de siglos de colonización que ha formateado culturas sumisas frente a sistemas de opresión; de sistemas dependientes y de sociedades que sostiene altos niveles de desigualdades sociales con intersecciones jerárquicas de género, raza, etnia, edades, discapacidades, etc. La religión cristiana, con sus múltiples divisiones y facetas, ha servido para sostener y naturalizar estas realidades sin pudor alguno, con raras excepciones.

Tal vez por esto, líderes cristianos que manipulan el sentido común o manipulan a las conciencias de las personas creyentes, feligresías de sus propuestas eclesíásticas y argumentos teológicos tengan muchas dificultades con la democracia y lo que de ella deriva que es la libertad. Con todo lo que implica de contradicción, posiblemente sea esta la razón que mueve a estos mismos políticos de corte evangélico-neopentecostal o pentecostal, a ocupar espacios de poder público y en partidos políticos, con el afán de validar sus propios criterios de verdades y de imponerlas sobre una buena parte del pueblo, inhibiendo a la libertad. Como diría Dante Caputo: “Libertad para discutir lo que molesta, lo que algunos preferirían que se oculte”⁵⁸. Que coincide con la crítica que hace Butler

⁵⁷ Butler, Judith. (2001) ¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault. En: Transversal: EIPC, Disponible: <http://eipcp.net/transversal/0806/butler/es>, acceso, 10 de abril, 2018.

⁵⁸ Caputo, 2004, p. 21.

*Hacia la democracia liberal y a la autonomía individual por donde pasa la formulación de la ontología corporal y por un modo peculiar de percibir a la condición precaria de todo cuerpo viviente como forma de interrogar al concepto de individuo como centro de la política*⁵⁹.

Habiendo aclarado estos matices, para quienes defienden la Democracia Radical y enfrentan la posibilidad de hacer la crítica a la violencia del Estado, no cabe otra posibilidad que la de “enfrentar, confrontar, interrogar, cuestionar, hacer oposición a la violencia del Estado, esta que se justifica en función de la defensa de los territorios, lucra con esta actividad y se fundamenta en la fuerza de la exploración y de la precariedad de los cuerpos”⁶⁰.

Lo que niegan las iglesias de tradiciones cristianas y de sus líderes involucrados en la política partidaria con sus ambiciones de poder y codicia, nos remite a rescatar lo que las teóricas feministas hace décadas han reclamado como derechos, afirmando con Butler que solamente “*habrá la democracia (radical) cuando y si cualquier cuerpo – independiente de su marcación de género, raza, clase, etnia o religión – no sea desigualmente expuesto hacia la violencia estatal*”⁶¹.

5. Volviendo al Ojo de Vidrio⁶²

El ojo de vidrio ha sido el título de uno de los libros de la filósofa, feminista brasileña Marcia Tiburi que elabora

⁵⁹ Butler, Judith, citada por Rodrigues, 2017, p. 34.

⁶⁰ Rodrigues, 2017, p. 31.

⁶¹ Butler, citada por Rodrigues, p. 31.

⁶² Tiburi, Márcia. (2011) Olho de vidro. A televisão e o estado de exceção da imagem. Rio de Janeiro: Record.

una crítica contundente a la televisión. La autora se refiere a la televisión como ojo de vidrio, por valorar que la misma sirve casi como una prótesis de los cuerpos que pasan largo tiempo dedicándose a mirarla. Es el ojo artificial que hace a la gente ver a través de él y de recibir las interpretaciones elaboradas mediáticamente de las realidades que habitan el mundo. Procuero hacerme útil de tal metáfora, para ayudarnos a reflexionar acerca del ascenso del fenómeno religioso cristiano – de recorte pentecostal o neopentecostal – en la actualidad.

El cristianismo que hemos heredado en América Latina – sea de cualquier tendencia – se ha utilizado del proselitismo para su promoción y expansión. Por lo tanto, aquí afirmo al proselitismo como un modo de ser, una estrategia encontrada por las diversas eclesiologías o proyectos misioneros para obtener adeptos al cristianismo con sus variadas expresiones, pero también con variados intereses y metodologías para hacer proselitismo.

Hay que recordar que la invención de la TV es algo que surge en 1950 y se expande de forma extraordinaria desde entonces, con sofisticadas tecnologías de alcance masivo. Valoro que también los hallazgos y las invenciones en el campo de la informática y de la comunicación virtual desde finales del siglo XX han sido expresivamente crecientes y de largo alcance, y también utilizada por estos sectores religiosos-cristianos.

Estos elementos son fundamentales hoy día para comprender al fenómeno de la religión cristiana y su expansión en América Latina. Las tradiciones pentecostales que están ubicadas y adheridas por los sectores populares y empobrecidos, fueron quizás las primeras en explorar a larga escala, primeramente su difusión a través de emisoras de

radio. Este es un hecho cuyo crecimiento se dio en todo el continente.

Con la evolución televisiva, predicadores evangélicos estadounidenses comenzaron a valerse de estos medios, como método de evangelización en masa, llegando a América Latina. Tal recurso ha sido utilizado principalmente por las tradiciones cristianas neopentecostales, que hoy día, en diversos países, iglesias de tales tendencias, son propietarias de canales televisivos, como por ejemplo: “Edir Macedo, fundador la Iglesia Universal del Reino de Dios, considerado por la Revista Forbes “el pastor más rico de Brasil”, es propietario de La Record, la segunda red de televisión más importante del país. Su tema favorito: la moral»⁶³.

Ahora bien, ¿por qué nos sirve reflexionar desde este paradigma de los medios de comunicación de masa y de las redes sociales, frente al ascenso político de candidatos neopentecostales o pentecostales?

En primer lugar, creo que desde el punto de vista estratégico la exploración de que el humano es un ser de lenguaje y de imágenes ha sido una elección visionaria y no neutral. Con la precariedad de oportunidades en el campo de la educación formal hay pocas oportunidades para la mayoría humana, para el desarrollo de inteligencias críticas, por lo tanto, la exploración de la subjetividad a través de imágenes, argumentos simbólicos y religiosos suelen callar profundamente en el imaginario común de la población Latinoamericana.

De todos los hechos en este artículo analizados, donde están vinculados aspectos políticos y religiosos cristianos

⁶³ Ospina-Valencia, José. Democracias en la tenaza de las iglesias pentecostales. En: Made for minas. Disponible: <http://www.dw.com/es/democracias-en-la-tenaza-de-las-iglesias-neopentecostales/a-42522738>, acceso, 10 de abril, 2018.

de Colombia, Brasil y Costa Rica, hemos constatado que en cada uno de estos casos, los medios de comunicación jugaron un papel importante y fueron instrumentos fundamentales para la manipulación de la consciencia masiva del pueblo creyente. Luego, este es un enlace naturalmente importante para entender la fuerza de tales fenómenos religiosos al principio del siglo XXI donde son estrictas la relación entre “religión, mercantilismo de lo sagrado y ética de consumo”⁶⁴. El fenómeno religioso-cristiano analizado se articula desde la lógica del mercado. Y no es sin razón, que revistas especializadas en administración y en mercado se utilizan de términos antes vistos en lenguaje religioso, tal como “misión”. Se constata en la investigación de Paula Andrade que señala:

Las iglesias neopentecostales practican una religión de mercado. Ellas venden, de hecho, una experiencia religiosa, porque todos los que están allá pagan y siempre pagaron para hacer esa experiencia, la cual, necesariamente, tiene que tener un resultado. No hay neopentecostalismo sin resultado. Ningún pastor permite que en su templo no hayan testimonios de metas logradas, tanto de la parte de él (en relación a lo que va a ser testimoniado en términos de victoria o conquista) como de la parte de los fieles que, de alguna forma, por la “experiencia” que costearon, quieren testimoniar el resultado, pues el fiel está allí para alcanzar lo que busca en términos de realización, sobre todo material. Entonces hay una práctica entre los fieles

⁶⁴ Andrade, Paula. (2017). Iglesias neopentecostales: fundamentalismo religioso y mercantilización de lo divino. En: Revista Brava. Disponible: <http://revistabravas.org/article/109/iglesias-neopentecostales-fundamentalismo-religioso-y-mercantilizaci%C3%B3n-de-lo-divino>, acceso, 10 de abril, 2018.

que corroboran para la “perspectiva mercadológica” que está colocada hoy en términos de sociedad, de manera amplia, más allá del campo religioso. Con esto quiero decir que las neopentecostales son grandes colaboradoras para que el mercado sea lo que está siendo, en términos de su fase capitalista actual, que no vive más de una mera producción que viene del industrialismo, pero sí de una mega producción diversificada, en la cual todas las personas, independientemente del campo específico en que estén, puedan ser grandes colaboradoras para esta perspectivas⁶⁵.

Al traer estos elementos para que sean visualizados y analizados, lo que deseamos indicar es que hay una ideología que rige tales fenómenos religiosos, que se articulan con base a intereses capitalistas, neoliberales y que exploran el universo de la comunicación mediática efectivamente actuando en la subjetivación de las personas, especialmente desde el campo de la fe, hacia el control de los cuerpos y con imposiciones de registros morales a partir de un modelo patriarcal. Dicho de otro modo, hay un vínculo entre los intereses económicos y de clases dominantes con los prejuicios y la exclusión⁶⁶. Como lo ha afirmado Tiburi, “el sistema de prejuicios es complejo y se vale de astucias estéticas. En verdad, se puede afirmar que los prejuicios se sostienen estéticamente. La belleza, por ejemplo, es un valor blanco, heterosexual, machista, capitalista”⁶⁷.

⁶⁵ Andrade, 2017, p. 2.

⁶⁶ Tiburi, 2017, In: diálogos, p. 3.

⁶⁷ Tiburi, 2017, In: diálogos, p. 3.

Dedicarse a comprender el fenómeno creciente de las confesionalidades cristianas de principio del siglo XXI con sus matices que reciben varios adjetivos y significados: evangélicos, pentecostales, neopentecostales, fundamentalistas, y a sus estrategias de alcances mediados por la política, favorecidos por los medios de comunicación de masa, parece en mi comprensión, un ejercicio urgente si deseamos construir una sociedad democrática, donde haya lugar para todas las personas y donde el cuidado por la vida sea prioritario.

Lo que hemos testimoniado es que tales fenómenos religiosos cristianos lejos están de lo que se comprende como sociedad democrática o, como sistema de Democracia Radical. Nuevamente, según se observa en los registros de la historia de la conquista y de la dominación en nuestro continente la religión cristiana – con sus pocas excepciones – toma partido por un sector privilegiado y pudiente. En la cumbre de su deseo de ocupar los espacios públicos de poder y de gobiernos, los buscan con una intencionalidad y se niegan a tratar con equidad y justicia a los seres humanos en virtud de sus definiciones constitutivas, luego atentan en contra a la democracia⁶⁸.

Conclusión

Pensaba mientras avanzaba en la reflexión de este artículo en mi condición – que no hay como cambiar, porque es lo que soy, de toda una existencia de más de medio siglo: ¡ soy cristiana! Y me preguntaba ¿cómo lidiar con esta condición que la declaro como una identidad, si todo lo que he afirmado en mis reflexiones, convergen en contra a este modelo

⁶⁸ Goncalves, Mello 2017, p. 27.

cristiano aliado a sistemas opresores, que distorsionan la realidad, inventan verdades y que proponen dogmáticamente, a representaciones homogéneas de los cuerpos, de la vida, del ser y del estar y de la propia fe? Tengo claridad que mi modo de pensar el cristianismo, desde mis asociaciones y visiones de mundo – feminista y queer - y mi comprensión del cuerpo, desde los movimientos a los cuales libremente me hago aliada en la lucha por las causas de igualdades y en la defensa de la justicia y de la diversidad de la vida, cuestiono y pongo en riesgo los privilegios que perpetúan históricamente al cristianismo en sus múltiples formas.

Como lo he afirmado al inicio, soy feminista y es desde este lugar que analizo y escribo, y no es extraño por esta razón, que me utilice de la auto-narrativa. Por lo tanto, desde lo que ha sido analizado aquí, hay elementos que generan interrogantes, que me obligan a pensar en la "experiencia y representación, coherencia y fragmento"⁶⁹. Por esta razón mi propuesta ha sido analizar a los fenómenos religiosos cristianos que han recibido muchos nombres (evangélicos, pentecostales, neopentecostales, fundamentalistas, adictos a la teología de la prosperidad), y que ha influido de uno u otro modo, en las realidades socio-políticas de América Latina.

Hay, en estos casos, una incidencia común que no necesariamente se sostiene por la paradoja de la fé. Cuando se regresa a los elementos analizados desde experiencias concretas ocurridas en Colombia, Brasil y Costa Rica se observa que tales fenómenos están al servicio del poder. Que especialmente, en sus discursos hegemónicos (lenguaje, conceptos, ideologías e imagerías) hablan con odio, estimulan a la violencia, promocionan la exclusión y persiguen a la

⁶⁹ Althaus-Reid, Marcella. (2008) Yo soy la desintegración. In: (Re)lecturas de Frida Kahlo, organizado por: EGGERT, Edla. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, p. 96.

diversidad humana que no es homogénea. La vida concreta es permeada por los fragmentos, no obedece a una exclusiva forma de deseos y se construyen con múltiples performances, por lo tanto, no caben en camisas de fuerzas impuestas por la heterosexualidad defendida por la ideología patriarcal

Desde mi condición como teóloga, feminista y cristiana, desobediente a estos fenómenos de la religión cristiana actual, me siento llamada a identificarme con lo no identificable, con aquellos cuerpos marcados por las muchas marcas (des)clasificadas por aquellos representantes políticos y religiosos de este tiempo, donde en sus templos y en sus programas de gobiernos, no hay lugar para los que escapan a sus espejos o a sus ideologías.

Lo que acusan como “ideología de género” a ser temida, perseguida y evitada, es justamente lo que tal vez se tenga olvidado “del proyecto de Cristo, que era la construcción del Reino de Justicia y paz: un reino inclusivo, no exclusivo, donde todas las identidades sexuales sean bienvenidas y celebradas”⁷⁰. Valoro que esta es la contribución de las teologías feministas y queer, capaces de encontrar hermenéuticas que comprendan que “la praxis de Jesús subvirtió ideologías e inauguró eso que en Latinoamérica se llama “la caminata”: el andar teológico donde el pueblo de Dios sigue creciendo en fe y en entendimiento”⁷¹.

La religión cristiana, en sus múltiples versiones, y desde sus opciones de apoyar los sistemas políticos y económicos de los reinos y de los imperios conquistadores, en defensa de las ideologías patriarcales, de las mentalidades oligárquicas, ha hecho mucho daño a las mujeres y a todos los cuerpos

⁷⁰ Althaus-Reid, 2008, p. 98.

⁷¹ Althaus-Reid, 2008, p. 98/99.

que transgreden los límites de la dogmática hetero-sexista. Al elegir el camino de la inclusión y del pluralismo defendiendo el principio ético de “la honestidad sobre el Dios de la historia, y la historia de las mujeres, que es una historia de fragmentos, desintegraciones y luchas en el camino de ser fieles a Dios, pero infieles muchas veces a una sociedad y a una Iglesia heterosexista y patriarcal”⁷², para seguir adelante, en las curvas de América Latina.

⁷² ALTHAUS-REID, 2008, p. 99.

Referencias bibliográficas

- Althaus-Reid, Marcella. (2008) Yo soy la desintegración. En: *(Re)lecturas de Frida Kahlo*, organizado por: Eggert, Edla. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, pp. 94-100.
- Andrade, Paula. (2017). Iglesias neopentecostales: fundamentalismo religioso y mercantilización de lo divino. En: *Revista Brava*. Disponible: <http://revistabravas.org/article/109/iglesias-neopentecostales-fundamentalismo-religioso-y-mercantilizaci%C3%B3n-de-lo-divino>, acceso, 10 de abril, 2018.
- Balderston, Daniel y Castro, Arturo Matute. (2011). *Cartografías queer – sexualidades, más activismo LGBT en América Latina*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- Ballesteros Rodríguez, Marcela. (2016) . Ensayo, Ética en el amor desde la perspectiva de género. En: *Maestría Estudios de Género*. Heredia: Escuela Ecuménica/UNA, trabajo no publicado, p. 1-9.
- Band. (2016), Deputados roubaram a cena com discursos durante a votação do impeachment. Disponible: <http://noticias.band.uol.com.br/jornaldaband/videos/15833085/deputados-roubaram-a-cena-com-discursos-durante-votacao-do-impeachment.html>, Acceso, 9 de abril de 2018.
- Barcellos, Marta. Entrevista a Marcia Tiburi: Ridículo Político. En: Blog da editora Record. Disponible, <http://www.blogdaeditorarecord.com.br/2017/06/08/ridiculo-politico-de-marcia-tiburi/>, acceso, 11 de abril, 2018.

- Butler, Judith. (2001) ¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault. En: *Transversal*: EIPC, Disponible: <http://eipcp.net/transversal/0806/butler/es>, acceso, 10 de abril, 2018.
- Butler, Judith. (2015) *Quadros de guerra – quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Record.
- Cañas, Eduardo.(2016) *Ideología de género*. Disponible: <https://www.youtube.com/watch?v=ammENSP1LFO>, Acceso, 09 de abril, 2018.
- Caputo, Dante. (2004) . Presentación: Libertad, democracia y política. En: *La democracia en América Latina – hacia una democracia para ciudadanas y ciudadanos*. Buenos Aires: Aguilar/Altea/Taurus, Alfaguara. Disponible: <http://www2.ohchr.org/spanish/issues/democracy/costarica/docs/PNUD-seminario.pdf>, acceso, 10 de abril, 2018, p. 21.
- Cascante, Luiz Fernando. (2018), Fabricio Alvarado: el ascenso del hermano predilecto. Disponible: <https://semanariouniversidad.com/pais/fabricio-alvarado-ascenso-del-hermano-predilecto/>, acceso, 11 de abril, 2018.
- Cunha, Magali do Nascimento. (2016) Religião e política – ressonâncias, neoconservadorismo evangélico nas mídias brasileiras. En: *Revista Perseu*. N. 11, ano 7, São Paulo: Perseu Abramo/Instituto Lula.
- El País.CR.(2018) En secreto Fabricio Alvarado pidió a pastores ayuda para su campaña. Disponible: <https://www.elpais.cr/2018/03/25/en-secreto-fabricio-alvarado-pidio-a-pastores-ayuda-para-su-campana/>, Acceso, 9 de abril, 2018.
- Equipo Paz Gobierno, (2016), Comunicado conjunto 82, Enfoque de género en acuerdos de paz en la Habana. Disponible: <http://equipopazgobierno.presidencia.gov.co/>

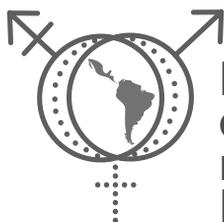
- prensa/Paginas/comunicado-conjunto-82-enfoque-genero-acuerdos-paz-habana-colombia.aspx, Acceso, 9 de abril, 2018.
- Goncalves, Eliane Y Mello, Luis. Género (2017) – Vicissitudes de uma categoria e seus “problemas”. En: *Revista Ciência e Cultura*, Brasil: SBPC/LABJOR, pp. 26-30.
- Globo.com, (2017). TRF4 decide que Eduardo Cunha deve seguir preso em Curitiba. Disponible: <https://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/trf4-decide-que-eduardo-cunha-deve-seguir-preso-em-curitiba.ghtml>, Acceso, 10 de abril, 2018.
- Globo.com, (2017), STF nega pedido de liberdade de exdeputado Eduardo Cunha. Disponible: <https://g1.globo.com/politica/noticia/supremo-nega-pedido-de-liberdade-e-mantem-eduardo-cunha-preso.ghtml>, Acceso, 9 de abril de 2018.
- Iglesia Manantial, Nuestros pastores, Apóstol Eduardo S. Cañas Estrada. Disponible: <http://www.soymanantial.com/pastores/>, acceso, 10 de abril, 2018.
- Madrigal, Rebeca. (2018). Fabricio Alvarado defiende transformación del INAMU en Instituto de la Familia y la Equidad. En: *La Nación*, Disponible: <https://www.nacion.com/el-pais/politica/fabricio-alvarado-defiende-transformacion-del/U3XTOSKFKNEAVIIAC6ZEJIKOA/story/>, acceso, 10 de abril, 2018.
- Melgarejo, Cesar. (2018). Polarización del país, reflejada en resultados del escrutinio. En: *El Tiempo*. Disponible: <http://www.eltiempo.com/politica/proceso-de-paz/resultados-plebiscito-2016-42861>, Acceso, 9 de abril, 2018.
- Ospina-Valencia, José. Democracias en la tenaza de las iglesias pentecostales. En: *Made for minas*. Disponible: <http://www.dw.com/es/democracias-en-la-tenaza-de-las-igle>

- sias-neopentecostales/a-42522738, acceso, 10 de abril, 2018.
- Prado, Emmanuel. (2018) Ascenso apostólico empresarial de Fabricio Alvarado y su agente Rony Chaves. Disponible: <http://contexto.cr/costa-rica/politica/2018/01/13/ascenso-apostolico-empresarial-fabricio-alvarado-agente-rony-chaves-2/>, Acceso, 9 de abril, 2018.
- Prandi, Reginaldo Y Carneiro, João Luiz. Em nome do Pai: justificativas do voto dos deputados federais evangélicos na abertura do impeachment de Dilma Rousseff. En: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 33, n. 96, São Paulo: ANPOCS, disponible: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v33n96/1806-9053-rbcsoc-3396032018.pdf>, acceso, 10 de abril, 2018.
- Redacción BBC Mundo, (2016), Colombia: ganó el “no” en el plebiscito por los acuerdos con las FARC. Disponible: <http://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-37537187>, Acceso, 09 de abril, 2018.
- Religión en Libertad. Bofetón a ideología de género y LGBT: Fabricio Alvarado, casi desconocido antes, gana en Costa Rica. Disponible: <https://www.religionenlibertad.com/bofeton-ideologia-genero-lgtb-fabricio-alvarado-casi-desconocido-62228.htm>, Acceso, 10 de abril, 2018.
- Rodrigues, Carla. Problemas de género na e para a democracia. En: *Revista Ciência e Cultura*, Brasil: SBPC/LABJOR, p. 31.
- Rocha, João Vitor. (2016) Cassação de Cunha “quebra” bancada evangélica da Câmara. En: *Blasting.News*. Disponible: <https://br.blastingnews.com/politica/2016/09/cassacao-de-cunha-quebra-bancada-evangelica-da-camara-001118701.html>, Acceso, 10 de abril, 2018.

- Rojas, Jorge Alberto. Entrevistado por Jorge Araya. Crisis de los 80 disparó crecimiento de iglesias pentecostales. Disponible: <https://semanariouniversidad.com/pais/crisis-de-los-80-disparo-crecimiento-de-iglesias-pentecostales/>, Acceso, 9 de abril, 2018.
- Rousseff, Dilma. (2016). Discurso de despedida da presidenta Dilma Rousseff. Disponible: <https://www.youtube.com/watch?v=2nbeswI6ZsI>, Acceso, 9 de abril, 2018.
- Sancho, Manuel. (2018). Estos son los futuros diputados de la Asamblea Legislativa. En: CRhoy.com, disponible: <https://www.crhoy.com/nacionales/video-estos-son-los-futuros-diputados-de-la-asamblea-legislativa/>, Acceso, 9 de abril, 2018.
- Semana, (2016), Las víctimas votaron por el Sí. Disponible: <http://www.semana.com/nacion/articulo/plebiscito-por-la-paz-victimas-del-conflicto-votaron-por-el-si/496571>, Acceso, 9 de abril, 2018.
- Soto, Diego. (2014) Del orden Público: Razón Secular y el diferencial binario Público-Privado. En: *Revista Siwö*. V. 8, n. 1, Heredia: Escuela EcuMénica/UNA.
- Telesur (2016). Obispos desmente “ideología de género” em acuerdos de paz. Disponible: <https://www.telesurtv.net/news/Obispo-desmiente-ideologia-de-genero-en-acuerdos-de-paz-20161017-0039.html>, acceso, 10 de abril, 2018.
- Tiburi, Márcia. (2011) *Olho de vidro*. A televisão e o estado de exceção da imagem. Rio de Janeiro: Record.
- Tiburi, Marcia. (2017) *Ridículo Político*. Rio de Janeiro: Record.
- Tiburi, Marcia. (2017) O ridículo é a nova vitrine de capitalização política. En: Diálogos, disponible, <http://www.correiodopovo.com.br/blogs/dialogos/2017/09/1415/>

marcia-tiburi-o-ridiculo-politico-e-a-nova-vitrine-da-capitalizacao-politica/, acceso, 11 de abril, 2018.

WEBER, Max; (1989) *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Editora Ática.



La resistencia a los derechos sexuales y reproductivos. Las principales dimensiones del neo-activismo conservador argentino

*José Manuel Morán Faundes,
María Angélica Peñas Defagó,
Candelaria Sgró Ruata
y Juan Marco Vaggione⁷³*

La sexualidad ha sido históricamente objeto de intensas regulaciones morales y legales. De distintas maneras y con diferentes alcances el occidente ha estratificado el orden sexual, jerarquizando ciertas prácticas e identidades frente a otras que se consideran anormales, enfermas, pecaminosas o incluso criminales (Rubin, 1989). Esta jerarquización de la sexualidad tiende a ubicar en su extremo de mayor

⁷³ Integrantes del Programa en Derechos Sexuales y Reproductivos, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba-Argentina.

legitimidad a las relaciones sexuales que cumplen con dos requisitos: estar abierta a la reproducción como uno de sus principales propósitos (desplazando al deseo) y darse dentro del matrimonio como institución (desplazando el sexo no legitimado en el amor).

Las religiones han sido, y aún son, una de las principales influencias en la jerarquización de las prácticas e identidades sexuales. Las distintas tradiciones religiosas (sobre todo las occidentales) son centrales para entender las formas en que se legitima de forma diferenciada las prácticas e identidades sexuales. En tanto fábricas morales, las religiones han generado y sostenido los principales andamiajes que sujetan la sexualidad a órdenes restrictivos y jerárquicos. Esta influencia caracteriza también a las sociedades contemporáneas ya que diversas religiones lejos de abandonar el propósito de control sobre el orden sexual lo intensificaron. Lo religioso, como lo afirman la mayoría de los estudios, no está en un proceso de retirada (moral o política) sino que, al contrario, ha “sobrevivido” adaptándose a los cambios de la modernidad y la globalización (Casanova, 1994).

En Latinoamérica esta dinámica tiene a la Iglesia Católica como la principal reguladora de la sexualidad. La moral sexual católica ha matizado de distintas maneras la cultura misma de la región. La noción de pecado sexual (“obras de la carne”), que incluye la fornicación, la impureza, adulterio, el libertinaje, las orgías, entre otras prácticas⁷⁴, es la frontera que marca la legitimación de una sexualidad centrada en la reproducción y en el amor matrimonial. La moral católica ha impregnado (incluso saturado) las distin-

⁷⁴ Pecados carnales que se cometen no sólo por acciones (obras) sino también por pensamiento.

tas regulaciones (seculares y religiosas) sobre el orden sexual en defensa de la “familia nacional”, la “moral y las buenas costumbres” o la ética ciudadana. Esta moral también ha tendido a ser incorporada como parte de las principales regulaciones legales que caracterizan a la región. El derecho penal o el derecho civil han servido como receptores de la postura católica criminalizando conductas o denegando derechos a aquellas prácticas e identidades sexuales que se alejan o cuestionan esta moral sexual.

A esta influencia cultural y moral se le agrega el poder político de la jerarquía católica en los países de Latinoamérica. La Iglesia nunca dejó de ser un actor influyente sobre el estado y el derecho, influencia que se potencia cuando están en debate la sexualidad, la familia y el parentesco. Si bien los países de la región han tendido a profundizar (al menos formalmente) la separación entre estado e iglesia, esto no ha implicado que la jerarquía católica abandonara su rol de guardián en las formas de regular la sexualidad; rol legitimado, en general, por la clase dirigente. La Iglesia es, entonces, no sólo la guardiana de una moral sexual determinada sino también de un sistema legal que se corresponda con ella (Vaggione, 2015).

En los últimos años, este proceso de correspondencia o solapamiento entre la moral católica y el derecho (secular) entró en una temporalidad alternativa debido al impacto de los movimientos feministas y por la diversidad sexual. Estos movimientos politizan un paradigma sobre los vínculos entre derecho y sexualidad que desafía de manera directa la postura de la Iglesia Católica. Frente a la defensa que la institución religiosa hace de la correspondencia máxima entre derecho (secular) y moral (religiosa), el nuevo paradigma, al contrario, defiende una concepción ética míni-

ma que permite legitimar una diversidad de identidades y prácticas sexuales.

Este impacto no significó, por supuesto, que la Iglesia Católica dejara de ser un actor influyente en la política sexual ya que la misma se reactiva de diversas formas en defensa de un derecho (secular) que resguarde su concepción de moral sexual¹⁷⁵. Esta concepción moral se ha mantenido prácticamente inalterada a lo largo del siglo XX aunque las formas en que se la defiende políticamente se han adaptado al impacto de los movimientos feministas y por la diversidad sexual. Sin abandonar las formas históricas de influencia del poder religioso sobre el Estado, se comenzó a conformar un nuevo tipo de activismo, un neo-activismo, para confrontar a los derechos sexuales y reproductivos (DDSSRR). El neo-activismo continúa la defensa de una moral sexual determinada por la reproducción y el matrimonio, pero lo hace a través de readaptar las principales estrategias utilizadas para impactar políticamente.

El propósito de este trabajo es identificar algunas de las adaptaciones y cambios del neo-activismo conservador, especialmente el vinculado con la Iglesia Católica, como reacción a la temporalidad política iniciada por los movimientos feministas y de la diversidad sexual. Sin desconocer la existencia de continuidades, el impacto de los movimientos feministas y por la diversidad sexual sobre la política regional ha generado un nuevo escenario al que distintos sectores conservadores se adaptaron para defender su agenda. En particular, el artículo toma el caso argentino con el propósito de profundizar tres dimensiones que permiten caracterizar las adaptaciones y cambios que caracterizan al

¹⁷⁵ En otros artículos hemos denominado a este proceso como politización reactiva (Vaggione, 2005)

neo-activismo conservador. En la primera parte se abordan algunos de los desplazamientos y reconfiguraciones identitarias que politiza el neo-activismo a través de la creación y crecimiento de las ONG “pro-vida” / “pro-familia”. Si bien la presencia de creyentes es un aspecto constitutivo del neo-activismo, la creciente importancia de las ONGs (pro-vida/pro-familia) va acompañada de una estrategia identitaria renovada que trasciende la dicotomía creyente-no creyente y que moviliza distintos sectores sociales (particularmente mujeres y jóvenes) logrando desplazar al líder religioso como la figura más visibilizada.

En segundo lugar, se analizan diferentes formas en que el neo-activismo utiliza (e incluso configura) el espacio público con el propósito de influir en los principales debates vinculados a la sexualidad. Si bien los sectores que defienden una agenda conservadora en lo sexual continúan utilizando formas de influencia directa sobre los gobernantes y políticos (estrategias que de algún modo debilitan la separación entre iglesia y estado) también han renovado sus estrategias estimulando nuevos canales para la participación pública entre los que se destacan el uso de medios, la movilización callejera y el litigio estratégico. Finalmente se incluye un análisis sobre los principales nudos argumentales del neo-activismo en defensa de una moral restrictiva. Sin renunciar a formas tradicionales de argumentación (basadas en la moral y/o el derecho natural) el neo-activismo pone en circulación argumentos legales renovados utilizando tanto los derechos humanos como el derecho positivo nacional para confrontar la vigencia de los DDSSRR.

El análisis de estas tres dimensiones permite no sólo caracterizar al neo-activismo conservador como un fenómeno político contemporáneo sino también entenderlo en

su complejidad y heterogeneidad. Existe una tendencia en los estudios y reflexiones a considerar la reacción conservadora como un fenómeno relativamente homogéneo. En este artículo, en cambio, ponemos el énfasis en la complejidad constitutiva de este activismo renovado; en su capacidad de articular diferentes tipos de intervenciones públicas y estrategias argumentales a fin de maximizar su impacto político.

Como se profundiza a lo largo de estas dimensiones, el neo-activismo es una parte determinante de la política sexual contemporánea. Si bien los movimientos feministas y por la diversidad sexual inician una temporalidad diferente respecto a las formas políticas de la sexualidad, el neo-activismo también constituye (de maneras diferentes) las formas en que se debate y regula la sexualidad en las democracias contemporáneas.

1. Las organizaciones de la sociedad civil y la política identitaria polivalente

Si bien la jerarquía Católica continúa siendo uno de los actores más relevantes del neo-activismo conservador, otros actores se han erigido también como actores protagónicos en la oposición a los derechos sexuales y reproductivos. En los últimos años, este activismo ha logrado inscribir y reforzar su presencia en la arena pública a través de diversas organizaciones de la sociedad civil, tales como universidades, centros de estudios en bioética, etc. Sin embargo, la conformación de organizaciones no gubernamentales (ONG) “pro-vida” o “pro-familia”, según la denominación con que éstas se presentan públicamente, ha constituido sin dudas una de las más relevantes formas de esta inscripción (Vaggione,

2005; Mujica, 2007; Morán Faúndes, 2015). La presencia de estos actores no sólo ha abierto nuevas posibilidades de acción para el neo-activismo conservador desligadas de las tradicionales formas de operación de las iglesias, sino también nuevas formas estratégicas, basadas en una diversificación de las identidades que ponen en funcionamiento en el espacio público.

En este plano, los actores desplegados en la arena de la sociedad civil plantean un doble desafío analítico al momento de comprender al neo-activismo conservador, vinculados con lo que podemos denominar como una “política identitaria polivalente”. Por un lado, muchos de estos actores de la sociedad civil (y en especial las ONG) desafían las formas de identificación estáticas con las que se suele pensar a este activismo, asociadas a formas únicas y monolíticas de religiosidad. Al contrario, hoy en día es posible hallar organizaciones que se han configurado en base a distintos umbrales identitarios de religiosidad, esto es, apelando a diversos grados de cercanía o distancia respecto de la religión y las iglesias, yendo desde identidades estrictamente religiosas hacia otras formas más seculares de identificación. En segundo lugar, la política identitaria polivalente que manifiestan estas organizaciones se fundamenta también sobre la conformación de una pluralidad de expresiones identitarias que buscan interpelar a sectores poblacionales específicos, tales como mujeres, jóvenes o ciertos gremios profesionales. Así, estas organizaciones diversifican sus formas de identificación, buscando interpelar a distintos sujetos políticos y disputar incluso la representación de las subjetividades y expresiones aunadas muchas veces bajo las banderas de uno de sus principales adversarios: los feminismos.

a) Umbrales identitarios de religiosidad

La inscripción del neo-activismo conservador en la arena de la sociedad civil le ha otorgado a éste una cierta plasticidad en términos de sus políticas identitarias. Una importante dimensión de esta flexibilidad se vincula con el modo en que muchas organizaciones civiles, y en especial muchas ONG “pro-vida” / “pro-familia”, se relacionan con lo religioso. En términos generales, en las últimas décadas se ha observado un creciente proceso de *ONGización* (Vaggione, 2005) al interior del neo-activismo conservador, mediante el cual se han conformado una serie de organizaciones que operan como el brazo civil de ciertas iglesias. Sin embargo, de uno u otro modo, estas organizaciones han vuelto más compleja también la relación entre el neo-activismo y la religión (Morán Faúndes, 2015). En este sentido, es posible observar la existencia de distintos umbrales identitarios de religiosidad, esto es, diversas fronteras que visibilizan las múltiples y heterogéneas formas en que estas organizaciones ponen en juego en el espacio público su relación con la religión. Dado esto, proponemos una distinción analítica de cuatro umbrales identitarios. Decimos analítica porque no pretendemos agotar la complejidad de vínculos e identificaciones con lo religioso sino que mostrar, a través de los distintos umbrales, la existencia de distintas formas estratégicas de visibilizar y movilizar lo religioso.

El primero de ellos se asocia con aquellas organizaciones que movilizan una identidad estrictamente religiosa, reflejada en su forma de identificación institucional pública, y que además presentan algún grado de organicidad respecto de la iglesia a la que adscriben. Un caso paradigmático lo constituye Fundar, una organización “pro-vida” creada en 1986 y que cuenta con el reconocimiento del Arzobispado de

Buenos Aires, la que ha participado en diversas discusiones parlamentarias para oponerse a iniciativas legales, tales como el Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable de 2002 (Peñas Defago y Campana, 2011).

El segundo umbral está constituido por aquellas organizaciones que, si bien no tienen un vínculo orgánico con una iglesia, sí presentan una identidad institucional abiertamente confesional. En este caso se sitúan diversas ONG “pro-vida” o “pro-familia” que se reconocen abiertamente como católicas, como la Fundación Nueva Cristiandad, el Consorcio de Médicos Católicos o la Corporación de Abogados Católicos, todas formadas por grupos de laicos comprometidos con la fe católica, y que han activado diversas formas de intervención pública a fin de oponerse a las demandas feministas y LGBTI en Argentina⁷⁶.

En tercer lugar, se encuentran organizaciones cuya identidad institucional pública no presenta elementos vinculados a la religión, pero cuya membresía y/o dirigencia sí adscriben a una religión específica y están comprometidos/as con las líneas oficiales de su iglesia en materia de política sexual. Un ejemplo de este tipo de organizaciones lo constituye la ONG Centro de Bioética, Persona y Familia, creada por miembros de la organización católica Fundar, pero en cuya identidad organizacional, así como en sus discursos públicos, se omite toda referencia a argumentaciones y elementos religiosos. Este tipo de ONG tiende a desplazar estratégicamente a un segundo plano la dimensión religiosa que congrega a su membresía, a fin de privilegiar argumentaciones seculares en el espacio público, y lograr así un mayor impacto político.

Finalmente, el cuarto umbral identitario está constituido

⁷⁶ Aunque es minoritario, en el campo evangélico también es posible hallar algunas ONG de este tipo, como la Asociación Argentina de Abogados Cristianos.

por organizaciones que presentan una identidad institucional a-religiosa, y cuya membresía no adscribe a una única religión particular, conformándose en base a una suerte de des-identificación religiosa (Morán Faúndes et.al, 2015). Así, el elemento religioso es minimizado en el plano identitario tanto de la organización como de sus miembros, de tal modo que la organización carece de identificación religiosa específica, admitiendo militantes provenientes de diversos cultos o, incluso, que no profesan religión. Organizaciones como Por-Venir, Jóvenes Autoconvocados por la Vida, Elegimos la Vida o Frente Joven son ejemplos de este tipo de ONG. En todos estos casos, la membresía se une no en torno a una determinada identidad religiosa, sino a una agenda común, basada en el rechazo a los derechos sexuales y reproductivos.

Como puede observarse, la inscripción del neo-activismo conservador en la arena de la sociedad civil le ha otorgado una cierta plasticidad a estos sectores, la que se manifiesta, entre otras cosas, en sus formas de vincularse con lo religioso. Así, este activismo congrega hoy organizaciones que mantienen un vínculo orgánico con ciertas iglesias, especialmente con la católica, con otras que complejizan su relación con las iglesias y con lo religioso en general, acercándose algunas a posicionamientos más seculares.

b) La interpelación a sectores específicos

Una segunda dimensión que adquiere la política identitaria polivalente del neo-activismo conservador se vincula con su capacidad para apelar a sectores poblaciones específicos y estratégicos para su agenda. No es raro hallar hoy en día ONG que se identifican estratégicamente bajo categorías asociadas a jóvenes, mujeres, o bien a ciertos campos disciplinares profesionales (abogados/as, médicos/as, etc.).

En este marco, en Argentina diversas ONG “pro-vida” o “pro-familia” presentan una identidad pública asociada directamente con estas categorías: Fundación Argentina para la Mujer, Movimiento Cívico de Mujeres, Jóvenes por la Vida, Jóvenes Autoconvocados por la Vida, Frente Joven, Corporación de Abogados Católicos, Consorcio de Médicos Católicos, entre otras.

Muchas de las ONG asociadas a las categorías de “juventud” y “mujeres” tienden a presentar su causa como íntimamente identificada con los intereses de estos sectores poblacionales.

En el caso específico de las ONGs que se presentan en el espacio público como organizaciones de mujeres, la estrategia además asume la forma de una resistencia a los discursos feministas y a la inscripción de la mujer como el sujeto político histórico de estos movimientos. Estas asociaciones “pro-vida” o “pro-familia” de mujeres buscan resistir los discursos feministas, críticos del patriarcado, desde una visión de la mujer y del hombre que tiende a establecer diferencias esenciales entre ambos. Así, promueven una noción de igualdad en términos de oportunidades, pero reproducen la desigualdad de género mediante estereotipos basados en la idea de la mujer como menos racional que el hombre, destinada a la maternidad y la crianza, con una función reproductiva, etc. (“la mujer es igual, pero esencialmente diferente del hombre”, reafirmando la postura de la Iglesia Católica sobre la complementariedad de los sexos).

Muchas de estas ONGs de mujeres han incluido entre sus acciones estratégicas intervenciones en los Encuentros Nacionales de Mujeres Autoconvocadas que se vienen realizando desde 1986 en Argentina (Tarducci, 2005). Siguiendo las directrices emanadas desde la misma jerarquía católica

local, miembros de organizaciones como la Comisión de Defensa de la Vida, fundada en Jujuy en 1993, o la ONG Vitam de Mendoza, han participado en estos espacios, mientras que otras han realizado jornadas de preparación previo a los encuentros de mujeres, como es el caso del Movimiento por la Vida de Neuquén.

Por otro lado, las ONG que se presentan en el espacio público como organizaciones de jóvenes, de uno u otro modo expanden los márgenes de los sujetos típicamente asociados a la oposición a los DDSSRR, especialmente vinculados a la curia católica, esto es, hombres mayores. La apelación a la juventud establece un giro entre el tradicional accionar de la jerarquía católica, y una sociedad civil que renueva la imagen de estos sectores mediante la movilización de jóvenes comprometidos con la causa conservadora. En otras palabras, para este neo-activismo, defender una agenda sexual conservadora no sería un asunto únicamente vinculado a generaciones adultas, sino un lugar de encuentro intergeneracional que apela vivamente a renovados y diversos grupos etarios. Si bien los líderes religiosos (varones) constituyen un sector relevante y poderoso de las reacciones en contra de los DDSSRR, es posible observar como el neo-activismo visibiliza estratégicamente identidades seculares que, por un lado, lo muestran como un movimiento que trasciende lo religioso y, por otro lado, le permite adaptar la cara pública a través de la presencia de mujeres y de jóvenes.

2. Canales de participación pública

Tanto la Iglesia católica como distintos sectores conservadores, históricamente han desarrollado políticas de incidencia pública. Si bien mantiene y utiliza formas tra-

dicionales de influencia sobre la política, el neo-activismo conservador comenzó a intensificar su protagonismo en la escena pública mediante la diversificación de sus canales de acceso e intervención en lo público buscando expandir su capacidad de incidencia y movilización a audiencias más amplias. En este sentido, la Iglesia católica y las organizaciones alineadas a su posicionamiento, aunque colocan su identificación religiosa en el espacio público, privilegian la construcción de un sujeto político múltiple, generalmente anclado en el significante “ciudadanía”, lo cual amplía las posibilidades de intervenir en la formación de opinión, disputar consenso, adhesión y representación ciudadana.

En particular, el neo-activismo conservador comenzó a desarrollar una política de influencia que, acudiendo a la ciudadanía como eje central de interpelación, busca promover acciones concretas de movilización e impactar en los marcos legales, y definen un campo de acción política signado por objetivos comunes que posibilita trascender su identificación con lo religioso e influir en los asuntos públicos desde la articulación de acciones enmarcadas en procesos (formales e informales) de demandas ciudadanas. Así, en la política de influencia del neo-activismo conservador convergen componentes procedimentales, vinculados con mecanismos formales de la democracia representativa liberal, y componentes coyunturales, vinculados a formas específicas de movilización en contextos de politización de DDSSRR. Sobre esta base, el neo-activismo conservador diversificó sus canales de participación pública, los que pueden agruparse, con fines analíticos, en: a) intervenciones mediáticas, b) convocatorias de movilización ciudadana y c) incidencia desde los poderes judiciales.

a) Intervenciones mediáticas

Ingresar a los espacios de comunicación masiva (medios tradicionales) o generar nuevos espacios de difusión (alternativos) es una estrategia que identifica tanto a la Iglesia católica a nivel institucional como a organizaciones que se alinean a su posición o sectores agrupados por un objetivo común (como la oposición a la ampliación de DDSSRR) (Peñas y Vaggione, 2011). La estrategia de intervención mediática del neo-activismo conservador se puede clasificar en dos tipos de acción: por un lado, el uso de medios de difusión propios y por otro, la aparición en medios masivos de comunicación.

En relación al uso de medios propios, se pueden distinguir los de producción de información regular y los espacios de difusión coyuntural definidos por conexión con momentos clave de debate político. En Argentina, AICA⁷⁷ -en tanto espacio de producción permanente de información- es un ejemplo central de la relevancia que la Iglesia católica (ICA) le otorga a la difusión de su posicionamiento público (sin conexión necesaria con un debate en particular). Como agencia de noticias fundada por la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) difunde información relevante para la agenda de la iglesia católica y, de hecho, en la actualidad, tiene sus oficinas principales en el edificio del Arzobispado de Buenos Aires. AICA es un instrumento desarrollado por la Iglesia católica para posicionar su visión en el espacio público y es una fuente de consulta del discurso oficial de la iglesia católica en Argentina. Además, integra una red informativa continental (RIIAL)⁷⁸ que junto a otros 22 países

⁷⁷ Agencia Informativa Católica de Noticias

⁷⁸ Red Informática de la Iglesia para América Latina. Desde 2013, RIIAL comenzó a re-definirse y en la actualidad, se reconocen en una nueva etapa (2016)

latinoamericanos tiene por objetivo facilitar la comunicación de la ICA a través del uso de TIC⁷⁹. En esta dirección, el uso de las redes digitales también compone el repertorio de acciones planificadas por la ICA en general⁸⁰ y por AICA⁸¹ en particular para potenciar las posibilidades tanto de difusión como de reproducción de contenidos.

Asimismo, a los medios estructurales de producción informativa (como AICA) se suman los espacios creados para la difusión de acciones coyunturales en momentos clave de politización de DDSSRR. El debate sobre matrimonio igualitario (Argentina, 2010) es un escenario que permite observar la multiplicación de espacios de difusión principalmente en las redes digitales de comunicación. Estos espacios fueron creados por usuarios o por organizaciones identificadas como “ciudadanas” en torno a la planificación y desarrollo de acciones de incidencia tales como: la organización de marchas en defensa de la familia, la difusión de declaraciones en oposición a la reforma legal tanto de iglesias como de organizaciones civiles (por ejemplo, la

dedicada a fortalecer proyectos de evangelización digital.

⁷⁹ Nuevas Tecnologías de la Comunicación y la Información.

⁸⁰ El papa Francisco creó una comisión de reforma de los medios vaticanos atendiendo a la expansión de las redes digitales de comunicación.

⁸¹ Entre los diferentes ejemplos, se pueden mencionar los siguientes: 1) Servicio informativo diario a través de un Boletín informativo gratuito (producción y distribución de contenidos propios). 2) expansión de formatos de difusión informativa (uso de otras redes digitales como facebook o twitter para la difusión de contenidos). 3) interconexión con otros sitios de difusión oficial de la Iglesia católica. AICA reproduce por ejemplo, documentos publicados por la Conferencia Episcopal Argentina, entrevistas a Obispos, etc. (es decir, potencia la estrategia de expansión mediática a partir de la réplica de contenidos, dado que los organismos de la Iglesia católica, por ejemplo, los Arzobispados, también publican sus boletines oficiales).

“Declaración ciudadana por la vida y la familia”) y acciones de presión orientadas al poder legislativo (Sgró Ruata, 2012). Estas acciones fueron propuestas como parte de una estrategia integrada: por ejemplo, la campaña de firmas en contra del proyecto de ley se realizaba en las marchas por la familia y la producción de espacios virtuales (como páginas de facebook, blogs, secciones especiales en páginas webs previamente existentes, etc.) se utilizó para difundir estas acciones. Uno de los espacios de difusión destacado es el sitio web Argentinos por los chicos (AxC) que surge en el contexto de disputas por el matrimonio igualitario y se presenta como agrupación de entidades “ciudadanas” para la “defensa del derecho de los niños” lo cual sirve para ejemplificar⁸² la creación de una organización intersectorial vinculada por una agenda común. AxC⁸³ promocionó distintas acciones en contra del proyecto de ley e impulsó otras, como el envío masivo de emails a legisladores y la difusión de spots de campaña. Asimismo, este espacio de difusión virtual ejemplifica la interconexión con otros medios para potenciar la reproductibilidad de la información: AICA anuncia en su portal de noticias la creación de AxC y

⁸² También permite ejemplificar, la continuidad (o mantenimiento) de un espacio de difusión más allá del contexto en el que fue creado: surge en un contexto con necesidades “coyunturales” (oposición a la ley de matrimonio igualitario) y continua en la actualidad difundiendo acciones o noticias vinculadas con “la defensa de los derechos del niño” en oposición a agenda de DDSSRR. Así se presenta como ejemplo de una forma de difusión que se genera en un momento particular (articulados por una posición política: rechazo a una ley) pero que permanece más allá del contexto extendiendo su estrategia a la re/producción de una agenda en un campo político de disputas.

⁸³ AxC también siguió una estrategia de construcción de redes digitales: potenció su canal de difusión mediante la vinculación con otros espacios virtuales de difusión multimedial como youtube, twitter.

lo promueve como lugar informativo para quienes quieren participar de las marchas en defensa de la familia.

Otro ejemplo de construcción de espacios como estrategias de difusión de información en contextos particulares es la página web de Familias Argentinas que se presentaba como una “mesa de enlace”, coordinadora de “ciudadanos en defensa de la familia”. Esta página también fue uno de los sitios que congregó acciones en rechazo a la ley de matrimonio igualitario, pero a diferencia de AxC, dejó de funcionar luego de su aprobación. Familias Argentinas ejemplifica, cómo en momentos de debate coyuntural, los espacios virtuales son utilizados para potenciar la capacidad de articular/multiplicar medios de difusión para el impulso de acciones en pos de un objetivo político concreto (oposición a la ampliación de DDSSRR). Tanto en AxC como en Familias Argentinas (en su calidad de espacios de difusión virtual) las identificaciones con algún sector en particular no son explícitas más bien, expanden su estrategia de interpelación a públicos definidos por la defensa de la vida y la familia.

La estrategia de difusión mediática también involucra la aparición en medios de comunicación tradicionales. En este sentido la política de influencia del neo-activismo conservador reconoce el poder central del espacio mediático y lo integra como parte de su estrategia de posicionamiento público. El matrimonio igualitario, en comparación con otros momentos de politización de DDSSRR en Argentina, tuvo una intensa cobertura mediática (Rabbia y Sgró, 2011) y sirve para destacar la presencia de actores en oposición, particularmente vinculados con la iglesia católica en la prensa nacional. Por ejemplo, el diario La Nación publicó notas firmadas tanto de la jerarquía católica (Obispo Lo-

zano) como de organizaciones civiles alineadas (notas de los abogados E. Sambrizzi de la Corporación de abogados católicos y G. Cartasso del movimiento FUNDAR). Esto es, en un momento de debate público clave actores católicos ingresan al espacio mediático masivo poniendo de relieve la capacidad de estos sectores para intervenir en -y articular con- un espacio de poder fundamental para impactar en la formación de opinión.

b) Movilización y participación ciudadana

Vinculadas de manera integral con la estrategia de difusión mediática, la movilización y participación ciudadana es otra de las estrategias del neo-activismo conservador para intensificar su presencia en el espacio público e influenciar el derecho. La organización de marchas callejeras en defensa de la vida y la familia y la generación de campañas en contra de la ampliación de DDSSRR son dos acciones privilegiadas en esta categoría y, el neo-activismo conservador destina gran parte de sus espacios mediáticos a la promoción y divulgación de estas acciones. Como parte de una política de influencia orientada a la expansión de públicos, estas prácticas se organizan y se presentan como movilización de la ciudadanía. En Argentina, sectores civiles confesionales principalmente católicos, utilizan el formato manifestación callejera de manera regular, por ejemplo, las marchas “de los escarpines” y las marchas anuales del “día del niño por nacer” organizadas en defensa de la vida desde la concepción y en rechazo de la despenalización del aborto. Pero el matrimonio igualitario, dio cuenta de la capacidad de movilización del neo-activismo conservador para influenciar el voto legislativo en un momento clave. Las marchas en defensa de la familia se organizaron sistemáticamente en

diferentes provincias argentinas y acompañaron el debate parlamentario (Sgró Ruata, 2011; Rabbia e Iosa, 2011). La multiplicación de marchas en distintos puntos del país permite reconocer la capacidad de movilización local del neo-activismo conservador cuya estrategia privilegió a las organizaciones civiles como convocantes y a lo nacional (familias argentinas) como identidad central de las convocatorias. La ICA y las iglesias evangélicas se posicionaron como activos convocantes pero el protagonismo se centralizó en los sectores civiles. La presencia orgánica de la ICA a nivel nacional posibilitó la multiplicación del apoyo tanto en la difusión (por ejemplo, AICA realizó una cobertura diaria de los eventos) como en la participación (diferentes obispos realizaron declaraciones de adhesión y convocatorias en sus diócesis). Las marchas callejeras también dan cuenta de un plano de articulación del neo-activismo conservador a nivel internacional, no sólo por su conexión con protestas similares a las realizadas en España (Lamas, 2005) sino también por la presencia en el contexto argentino de integrantes de redes “pro-familia” protagonistas de esas movilizaciones, como el presidente del Foro Español por la Familia y el de la organización HazteOír. Asimismo, las marchas callejeras componen una estrategia integral de influencia en lo público en tanto se vinculan con otras acciones desarrolladas para presionar al poder legislativo, como la recolección de firmas en rechazo al proyecto y la participación en las audiencias públicas programadas por la comisión legislativa para la participación ciudadana⁸⁴.

⁸⁴ De hecho, se realizó una reunión especial con la presidenta de la Comisión del senado (L. Negre de Alonso) un día antes de la emisión del dictamen en la que organizaciones civiles como la Red UNIFAM entregaron las planillas con la recolección de firmas junto con la “Declaración ciudadana por la vida y la

c) Incidencia en los poderes judiciales

Además del impacto en espacios políticos representativos de toma de decisión, de las movilizaciones callejeras y las acciones en y desde los medios de prensa, desde fines de la década del 90' diversas ONGs comenzaron a desarrollar una estrategia anexa a las anteriores, que consiste en poner en debate estos temas en los tribunales de justicia. Si bien el campo del derecho ha sido históricamente uno de los pilares fundamentales en el que el activismo conservador ha logrado plasmar su cosmovisión de la sexualidad, en las últimas décadas el neo-activismo conservador ha fortalecido y renovado estrategias de incidencia en y desde el derecho en su oposición a una agenda sexual pluralista, construyendo, por ejemplo, a los tribunales de justicia en foros privilegiados para resistir a los DDSSRR.

El desarrollo y puesta en marcha de este tipo de acciones en Argentina, volcadas hacia los tribunales de justicia implica, por un lado, un alto nivel de especificidad profesional, así como una particular estructura institucional que habilite la participación de estas organizaciones ante los poderes judiciales. Este último aspecto, se vio potenciado en el país en virtud de la reforma constitucional de 1994 que habilitó a organizaciones civiles a interponer acciones judiciales bajo la figura del amparo colectivo, ampliando con ello la legitimación activa de dicho recurso legal que, hasta antes de aquella reforma, estaba limitado a los/as sujetos que fuesen titulares de un derecho subjetivo individual (Peñas Defago, 2010; Peñas Defago y Morán Faundes, 2014). A partir de esta posibilidad de instar a los órganos judiciales en carácter de representantes de intereses colectivos, la judicialización

familia" (Sgró Ruata, 2012).

ha sido extensamente utilizada por diversas ONG “pro-vida”, con el fin de obstaculizar y/o impugnar determinadas políticas y DDSSRR garantizados por ley.

Si bien esta estrategia comenzó a ser implementada a finales de la década del noventa con una acción iniciada por la ONG cordobesa Portal de Belén contra la anticoncepción de emergencia (AHE) en un caso emblemático llamado “Portal de Belén c./ Min. de Salud de la Nación”⁸⁵, fue una vez finalizado el gobierno de Menem cuando las estrategias de litigio comenzaron a ser acciones privilegiadas por estas organizaciones en tanto forma de resistencia al avance de la agenda de los DDSSRR. Así, si en los años noventa las políticas públicas y legislaciones en materia de moral sexual estuvieron por lo general signadas por una impronta conservadora en virtud de la alianza entre la jerarquía católica y el gobierno de Carlos Menem (1989-1999) la ruptura de esa alianza en la siguiente década (en especial durante el mandato de Néstor Kirchner) implicó un giro en la política sexual argentina, favorable a ciertos puntos de la agenda de los DDSSRR (Morán Faundes, et. al., 2015). Frente a este panorama, se dio una rearticulación de las acciones a partir de la cual comenzó a privilegiar un fuerte proceso de judicialización. Este fenómeno puede ser interpretado como una transformación estratégica ante la pérdida de

⁸⁵ En 1998 la ONG cordobesa Portal de Belén presentó una acción de amparo en contra del Ministerio de Salud y Acción Social de la Nación solicitando la revocación de la autorización del anticonceptivo de emergencia de denominación “Inmediat” (distribuido en Argentina desde 1996), y la prohibición de su fabricación, distribución y comercialización. El caso llegó a la Corte Suprema de Justicia de la Nación, quien en 2002 falló a favor de Portal de Belén. Sin embargo, en ese año la anticoncepción de emergencia ya no se comercializaba bajo la marca “Inmediat”, con lo cual la decisión de la Corte no tuvo efectos prácticos.

las alianzas con el poder ejecutivo nacional. De este modo, el neo-activismo católico conservador no sólo ha articulado acciones judiciales que buscan incidir sobre la legislación y políticas nacionales, a través por ejemplo de una serie de litigios contra el Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable creado en 2002 por medio de la ley 25673, sino especialmente sobre normativas provinciales, dado que los ámbitos locales se manifiestan muchas veces más receptivos a su postura conservadora.

Estos tres canales utilizados para impactar la política sexual evidencian las formas en que el neo-activismo conservador se ha ido sofisticando frente al avance de la agenda de los DDSSRR. Si bien el uso de medios de comunicación de masas, la presencia de ciudadanos en las calles o la búsqueda por incidir al estado no son canales novedosos, el neo-activismo conservador los apropia, potencia y adapta para maximizar su impacto en los debates públicos.

3. Los discursos legales. Bastiones argumentativos en las disputas de la agenda sexual

Un aspecto clave que hace a la disputa sobre los DDSSRR en las últimas décadas, remite a una reapropiación de parte del neo-activismo conservador de un discurso de derechos humanos, emulando así una de las acciones privilegiadas por los movimientos feministas y LGBTI en sus luchas por la ampliación y reconocimiento de políticas sexuales pluralistas (Hatcher, 2008; Vaggione, 2009). Pero en las resistencias a los DDSSRR no han sido sólo estos discursos desde donde se ha intentado disputar la legitimidad. A los derechos humanos se agregan distintos argumentos enmarcados en la defensa del derecho nacional (Código Civil, Penal, Ad-

ministrativo, entre otros). Los discursos más fuertemente articulados por el neo-activismo para oponerse a temas como el aborto, la anticoncepción, la educación sexual o los matrimonios entre personas del mismo sexo, refieren a la defensa de los derechos a “la vida”, “la objeción de conciencia”, y a los “derechos de los niños” (Morán Faúndes y Peñas Defago, 2013; Brown, 2015). Esos tres temas son claramente los más reiterados para oponerse a la vigencia de los DDSSRR.

a) Objeción de Conciencia

La objeción de conciencia en tanto construcción legal y política ha mutado en los últimos años convirtiéndose en uno de los institutos más frecuentemente utilizados por el neo-activismo conservador para oponerse al reconocimiento y/o acceso a los DDSSRR. Esta evolución del uso del instituto de la objeción de conciencia denota una serie de avatares sociales y políticos a lo largo de la historia reciente. Si bien en la década del 60' la objeción de conciencia se utilizó en reacción a las políticas bélicas, desde la década del 90' esta figura vira hacia políticas sexuales (Puga y Vaggione, 2013). Este giro pone en una encrucijada a distintas políticas sexuales, llegando incluso a imposibilitar la efectiva ejecución de las leyes en este ámbito.

Un ejemplo en esta dirección son las acciones judiciales entabladas por el Consorcio de Médicos Católicos a semanas de la aprobación de la ley 25.673 que en 2002 creó el Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable (PNSSPR). La organización entendía que si bien dicha norma, prevé la objeción de conciencia de carácter institucional en el caso de los centros privados confesionales (Art. 10 ley 25.673), no se regulaba en ella tal figura con

carácter individual, lo que consideraban especialmente gravoso, en virtud de que la ley cuestionada autoriza la proscripción y suministro de métodos y elementos anti-conceptivos (métodos con los que los/as profesionales de las instituciones públicas pueden no estar de acuerdo por motivos religiosos) (ZENIT, 2003; Notivida, 2003). Desde este cuestionamiento, para el Consorcio de Médicos Católicos la ley 25.673 violaba la libertad de conciencia y el derecho a la igualdad ante la ley (Art. 16 CN), por cuanto no trata del mismo modo a quienes trabajaban en instituciones confesionales respecto de quienes trabajaban en instituciones públicas. Este último aspecto se encuentra estrechamente relacionado con otro derecho que invocan afectado, el derecho a trabajar y ejercer toda industria lícita (Art. 14 CN) (Cámara Nacional de Apelaciones en lo Civil y Comercial Federal, 2003). Arguyendo estas afectaciones, es que la organización solicita se declare la inaplicabilidad e inconstitucionalidad de la ley de salud sexual y reproductiva respecto de aquellos médicos que se encuentren adheridos al Consorcio de Médicos Católicos, como así también para todos los médicos que, en razón de pertenecer a la fe Católica Apostólica Romana, deseen abstenerse de recetar, aconsejar y/o prescribir métodos anticonceptivos, por ser éstos contrarios a los principios sostenidos por el Magisterio de la Iglesia Católica (Cámara Nacional de Apelaciones en lo Civil y Comercial Federal, 2003).

En esta acción, la construcción de pertenencia a la Iglesia Católica es realizada desde una noción hegemónica de “el ser católico/a”, clausurando las opciones disidentes de operadores de salud, que si bien pueden adscribir a una identidad católica, en temas de moral sexual disienten de los mandatos de la jerarquía de esta Iglesia, para la cual la sexualidad

(matrimonial, monogámica y heterosexual) está anclada a la reproducción.

Años más tarde, la afectación de la objeción de conciencia fue esgrimida en el marco de los debates por la sanción de la ley de matrimonio igualitario (MI) en Argentina en el 2010. No obstante, aquí la construcción no se limitada a los/as católicos/as si no a cualquier persona que entendiera que lo vinculado al MI es contrario a sus convicciones morales o religiosas. Así, en un documento técnico emitido por la Facultad de Derecho de la Universidad Austral con el objetivo de incidir en las discusiones de reforma de la ley de matrimonio civil, se afirmaba que el proyecto de MI violentaba las libertades de conciencia y de religión al “no contemplar cláusulas de objeción de conciencia de los funcionarios del Registro Civil, los jueces de familia, los padres y otras personas” (Univ. Austral, 2010:142). En este documento si bien se dice que numerosas normas internacionales de derechos humanos reconocen la objeción de conciencia, no se profundiza cuál/es serían las normas de derechos humanos donde dicha figura es reconocida en los términos y con el alcance que se busca sostener. Las circunstancias donde según la Universidad Austral debería estar consagrado el derecho a la objeción de conciencia, no se limitan sólo a negarse a casar a personas de mismo sexo, sino que además alcanza a las inscripciones en los Registros Civiles de los/as hijos/as de parejas homoparentales, así como a “toda persona que se opusiera a cualquier forma de cumplimiento, por su parte, de esta ley, en razón de convicciones morales o religiosas” (Univ. Austral, 2010:143). Una de las dos normas citadas en este apartado para refrendar la violación al derecho a la objeción de conciencia en el caso de MI es la ley 25.673 de salud sexual y reproductiva que como vimos había sido

impugnada por el Consorcio de Médicos Católicos. Así, mientras en 2003 la ley de salud sexual y reproductiva era objetada por el alcance dado a la objeción de conciencia, esta norma años más tarde y al amparo del debate de MI en 2010, se vuelve fundamento para justificar la debida regulación de la objeción de conciencia.

Estos dos casos sirven para ejemplificar las maneras en que el neo-activismo conservador utiliza legalmente la noción de objeción de conciencia adaptándola estratégicamente para diferentes propósitos.

b) La vida embrionaria. Un absoluto universal

Diferentes debates en contra del aborto, la AHE, la fecundación *in vitro* entre otros, denotan la centralidad argumental que tiene para el neo-activismo conservador la defensa irrestricta del derecho a la vida desde la concepción (Morán Faúndes y Peñas Defago, 2013). En esta línea, vemos cómo la afectación del “derecho a la vida” argüida en los debates sobre aborto y AHE en Argentina, remite al mismo trasfondo jurídico argumental, esto es la inconstitucionalidad de estas prácticas y técnicas que contrarían a su entender el “derecho a la vida” previsto en la Constitución Nacional, sobre todo a través de la incorporación de una serie de tratados internacionales de derechos humanos al texto constitucional a través del artículo 75, inciso 22.

Desde este andamiaje constitucional, la oposición al aborto y la AHE, se afirma en base a una serie de giros interpretativos de normativas de derechos humanos. Por un lado, se relaciona que la defensa del derecho a la vida establecida en la mayoría de los tratados internacionales de derechos humanos debe ser entendida como una defensa de “la vida desde el momento de la concepción”, momento

que en la mayoría de estos tratados no ha sido establecido ni expresamente, ni por parte de sus Comités de vigilancia. Con este alcance la ONG “Mujeres por la Vida” interpretó el derecho a la vida en una serie de litigios contra la ley de salud sexual y reproductiva. En estas demandas judiciales la ONG afirmaba que cuando en la Convención sobre el Delito de Genocidio (Art. 2) o en la Convención de Derechos Civiles y Políticos (Art. 6) se establece la protección del “derecho a la vida” al no haberse hecho una distinción expresa en estos documentos del momento donde empieza a regir esta protección, ella debe entenderse con un alcance tal que no permita realizar distinciones entre personas nacidas y no nacidas (Expete. Mujeres por la Vida, 2002).

Otro de los giros discursivos utilizados para extender las interpretaciones de las normas de derechos humanos en lo referente al derecho a la vida desde la concepción, remite a una reinterpretación del principio de universalidad de los derechos humanos. Desde aquí, arguyen que dejar a los embriones afuera de la protección del “derecho a la vida” devendría contradictorio con tal principio. Esto por ejemplo, fue articulado en la demanda que realizara la ONG Portal de Belén contra la Provincia de Córdoba contra las Guías Técnicas de Acceso a los Abortos No Punibles⁸⁶. En esta demanda, la construcción del derecho a la vida del embrión

⁸⁶ Este litigio se dio en el marco de una serie de impugnaciones vía judicial que realizaron diversos sectores neo-conservadores a las guías de aborto no punibles sancionadas en el país, luego de que la Corte Suprema de Justicia de la Nación fallara en 2012 dictaminando la constitucionalidad de los abortos por violación, cualquiera sea la condición de la salud mental de la mujer (ADC, 2014). A la fecha sólo el caso de Córdoba se encuentra pendiente de resolución judicial, habiéndose resuelto en los otros casos la improcedencia de las acciones presentadas por las ONG autodenominadas “pro-vida”.

era enunciado en clave de un derecho universal y absoluto respecto de los derechos de las mujeres, entendidos estos como derechos relativos. Esta relatividad de los derechos de las mujeres frente al derecho absoluto a la vida del embrión asumía en la demanda que las mujeres deben soportar un embarazo incluso si este se desarrollaba en perjuicio de su derecho a la vida y/o contra de su voluntad.

En esta interpretación de lo que sería el principio de universalidad del derecho del embrión, no sólo es realizada en clave de una lectura de derechos absolutos del embrión respecto del derecho a la vida de las mujeres gestantes, sino que además en la idea de “la vida humana” que arguyen afectada, se entrelazan dos dimensiones que son necesarias distinguir. Por un lado, se sostiene una noción específica respecto del inicio de la vida de un nuevo individuo humano, la cual se encuentra anclada en el momento biológico de la fecundación, esto a su vez se refuerza con la operación argumental/interpretativa de que el producto de la fecundación sería ya una “persona jurídica”, esto es, un sujeto de derechos. La combinación de estas construcciones discursivas pone en equivalencia una serie de conceptos con distintos orígenes y usos, equiparando una noción científica biológica, como es la “fecundación”, con la idea de “concepción”, noción esta última usada en el ámbito legal para hablar del inicio de la personalidad jurídica (Hevia, 2012). De este modo, opera el acoplamiento de una retórica genetista con una retórica jurídica dentro de los argumentos, lo que puede pensarse como una estrategia discursiva que busca reforzar su impacto y eficacia en la producción de una idea de “verdad”, mediante la conjunción de dos discursos de poder como son el científico y el legal (Foucault, 2010).

c) Niños/as y jóvenes. Los objetos más preciados del pánico moral de la familia tradicional

La puesta en escena de los/as niños/as y jóvenes como epicentros de los debates en torno a las políticas sexuales por parte del neo-activismo conservador, viene funcionando de distintos modos en las discusiones públicas en Argentina. Las líneas más comunes como operan estos constructos discursivos vienen de la mano de afirmaciones que sostienen, por un lado, que reconocerles DDSSRR a los/as niños/as y jóvenes afecta el derecho a la patria potestad de sus padres, mientras que por otro lado, afirman que el reconocimiento de los DDSSRR a las parejas homoparentales, como el MI y/o la adopción por parte de estas parejas, afectaría el derecho de los niños.

Así, por ejemplo, en los cuestionamientos al acceso de jóvenes y adolescentes a servicios e información sobre salud sexual y reproductiva, la ONG Mujeres por la Vida aduce que la ley de salud sexual y reproductiva afecta el derecho de los padres y tutores/as legales a la patria potestad, ya que toda actividad relacionada con la educación y provisión de servicios en materia de sexualidad está expresamente prohibida al Estado y reservada exclusivamente a los padres. En el planteo legal, el cuestionamiento a la ley de salud sexual y reproductiva se centra en entender que la ley civil, donde se ampara el ejercicio de la patria potestad, encuentra sustento en el texto constitucional, respaldado a su vez por la incorporación de la Convención de los Derechos del Niño (CIDN) en la reforma constitucional de 1994. Todo ello en virtud de la interpretación de la primera parte de la reserva que Argentina realizó al Art. 24 inc. f de la Convención de los Derechos del Niño, durante el gobierno de Carlos Menem, donde se estableció que lo vinculado a la planificación

familiar era una labor indelegable de los padres y que el Estado debe adoptar las medidas necesarias para orientar a los padres en este campo⁸⁷.

Años más tarde, en 2006, en el proceso de discusión de la ley de educación sexual integral (Ley 26.150), la jerarquía católica y las ONGs con posturas afines a ésta, afirmaron la indelegabilidad y exclusividad que ostentan los padres, por sobre las instituciones del Estado, respecto de la opción a la educación sexual para sus hijos/as (Iosa *et. al*, 2010). Así, la Conferencia Episcopal Argentina a través del documento “La educación de la sexualidad en las escuelas” (CEA, 2006) afirmaba que la educación sexual debía quedar enmarcada “dentro de los principios éticos fundamentales que emanan de la ley natural y que encuentran un modo de expresión en la Declaración Universal de los Derechos Humanos y la Convención sobre los Derechos del Niño” (CEA, 2006)⁸⁸.

Esta idea de que el Estado debe limitarse a intervenir en los temas relativos a la salud sexual y reproductiva de los/as adolescentes, se apoya fuertemente en la idea de la “familia tradicional”. La negación de los/as jóvenes como sujetos/as

¹⁸⁷ La validez de esta reserva ha sido leída de diferentes formas a lo largo del tiempo. Según afirman Herrera y Grosman (2006), dicha reserva en lugar de excluir y librar al Estado en esta materia, debe interpretarse en correlación directa con lo establecido en la segunda parte de su texto: “adoptar las medidas apropiadas para la orientación de los padres y la educación para la paternidad responsable”.

¹⁸⁸ Las referencias normativas en las que se basó el rechazo a la ley 26150 también estuvieron vinculadas a la ley Federal de Educación (Nº 24.195) sancionada en 1993 durante el gobierno de Carlos Menem donde se establecía que las “acciones educativas son responsabilidad de la familia, como agente natural y primario de la educación, del Estado nacional como responsable principal, de las provincias, los municipios, la Iglesia Católica, las demás confesiones religiosas oficialmente reconocidas y las organizaciones sociales (Art. 4 Ley 24.195).

de las políticas sexuales, opera bajo la idea de “familia tradicional”, al ser ésta una construcción donde convergen una serie de discursos médicos, legales y religiosos que pugnan por preservar una ordenación y jerarquización, política y legal, que se presenta como natural, ahistórica y arraigada al ámbito de lo privado (Rubin, 1989). Este pedido de que el Estado se mantenga “afuera” del ámbito de la sexualidad adolescente no supone una negación del Estado, sino que su actuar es en sí mismo un acto poderosamente político, al convalidar por omisión, las jerarquías y relaciones de poder patriarcal y adultocéntrico que se legitiman en esos ámbitos (Herrera y Spaventa, 2007).

Pero como lo adelantáramos, los/as niños/as como objetos claves de tensión puestos/as en circulación en los discursos del neo-activismo conservador, funciona no sólo negándoles su carácter de sujetos/as de derechos autónomos/as respecto de sus padres y familia, si no que en otros temas de la agenda sexual, se erigen en los/as sujetos/as claves a proteger frente a configuraciones familiares que escapan de un orden familiar de tipo tradicional, estos es, una estructura familiar heterosexual, monogámica y reproductiva. Esta línea de razonamiento resultó uno de los puntos neurálgicos en el marco del debate por el MI, donde el rechazo a esta iniciativa radicaba en que este proyecto de ley devenía inconstitucional por afectar el principio que consagra el interés superior del niño (Art. 3, Convención sobre Derechos del Niño). Bajo esta premisa, diversos sectores del neo-activismo conservador sostenían que el interés superior de los niños implica que se les reconozca su derecho a tener “un papá y una mamá”, circunstancia que entendían ausente tanto en las adopciones homoparentales, como en los procesos de inseminación *in vitro* reconocidas a

parejas del mismo sexo. Así por ejemplo, un informe de la Universidad Austral afirma que “Estamos convencidos que es dañoso para un niño privarlo voluntariamente de tener un padre y una madre, que es perjudicial para un menor insertarlo en una situación antinatural y anormal y por lo tanto entendemos que la prohibición de celebración de matrimonios entre personas del mismo sexo busca evitar el daño al niño” (Univ. Austral, 2010:62).

Esta idea de lo disvalioso y/o perjudicial se encuentra enraizada interpretativamente en la construcción de la familia homoparental como antinatural y perjudicial social y psicológicamente para los/as niñas. Nuevamente opera aquí como en el caso anterior, la idea de “familia tradicional”, en tanto institución proveniente del derecho natural, y por tanto ahistórica e inmodificable, a la que el derecho y el Estado sólo deben reconocer y hacer respetar en virtud de esta preexistencia. Esta noción amparada en la idea de “un derecho a una mamá y un papá” fue una de las consignas claves en las marchas realizadas en distintas provincias del país en repudio a la reforma civil que habilitó el MI en 2010 (Sgro, 2011)⁸⁹.

Los tres temas desarrollados en esta sección nos permiten observar las maneras en que el neo-activismo conservador complejiza los principales argumentos en defensa de una moral sexual legitimada por el matrimonio y la reproducción. Si bien las referencias a la moral y/o en el derecho natural todavía circulan entre aquellos que resisten la vigen-

⁸⁹ Esta idea de la defensa de la familia, formada por un papá y una mamá, en tanto defensa de los derechos e intereses de los/as niños/as, fue articulada y reforzada en diversas ocasiones con citas de documentos producidos en el extranjero donde se afirmaba la comprobación del “daño psicológico” que aquellos podrían sufrir de nacer y crecer en una familia no conyugal y heterosexual (Universidad Austral, 2010; Morán Faúndes y Vaggione, 2012).

cia de los DDSSRR, los argumentos basados en los derechos humanos o en el derecho nacional de los distintos países han adquirido centralidad. Precisamente una de las características del neo-activismo es el desplazamiento discursivo hacia argumentos técnicos y legales que potencian su capacidad de influenciar la sanción y aplicación del derecho.

Conclusiones

El impacto de los movimientos feministas y por la diversidad sexual ha iniciado una temporalidad diferente en la política sexual. Diversos aspectos de la vida social que se consideraban parte del mundo privado y, por tanto, fuera de la política se resignifican y pasan a ocupar un lugar destacado en los debates públicos. Esta temporalidad ha dado lugar, también, a importantes reacciones y rearticulaciones de sectores, en general vinculados a lo religioso, que defienden políticamente una moral sexual fuertemente restrictiva. Si bien estas reacciones son continuidad de un poder religioso conservador que caracteriza la historia de la región, también inauguran algo novedoso al adaptarse estratégicamente al contexto actual. Precisamente en este artículo propusimos el concepto de neo-conservadurismo para captar algunas de estas novedades o desplazamientos en las formas de defender públicamente una moral sexual basada en el matrimonio y la reproducción.

Tomando el caso de Argentina, el artículo identifica tres dimensiones que permiten comprender algunos aspectos del neo-activismo conservador de corte católico. Aunque estas dimensiones involucran continuidades con las formas tradicionales del conservadurismo sexual, también permiten observar aspectos novedosos. En primer lugar, se presen-

taron las políticas sobre la identidad que caracterizan al neo-activismo. Si bien las creencias religiosas son centrales para comprender la movilización en contra de los DDSSRR, es también necesario observar formas más sofisticadas de movilización identitaria como parte del neo-activismo. Por un lado, se propuso la existencia de distintos umbrales de identificación con lo religioso por parte de las ONGs pro-vida y pro-familia. Algunas ONGs visibilizan la identidad católica (de la organización y de sus miembros) mientras que otras, al contrario, desplazan lo religioso (al menos públicamente) como eje de su activismo. Por otro lado, estas ONGs se identifican con distintas sectores poblaciones (en particular mujeres y jóvenes) evidenciando (al menos estratégicamente) una cara pública renovada sobre los sectores que defienden la moral sexual conservadora: ya no sólo el hombre mayor, en general religioso, sino también las mujeres y los jóvenes.

En segundo lugar, el artículo identifica distintos canales que el neo-activismo utiliza en la defensa de su política sexual. Si bien la influencia sobre el estado y sobre el derecho es un dato histórico en la región, el neo-activismo ensaya maneras renovadas de influenciar los debates y la toma de decisión. Por ejemplo, hace un uso estratégico de los medios de comunicación y de diferentes tecnologías para potenciar su impacto público. Si bien el neo-activismo recupera y utiliza algunos de los canales de participación mediática de la Iglesia Católica, también genera sus propias intervenciones y adaptaciones a los contextos específicos. Al uso de los medios se agrega el llamado a movilizaciones callejeras como forma de evidenciar la existencia de públicos en oposición a los DDSSRR. Si bien las movilizaciones callejeras fueron, en general, una estrategia de los sectores progresistas, el neo-ac-

tivismo las utiliza con creciente frecuencia para evidenciar su impacto frente a gobernantes y políticos. También referimos al uso del litigio como estrategia para impactar de manera directa en la construcción del derecho. Sin abandonar las formas de influencia clientelares que suelen caracterizar el vínculo entre las jerarquías religiosas y los gobernantes, el neo-activismo experimenta (en algún sentido inspirado en las estrategias feministas) otros canales para afectar el derecho. El neo-activismo ha mostrado en reiteradas oportunidades su capacidad de movilizar recursos legales a través del litigio como estrategia para resistir/revertir los DDSSRR.

Finalmente, otra de las dimensiones que permiten caracterizar al neo-activismo consideradas en este artículo es el tipo de argumentos legales utilizados en defensa de su postura conservadora. Como lo afirmáramos el neo-activismo defiende la misma moral sexual de la jerarquía religiosa (legitimada por estar abierta a la reproducción y producirse dentro del matrimonio) pero lo realiza por medio de argumentos basados en los derechos humanos y en el derecho nacional de los distintos países. Aunque heredero de la doctrina del derecho natural, el neo-activismo sólo excepcionalmente utiliza este tipo de discurso prefiriendo aquellos argumentos técnicos y legales que tienen una mayor legitimidad entre legisladores y jueces. Argumentos que, si bien se adaptan a cada contexto nacional, son también parte de un movimiento transnacional que genera, circula y reproduce estos discursos técnicos para contrarrestar la vigencia de los DDSSRR.

A través del análisis de estas dimensiones y las distintas estrategias, el artículo caracteriza el neo-activismo como parte de un fenómeno que tiene como objetivo la construcción y canalización de una agenda conservadora en lo

sexual. La creación y circulación de renovadas identidades políticas, los canales utilizados para impactar públicamente y los argumentos privilegiados para defender su agenda, si bien reactivos al avance de los movimientos feministas y por la diversidad sexual, dan lugar a un nuevo fenómeno político. Sin resignar a las formas tradicionales de influenciar al estado, el neo-activismo pone en circulación un fenómeno diferente que impacta y moldea la política sexual contemporánea.

Referencias Bibliográficas

- Brown, Josefina (2015) “Actores políticos y aborto. ¿Clericales versus anticlericales? Buscando puntos de fuga en el debate políticoideológico”, en Silvina Ramos (comp.), *Investigación sobre aborto en América Latina y El Caribe. Una agenda renovada para informar políticas públicas e incidencia*. Buenos Aires: CEDES / Population Council / Promsex, pp. 77-94.
- Casanova, José 1994 *Public Religions in the Modern World*. Chicago / Londres: The University of Chicago Press.
- Foucault, Michel (2010) *Historia de la Sexualidad 1. La voluntad del saber*. México D.F: Siglo XXI Editores.
- Hatcher, Laura (2008) “Abogacía legal - ¿Por la derecha? Conservadores, ideología y activismo social”. *Pensamiento Jurídico*, 22: 172-191.
- Herrera, Marisa y Grossman, Cecilia (2006) “Un enfoque actual sobre el derecho de los adolescentes a ejercer sus derechos sexuales y reproductivos”. *Revista Encrucijada*, 39: 16-23.
- Herrera, Marisa y Spaventa, Verónica (2007) “Vigilar y castigar: El poder de corrección de los padres”. *Revista Jurídica de la Universidad de Palermo*, 10 (1): 63-85.
- Hevia, Martín, 2012 “The Legal Status of Emergency Contraception in Latin America,” *International Journal of Gynecology and Obstetrics* 116: 87-90.

- Lamas, Marta (2005) Las bodas gays en España. *Debate Feminista*, Año 16. Vol. 32.
- Morán Faúndes José Manuel & Peñas Defago M. Angélica (2013) ¿Defensores de la vida? ¿De cuál “vida”? Un análisis genealógico de la noción de “vida” sostenida por la jerarquía católica contra el aborto. *Sex Salud Soc.* (15), 10-36.
- Morán Faúndes, José Manuel & y Vaggione, Juan Marco (2012) Ciencia y religión (hétero)sexuadas: el discurso científico del activismo católico conservador sobre la sexualidad en Argentina y Chile. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, (2) 1, 159-185.
- Morán Faúndes, José Manuel (2015) “El desarrollo del activismo autodenominado Pro-Vida en Argentina, 1980-2014”. *Revista Mexicana de Sociología*, 77 (3): 407-435.
- Morán Faúndes, J.M., Peñas Defago, M.A., Monte, M.E. & Sgró Ruata, M.C. (2015). Sociedad civil y sexualidad: las ONG autodenominadas pro-vida. En J.C. Esquivel & J.M. Vaggione (comps.). *Permeabilidades activas. Religión, política y sexualidad en la Argentina democrática*. Buenos Aires: Biblos.
- Mujica, J. (2007). *Economía Política del Cuerpo. La reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder*. Lima: Promsex.
- Peñas Defago, M. Angélica & Campana, Máximiliano (2011) Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable. Análisis de los debates en los medios de prensa de la sanción de la Ley 25.673 (págs. 23-48). En M.A. Peñas Defago & J.M. Vaggione (comps.) *Actores y discursos conservadores en los debates sobre sexualidad y reproducción en Argentina*, Ferreyra, Córdoba.

- Peñas Defago, María Angélica y Morán Faundes, José Manuel (2014) “Conservative litigation against sexual and reproductive health policies in Argentina”. *Reproductive Health Matters*, 22: 82-90.
- Peñas Defago, María Angélica (2010) “Los estudios en bioética y la Iglesia Católica en los casos de Chile y Argentina”, en Juan Marco Vaggione (comp.), *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*. Córdoba: Ferreyra, pp. 47-76.
- Peñas Defago, María Angélica & Vaggione, Juan Marco (comp.) (2011) *Actores y discursos conservadores en los debates sobre sexualidad y reproducción en Argentina*. Córdoba: Ferreyra.
- Puga, Mariela & Vaggione, Juan Marco (2013). La política de la conciencia. La objeción como estrategia contra los derechos sexuales y reproductivos (págs. 93-138). En M. Vassallo (comp.), *Peripecias en la lucha por el derecho al aborto*. Córdoba: Ferreyra.
- Rabbia, Hugo & Iosa, Tomás (2011) “Plazas multicolores, calles naranjas. La agenda del matrimonio entre parejas del mismo sexo en el activismo LGTB cordobés y la oposición religiosa organizada”. En AAVV *El debate sobre matrimonio igualitario en Córdoba. Actores, estrategias y discursos*. Córdoba: Ferreyra Editor/CDD.
- Rabbia, Hugo & Sgró Ruata, M. Candelaria (2011). El debate sobre matrimonio igualitario en el espacio público argentino. Escena mediática, Actores. En Peñas Defago, M. Angélica & Vaggione, Juan Marco (comp.) (2011) *Actores y discursos conservadores en los debates sobre sexualidad y reproducción en Argentina*. Córdoba: Ferreyra.
- Sgró Ruata, M. Candelaria (2011b). Prácticas públicas políticas. Marchas y movilizaciones conservadoras en torno

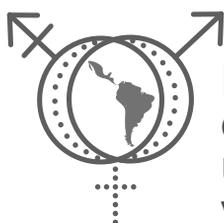
- al matrimonio entre personas del mismo sexo en Argentina. (págs. 163-198). En M.A. Peñas Defago & J.M. Vaggione (comps.). *Actores y discursos conservadores en los debates sobre sexualidad y reproducción en Argentina*, Ferreyra, Córdoba.
- Sgró Ruata, M. Candelaria (2012). ¡Queremos mamá y papá! Cruces político religiosos en la oposición al matrimonio igualitario en Córdoba (Argentina, 2010). En *Revista de Antropología y Sociología de la Universidad de Caldas*, Vol. 14, Colombia. pp. 129-156.
- Tarducci, Mónica (2005): “La iglesia católica y los encuentros nacionales de mujeres”. *Estudios Feministas*, Vol. 13, Num. 2: 397-402.
- Universidad Austral, 2010 *Informe: Matrimonio homosexual y adopción por parejas del mismo sexo*. Universidad Austral, Buenos Aires.
- Vaggione, Juan Marco (2005) “Entre Disidentes y Reactivos: Desandando las fronteras entre lo Secular y lo Religioso”, en VVAA, *La trampa de la moral única*. Lima: Campaña por el 28 de setiembre y Tu Boca es Fundamental contra los Fundamentalismos, pp. 57-75.
- Vaggione, Juan Marco (2009). La sexualidad en el mundo post secular. El activismo religioso y los derechos sexuales y reproductivos (págs. 141-159). En M. Gerlero (coord.), *Derecho a la Sexualidad*. Buenos Aires: Grinberg.
- Vaggione, Juan Marco (2015) “Religión, Política y Sexualidad en la Argentina Democrática” en Esquivel, Juan Cruz y Juan Marco Vaggione *Permeabilidades Activas. Religión, Política y Sexualidad en la Argentina Democrática*, Buenos Aires: Editorial Biblos.

Documentos Consultados

- Cámara Nacional de Apelaciones en lo Civil y Comercial Federal, 2003 Cámara Nacional de Apelaciones en lo Civil y Comercial Federal (2003) ASOCIACIÓN CONSORCIO DE MEDICOS CATOLICOS C/ ESTADO NACIONAL. MINISTERIO DE SALUD S/ AMPARO. Expediente 13.914/2002. 25 de Junio de 2003.
- CEA, 2005 “Apostemos siempre por la vida” 140ª Reunión de la Comisión Permanente del Episcopado, 15 de marzo de 2005.
- CEA, 2006 “La educación de la sexualidad en las escuelas”. *Comisión Episcopal de Educación Católica de la Conferencia Episcopal Argentina*. 6 de enero del 2006.
- CEA, 2012 Reflexiones y aportes: Reformas del Código Civil. 103ª Asamblea Plenaria Conferencia Episcopal Argentina 27 de abril de 2012.
- CIDH, 2012 “Artavia Murillo y otros (“Fecundación in vitro”) vs. Costa Rica”, Sentencia de excepciones preliminares, fondo, reparaciones y costas, Ser. C NO 257, Nov. 28, 2012.
- Expete. Mujeres por la Vida (2002) Mujeres por la Vida Asociación Civil sin fines de lucro-Filial Córdoba- c/ E.N. –PEN Ministerio de salud y Acción Social de la Nación s/ Amparo” (Expte. 316-M-02).
- Fundación 25 de Marzo (2003) Escrito de demanda contra Ministerio de Salud y Acción Social de la Nación.
- Mujeres por la Vida Asociación Civil sin Fines de Lucro c/ Ministerio de Salud y Acción Social de la Nación s/Amparo. Cuerpo de copias Expediente N° 15-M-03 (2003).
- Notivida (2003) Declaración sobre la reglamentación de la ley de salud sexual y procreación responsable. 11 de julio

de 2003. Disponible en: <http://www.notivida.com.ar/boletines/153_.html>

ZENIT (2003) Amparo contra la Ley de Salud Sexual en Argentina. Disponible en: <<http://www.zenit.org/es/articulos/amparo-contrala-ley-de-salud-sexual-en-argentina>>



Religión, sexualidad y democracia en México: un balance ante la visibilidad de nuevos actores conservadores

Karina Bárcenas Barajas

En México, al igual que en otros países de América Latina, la relación entre la religión, la sexualidad y la democracia, ha estado marcada por la disputa de los derechos sexuales y reproductivos y la igualdad de libertades y derechos para las orientaciones e identidades no heterosexuales. En estas disputas, la Iglesia Católica, como iglesia hegemónica, ha jugado un papel fundamental, aún cuando se ha registrado un resquebrajamiento en su interior por los usos y abusos de poder de sus jerarcas, pero sobre todo por los escándalos de pederastia que han revelado una faceta de la sexualidad clerical que categóricamente contradice lo establecido en la moral sexual católica.

Para el año 2010 la mayor parte de la población seguía adscrita a esta religión, 83.9% de los mexicanos se con-

sideraba católico (INEGI, 2011). Si bien paulatinamente los mexicanos se han abierto a la diversidad religiosa que caracteriza nuestros tiempos, provocando una disminución en el número de católicos (del año 2000 al año 2010, la población católica disminuyó 4.1%, INEGI, 2011) la presencia de la Iglesia Católica en México ha sido fundamental en la configuración de un orden moral, *ad hoc* a su doctrina, que históricamente se ha colocado como legítimo y en el que las identidades no heterosexuales como las LGBT han sido excluidas e invisibilizadas, al igual que el derecho de las mujeres a decidir sobre sus cuerpos.

No obstante, la secularización de la moral y la cultura, así como los esfuerzos por fortalecer la construcción de un estado laico, han dado lugar a un cambio religioso que permite diferenciar las perspectivas de la jerarquía católica y de los católicos. De acuerdo con Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez (2008) “distintos fenómenos pueden constituir un cambio religioso, ya sea en el orden de la representación de lo trascendente, en el de las prácticas relativas a lo sagrado, o en el de las concepciones sobre la ética y la política”. Desde este panorama, las percepciones de los católicos sobre el estado laico, la sexualidad y el género dan cuenta de un cambio religioso que se expresa principalmente en la secularización de la moral y la cultura, ya que aún cuando 83.9% de los mexicanos son católicos (INEGI, 2011), sus percepciones morales develan un cambio religioso sin que esto implique un cambio de adscripción.

De acuerdo con los resultados de la “Encuesta sobre Opinión Católica 2014” el 87% de los católicos cree que los homosexuales y lesbianas deben tener los mismos derechos que todas las demás personas. En relación con el matrimonio igualitario, es importante considerar la variable

generacional, ya que el 78% de los jóvenes de 18 a 24 años está de acuerdo con el matrimonio civil entre dos personas del mismo sexo, mientras que sólo el 28% de los adultos mayores de 60 años o más mantiene la misma perspectiva (Católicas por el Derecho a Decidir (CDD), 2014).

Las percepciones de los católicos también muestran un consenso sobre el respeto del estado laico en México, ya que el 89% de los católicos considera que los funcionarios públicos (presidente, diputados, senadores) católicos deben gobernar basados en la diversidad de opiniones que existen en el país (CDD, 2014).

En torno a los derechos sexuales y reproductivos, el 93% de los católicos está de acuerdo con que los libros de 5° y 6° grado de primaria de la Secretaría de Educación Pública incluyan contenidos sobre el uso del condón en hombres y mujeres para prevenir infecciones de transmisión sexual, VIH y sida (CDD, 2014). No obstante, la interrupción legal del embarazo (ILE) es uno de los temas que sigue generando posturas divididas entre los católicos, ya que sólo el 57% de los católicos considera que es la mujer quien debe tomar la decisión final sobre abortar o no (CDD, 2014).

Aún cuando el panorama presentado muestra una ruptura con las posiciones conservadoras asumidas desde la jerarquía católica en torno a la moral sexual, también deja ver la existencia de un amplio porcentaje de católicos que está de acuerdo con una moral heteronormativa, que está en contra de la interrupción legal del embarazo (ILE) y que rechaza otras identidades como las homosexuales. Esta perspectiva se expresa también en los resultados de la Encuesta Nacional Sobre Discriminación 2010 (Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2011) en la que se señala que cuatro de cada diez mexicanos no estarían dispuestos a permitir

que en su casa vivieran personas homosexuales, mientras que tres de cada diez afirman lo mismo para las personas con VIH Sida. Desde la perspectiva de los homosexuales el principal problema que enfrentan es la discriminación “así lo confirman ocho de cada diez personas homosexuales de entre 50 y 54 años, siete de cada diez de entre 30 y 34 años y entre 40 y 44 años, y cuatro de cada diez entre 15 y 29 años y entre 35 y 39 años” (Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2011).

A pesar de la existencia de fuertes sectores conservadores, originados no sólo en alianza con la iglesia católica, sino también con otras iglesias cristianas y evangélicas, el panorama mostrado deja ver que en temas de moral sexual es posible identificar un importante proceso de secularización, que es consecuencia de las rupturas que ha traído consigo la modernidad tardía o postmodernidad. La “modernidad” es un concepto que en las ciencias sociales ha sido útil para mostrar un proceso de ruptura con una época “tradicional” que se definió porque la legitimación de las instituciones y las decisiones de los hombres estaba en función de elementos mágicos y religiosos.

En la modernidad, la racionalidad instrumental (Weber, 2003) se colocó como el eje estructurador de un proyecto social y político que se pensaba sería capaz de brindar progreso eliminando las desigualdades, las exclusiones entre los hombres. A partir de estas premisas y siguiendo la propuesta sociológica de Hervieu-Léger (2004: 42), es necesario destacar que la relación de la modernidad con la religión y de manera concreta con la secularización, sólo es comprensible a través de dos procesos paralelos: por una parte la desregularización de lo religioso y por otra los procesos de descomposición y recomposición de las creencias como

organizadores del sentido de la experiencia subjetiva de los individuos.

La desregulación de lo religioso queda manifiesta, por ejemplo, en los porcentajes presentados con base en la Encuesta Nacional de Opinión Católica 2014, en la que se muestra cómo la Iglesia Católica ha perdido su capacidad social y cultural de imposición de regulación de las creencias y las prácticas sociales, mientras que la recomposición de las creencias encuentra uno de sus escenarios en la formación de las iglesias para la diversidad sexual, las cuales, en sus variadas configuraciones⁹⁰, marcan una ruptura con la moral sexual católica (Bárceñas Barajas, 2016).

⁹⁰ Las posturas y perspectivas religiosas de las iglesias para la diversidad sexual, se pueden agrupar en la siguiente tipología:

- **La reivindicación de la diversidad sexual y de género en doctrinas cristianas en las que oficialmente es rechazada:** Un caso emblemático fue el Grupo Fidelidad que buscaba la reivindicación de la homosexualidad dentro de la Iglesia Católica Romana. Otros ejemplos de esta lucha reivindicatoria son Afirmación Mormones Gays y Mormonas Lesbianas de México y Shalom Amigos Judíos LGBT de México.
- **El activismo religioso y político articulado al reconocimiento de derechos en ambas esferas:** El caso emblemático lo constituye la Iglesia de la Comunidad Metropolitana (ICM) que desde sus inicios en Estados Unidos, en 1968, instauró esta visión activista y religiosa.
- **La inclusión “restringida” de la diversidad sexual y de género:** En esta categoría se encuentran aquellas iglesias en las que las personas LGBT pueden ser parte de la congregación, pero no pueden acceder a un ritual matrimonial o a la bendición de parejas. La Parroquia Anglicana de San Marcos, la Iglesia Católica Ecuménica de Cristo y el Judaísmo Reformista, son un ejemplo de ello.
- **La búsqueda espiritual:** estos casos los constituyen grupos y no iglesias, precisamente porque su apuesta es desinstitucionalizada, sin estructuras complejas. La identidad LGBT tampoco es lo central, sino la persona. Sin embargo, pueden retomar creencias o prácticas de diferentes tradiciones religiosas o espirituales. El grupo Mandala constituye un ejemplo de ello.
- **La religiosidad popular:** el culto a la Santa Muerte.

Desde esta perspectiva, la secularización no es la pérdida de la religión en el mundo moderno (Hervieu-Léger, 2004: 20-21, 37, 43). La secularización implica el “proceso de reorganización del trabajo de la religión en una sociedad que no puede llenar (no temporalmente, sino estructuralmente) las expectativas que hace suscitar para existir como ella, y que no puede todavía responder (no temporalmente, pero estructuralmente) a las incertidumbres que resultan de la búsqueda interminable de medios de satisfacción de las expectativas” (Hervieu-Léger, 1991).

La secularización consiste en la combinación “de manera compleja, [de] la pérdida de dominio de los grandes sistemas religiosos sobre una sociedad que reivindica su plena capacidad de orientar por sí misma su destino, y la recomposición, bajo una nueva forma, de las representaciones religiosas que han permitido a esta sociedad pensarse a sí misma como autónoma” (Hervieu-Léger, 2004: 37).

Pero ¿cómo se ha producido esta desregulación de las instituciones religiosas?, si como lo plantea Hervieu-Léger (2004: 33-34), las sociedades occidentales han sacado, en parte, sus representaciones del mundo y sus principios de acción de su propio mantillo religioso. Desde la perspectiva de Berger y Luckmann (1997), se puede decir que esto ha sido posible gracias al pluralismo de las sociedades modernas y posmodernas y al dinámico proceso de construcción de sentido que permite la re-significación de la realidad social.

El pluralismo que delinea la modernidad y la modernidad tardía quebrantó los conocimientos dados por supuesto. El mundo, la sociedad, la vida y la identidad personal son cada vez más problematizados. Pueden ser objeto de múltiples interpretaciones y cada interpretación define sus propias perspectivas de acción posible. Ninguna interpretación,

ninguna gama de posibles acciones puede ser ya aceptada como única, verdadera e incuestionablemente adecuada. El pluralismo de las sociedades modernas, se traduce en una diversidad de sistemas de valores y por ende, en la existencia simultánea de comunidades de sentido completamente diferentes (Berger y Luckman, 1997: 57, 80).

Por lo tanto, el pluralismo de las sociedades en la modernidad tardía establece el contexto para explicar, la visibilidad de las identidades no heterosexuales, como las LGBT y la búsqueda que se ha emprendido desde el movimiento LGBT para lograr la legitimidad dentro de distintos espacios sociales, políticos y religiosos, así como las luchas feministas y de la sociedad civil para que en el marco de un estado laico se garanticen los derechos sexuales y reproductivos.

Como consecuencia del desarrollo del proceso de secularización, también aumentaron las demandas por la construcción de un estado laico, que en México ha tenido logros como la aprobación de la ILE en 2007, el matrimonio igualitario en la Ciudad de México y algunos estados del país desde 2009 y la decisión de la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) en el año 2015 sobre la inconstitucionalidad de leyes que prohíban matrimonio entre personas del mismo sexo.

La aprobación del matrimonio igualitario en la Ciudad de México y en algunos estados del país se ha vivido entre controversias constitucionales y la mediatización o viralización de declaraciones homofóbicas de jefes de la Iglesia Católica, con lo cual se contribuye a la polarización de la sociedad en estos temas). Por ejemplo, en la ciudad de Guadalajara, ubicada en el estado de Jalisco, uno de los más conservadores del país, en diciembre de 2010 se presentó una iniciativa popular ante el Instituto Electoral y de

Participación Ciudadana (IEPC) para “blindar” a la familia en el Estado de Jalisco, ante la aprobación del matrimonio entre personas del mismo sexo en el Distrito Federal. Dicha iniciativa popular fue impulsada por las organizaciones civiles agrupadas en el movimiento nacional Mexicanos por la Vida de Todos vinculado a la arquidiócesis de Guadalajara, con ella pretendían incluir en el artículo 259 del Código Civil del Estado que la familia está conformada únicamente por la unión entre un hombre y una mujer, y a su vez, impedir el matrimonio entre personas del mismo sexo y la adopción para estas parejas (López, 2011). Sin embargo, en octubre de 2011, esta iniciativa popular fue rechazada en el Congreso del Estado.

De acuerdo con Roberto Blancarte (2008: 14, 44) la laicidad es un régimen de convivencia social cuyas instituciones políticas ya no están legitimadas por lo sagrado o las instituciones religiosas, sino por la soberanía popular para el respeto de los derechos de todos, mayorías y minorías. La laicidad es considerada como un proceso en el sentido de que así como no existen sociedades absolutamente democráticas, es poco probable conseguir un sistema político totalmente laico.

La laicidad no es exactamente lo mismo que la separación Estado-Iglesias, ya que la laicidad “implica un proceso de transición de formas de legitimidad sagradas a formas democráticas basadas en la voluntad popular” (Blancarte, 2008: 44). Para dar cuenta de los procesos de construcción de la laicidad en un país como México, es conveniente partir de lo señalado por Roberto Blancarte (2008: 32) en el sentido de que en los países mayoritariamente católicos “se dan diversos grados de separación y una relación tirante entre el Estado, que busca una autonomía de gestión, y la iglesia

mayoritaria, que pretende moldear la política pública”. No obstante, en México, además de la iglesia mayoritaria se han posicionado en esta disputa las iglesias cristianas y evangélicas.

El carácter laico del Estado Mexicano quedó plasmado en el artículo 130 de la Constitución Mexicana en el que se establece que las iglesias y demás agrupaciones religiosas se sujetarán a la ley. Y con las reformas hechas al artículo 40 en el año 2012⁹¹ se ratifica que “es voluntad del pueblo mexicano constituirse en una república representativa, democrática, laica y federal”. Sin embargo, la puesta en práctica de este marco jurídico está atravesada por diversos intereses y ejercicios de poder en los que históricamente se

⁹¹ Puntualmente se establece que:

- a) el reconocimiento de la personalidad jurídica de las iglesias y agrupaciones religiosas como asociaciones religiosas, una vez obtenido su registro ante la Secretaría de Gobernación;
- b) el principio de no intervención de las autoridades en la vida interna de las asociaciones religiosas;
- c) la libertad de los mexicanos y de los extranjeros para ejercer el ministerio de cualquier culto, respetando los requisitos que señale la ley reglamentaria;
- d) la prohibición para los ministros del culto de desempeñar cargos públicos, y de ser votados, salvo separación de su ministerio con anticipación y en la forma que establece la ley;
- e) la interdicción por los ministros del culto de asociarse con fines políticos y de realizar proselitismo político a favor o en contra de candidato, partido o asociación política alguna. Tampoco pueden, en reunión política, acto de culto o de propaganda religiosa y en publicaciones de carácter confesional, oponerse a las leyes del país y a sus instituciones, ni agravar los símbolos patrios;
- f) la prohibición de celebrar reuniones de carácter político en edificios del culto;
- g) la competencia exclusiva de las autoridades administrativas en materia de actos del estado civil, y por último,
- h) la exclusión de juramentos religiosos en el ámbito civil.

ha beneficiado a la iglesia mayoritaria en México. En este sentido es que la reforma al artículo 24 en el que se garantiza la libertad religiosa, así como la posibilidad de celebrar actos religiosos en espacios públicos, para muchos fue considerado como un beneficio a la Iglesia Católica. Sin embargo, más que favorecer a la iglesia mayoritaria, el Estado tiene la obligación de garantizar la libertad religiosa para quienes se adscriben a posturas religiosas y morales distintas o discordantes con lo establecido por la Iglesia Católica.

La laicidad es el marco que permite discutir la libertad religiosa y la construcción de una moral pública que trascienda las fronteras de la heteronormatividad y respete los derechos sexuales y reproductivos. De acuerdo con Pauline Capdeville (2011) la laicidad “conlleva en su seno los principios de libertad religiosa y de igualdad además de postular la autonomía de los ámbitos civiles y religiosos”. Desde su perspectiva, la libertad religiosa es:

Un concepto extenso y expansivo, que va más allá del reconocimiento de la libertad de conciencia y de culto, para amparar todos los aspectos de la vida del creyente. Asimismo, se apoya en otros derechos fundamentales para darse contenido y eficacia, en particular, sobre la libertad de expresión, de prensa, de asociación, de reunión, de posesión de bienes, de educación, etc [...] Así pues, si la libertad religiosa se relaciona en primer lugar con el pensamiento más íntimo de las personas, presenta también y sobre todo un aspecto colectivo e institucional, que ha de ser reconocido por los Estados como grupos organizados que persiguen fines propios en la sociedad (Capdeville, 2011).

Este cúmulo de libertades en las que se sostiene la libertad religiosa y la multiplicidad de espacios en los que se desarrolla, que van de lo íntimo a lo institucional, advierten sobre un entramado de relaciones en las que no se debe perder de vista el rol y la agencia que tienen los gobernantes, líderes religiosos y sociedad civil para hacer cumplir el derecho a la libertad religiosa de todos los mexicanos, sin importar si forman parte de mayorías o minorías.

Dentro de las obligaciones del Estado laico también se encuentra garantizar el orden y la moral públicos, tal como lo señala el Artículo 3° de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, en el que se afirma que:

El Estado mexicano es laico. El mismo ejercerá su autoridad sobre toda manifestación religiosa, individual o colectiva, sólo en lo relativo a la observancia de las leyes, conservación del orden y la moral públicos y la tutela de derechos de terceros. El Estado no podrá establecer ningún tipo de preferencia o privilegio en favor de religión alguna. Tampoco a favor o en contra de ninguna iglesia ni agrupación religiosa. Los documentos oficiales de identificación no contendrán mención sobre las creencias religiosas del individuo.

Dado que el estado mexicano posee autoridad para conservar la moral pública, es necesario que dicha moral se sustente en los postulados de un estado laico. Por lo tanto, es fundamental dar cuenta de cómo se sitúa la diversidad sexual y de género así como los derechos sexuales y reproductivos en la construcción de la moral pública, sobre todo si consideramos las tensiones y juicios que han provocado

en diversos sectores religiosos y políticos temas como el matrimonio igualitario y la posibilidad de adoptar para las parejas homosexuales, así como la ILE.

Por lo que la moral pública de la que el Estado debe ser garante debe estar sustentada en normas que reflejen su independencia de creencias religiosas particulares así como de pautas morales ancladas en esquemas heteronormativos sobre la sexualidad y el género. Más bien debe ser enfática en garantizar valores comunes que rijan la vida de todos, mayorías y minorías, tal como sucede en la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Si consideramos que en nuestros días, el proceso de secularización se sigue poniendo a prueba, por el freno de diversos agentes neoconservadores, al mismo tiempo que, en algunos contextos, continúa su desarrollo a través del ejercicio de la libertad sexual, el uso libre del cuerpo, la libertad de conciencia, las múltiples expresiones del feminismo, la diversidad sexual y últimamente la movilidad que caracteriza a las identidades *queer*, se puede decir que estamos en una dinámica política y cultural marcada por el *sexularismo*, es decir por la permanencia de discriminaciones de género en las sociedades secularizadas (Scott, 2011: 115) y es en este contexto en el que se gestan las nuevas tensiones entre la religión, el género y la sexualidad. Desde esta perspectiva las disputas contemporáneas relacionadas con la igualdad de derechos y libertades para todas las orientaciones e identidades sexuales y de género, así como con los derechos sexuales y reproductivos se producen entre el *sexularismo* y el neoconservadurismo.

Si consideramos que el neoconservadurismo asume una crisis cultural para la que es necesario un “plan de regeneración o de recuperación valorativa y de saneamiento de

la cultura” que se proponga “recrear y fortalecer aquellos elementos que devuelvan fortaleza a los valores, a la ética y la religión” (Mardones, 2005: 420), es necesario considerar que esta crisis cultural es resultado del desarrollo del proceso de secularización. El sexularismo es central en tanto permite explicar que el neoconservadurismo que en nuestros días se estructura ocurre como una reacción a los avances del proceso de secularización en relación con la libertad para decidir sobre el propio cuerpo, la libertad de conciencia y la libertad religiosa.

En las disputas por la construcción de una moral sexual laica, que no se legitime por principios religiosos, sino que garantice a mayorías y minorías derechos y libertades para decidir sobre su cuerpo (y en consecuencia para expresar su orientación e identidad sexual y de género), formar una familia y tener acceso al matrimonio, las iglesias cristianas y evangélicas y cristianas se han colocado como agentes importantes de los movimientos neoconservadores que asumen la moral sexual judeocristiana como la única legítima.

Además de que las iglesias evangélicas se han convertido en el segundo grupo religioso más fuerte, después de la Iglesia Católica, es decir, representan la minoría religiosa con la mayor cantidad de personas adscritas. De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda 2010, realizado por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), los evangélicos representan la primera minoría religiosa en México con el 6.8% del total de la población, tienen presencia a través de 4 328 asociaciones religiosas y 41 133 ministros de culto (INEGI, 2011: 5). No obstante, el crecimiento de las iglesias evangélicas y su posicionamiento como la principal minoría religiosa es una tendencia latinoamericana. Jones, Luján y Quintáns (2014:112), con

base en datos del Pew Research Centre 2012, plantean que los evangélicos representan “el 6.4% de la población total en Paraguay, 9.6% de Ecuador, 10% en Colombia, 10.1% en Venezuela, 12.5% en Perú, 13.7% en Bolivia, 15.5 % de Chile y 23% en Brasil”.

Si se considera lo dicho por José María Mardones (2005: 415) acerca de que el neoconservadurismo es la revolución silenciosa, se puede asumir que en lo que va del siglo XXI, de manera silenciosa, las iglesias evangélicas y cristianas se han convertido en importantes agentes del neoconservadurismo. Ante los logros legales, culturales y sociales del movimiento feminista y el movimiento de la diversidad sexual a favor de la construcción de una moral sexual laica, que trascienda las lógicas de la heteronormatividad, las iglesias evangélicas y cristianas desde sus lugares de enunciación religiosa han marcado una posición ciudadana y política para disputar la regulación de la moral sexual contemporánea, incluso, la especialización de algunos de sus representantes en temas políticos, jurídicos y sociales ha provocado que para legitimar la defensa de una moral sexual conservadora se amparen en derechos, libertades y argumentos científicos, prácticas que han caracterizado al movimiento feminista y al movimiento de la diversidad sexual.

Si consideramos que el sector evangélico se ha caracterizado por una moral sexual rígida que se opone al libre ejercicio de la sexualidad y a la libertad para decidir sobre el cuerpo y que dicha moral sexual forma parte de sus procesos de conversión religiosa se puede plantear que en México su presencia también ha impactado en la configuración de un escenario neoconservador en el que se han situado importantes actores políticos. Además, en el perfil neoconservador del país también destaca que México junto

con Brasil encabezan la lista de países con el mayor número de víctimas por homofobia y transfobia. De acuerdo con Comisión Ciudadana contra los Crímenes de Odio por Homofobia (CCCOH) Brasil y México ocupan el primero y segundo lugar, respectivamente, en crímenes por homofobia y transfobia (Becerra, 2016).

Aun cuando en México los líderes religiosos están impedidos para ocupar cargos políticos de elección popular, se han destacado los vínculos del Partido Encuentro Social⁹² con el sector evangélico. De acuerdo con el sociólogo de la religión Bernardo Barranco (2014):

Su logotipo expresa el símbolo de la cristiandad: el Ichtus o Ichthys, que consiste en dos arcos que se intersecan y de forma estilizada y sutil parece el perfil de un pez. Los conocedores saben que el acrónimo significa [...] “Jesucristo, Hijo de Dios, Salvador” [...] La presencia evangélica en la vida política posiciona una creciente y heterogénea comunidad de creyentes, activa y dinámica, que emprende reivindicaciones en la vida pública, empezando por defender su nicho frente a posibles amenazas.

Debido a que México constitucionalmente es un estado laico los líderes religiosos tienen prohibido participar como representantes políticos, sin embargo los líderes de las iglesias evangélicas y cristianas han encontrado en las asociaciones civiles un espacio que les permite posicionarse en la intersección del campo religioso con el campo político y el campo de la sexualidad y el género para participar en las

⁹² Constituido como partido político nacional en el año 2014.

disputas por la regulación de la moral sexual contemporánea. La Confraternidad Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas (CONFRATERNICE) A. C. que agrupa a más de 800 asociaciones religiosas, la Unión Nacional Cristiana por la Familia A. C. que agrupa a más de 2 mil iglesias cristianas y la Alianza ministerial Evangélica que tiene presencia en la mayor parte de los estados del país son un ejemplo de ello.

La iniciativa del presidente Enrique Peña Nieto sobre el matrimonio igualitario, dada a conocer en mayo de este año, generó que diversas iglesias y asociaciones civiles evangélicas y cristianas manifestaran su oposición. En respuesta a la iniciativa presidencial representantes de dos mil iglesias cristianas en México crearon la Unión Nacional Cristiana por la Familia y expresaron “aceptamos que se legislen derechos para personas que no creen como nosotros, pero no queremos que se nos imponga el pensamiento de otros” (Villa, 2016), mientras que las iglesias evangélicas hicieron público el “Posicionamiento Evangélico sobre Matrimonio Igualitario” en el que señalan que dicha iniciativa es discriminatoria porque sólo se toma en cuenta a un sector de la sociedad. Por su parte Arturo Farela, en su papel como presidente de la asociación civil Confraternice señaló: “solicito a la Cámara de Diputados para que en su momento se nos invite a participar en el debate de la iniciativa que presentó el presidente Enrique Peña Nieto de reformar el Artículo 4 Constitucional y el Código Civil. Creo que no debemos ser excluidos” (Álvarez, 2016).

Los líderes evangélicos no fueron invitados a la Cámara de Diputados, sin embargo, el 5 de octubre de 2016 fueron recibidos por el Presidente Enrique Peña Nieto para dialogar sobre su iniciativa relacionada con el matrimonio igualitario. En dicha reunión aseveró que en México “tanto las

mayorías como las minorías tienen derechos [...] y él es respetuoso de lo que decidan los legisladores” (Vera, 2016), mientras que Arturo Farela, líder de la Confraternice, expresó que su próxima estrategia será cabildear en el Congreso: “de hecho ya lo estamos haciendo. Trataremos de influir para que los legisladores no aprueben esta iniciativa” (Vera, 2016). Dicha afirmación es consistente si consideramos que el ocho de septiembre de 2016 el Partido Encuentro Social (PES) presentó en la Cámara de Diputados una iniciativa que “tiene por objetivo modificar el artículo cuarto constitucional y así eliminar la educación laica y permitir que incluyan enseñanzas religiosas en las escuelas públicas, promover una concepción única de familia y proteger la vida desde el momento de la fecundación” (Carpio, 2016).

No obstante, a pesar de lo señalado anteriormente en México tampoco podríamos asumir que el sector evangélico es homogéneo, ya que, por ejemplo, la Iglesia de la Luz del Mundo, una de las iglesias evangélicas más grandes de México dio a conocer un comunicado en el que señala que respeta el principio de separación entre el Estado y las iglesias: “Así como las iglesias no deben definir el matrimonio civil, el Estado tampoco puede definir el matrimonio religioso. La Iglesia La Luz del Mundo propone a la sociedad sus principios doctrinales, pero nunca los impone, porque respeta el libre albedrío de cada persona” (Gutiérrez Avelar, 2016, p.1).

Dworkin (2006, p.76), plantea que en Estados Unidos “el aborto y el matrimonio homosexual, han actuado como imanes más eficaces en la atracción del movimiento evangélico hacia la política”, lo interesante es que dicha sentencia es generalizable a otros contextos latinoamericanos como el mexicano y el brasileño, y de manera más reciente al

colombiano, ya que el voto evangélico fue clave en la victoria del ‘no’ en el plebiscito sobre los acuerdos de paz con las FARC (Marcos, 2016).

Juan Vaggione señala que: “de la fractura del poder hegemónico de la iglesia católica [para normar la moral sexual] lograda por los movimientos feministas y por la diversidad sexual emergen reacciones y rearticulaciones que muestran no solo la vigencia política de las religiones, sino también las posibilidades de mutar, de transformar y de adaptar su forma de intervención política” (Vaggione, 2013: 23). La presencia de las iglesias evangélicas y cristianas de México como agentes del neoconservadurismo precisamente da cuenta de esas mutaciones y transformaciones para adaptar sus formas de intervención política, que se inscriben en lo que Vaggione (2013: 24) denomina como politización reactiva es decir, los desplazamientos en la articulación entre religión y política, que involucra a los actores, a los argumentos y a las tácticas utilizadas para resistir a los DDSSRR, y desde la perspectiva de Homi Bhabha (2013) a los derechos y libertades que impiden garantizar la igualdad en la diferencia.

Dichas tácticas constituyen un secularismo estratégico (Vaggione, 2013: 32) es decir, un tipo de activismo que se realiza a través de canales, estrategias y discursos seculares. A propósito del secularismo estratégico católico conservador Vaggione plantea que: “el activismo religioso conservador va adquiriendo la forma de un movimiento social (con una agenda conservadora). Las movilizaciones en las calles, la conformación de organizaciones y las estrategias judiciales utilizadas van mostrando que cada vez estamos frente a un movimiento social más que a una institución religiosa”

(ibid: 32). No obstante, esta característica es compartida por las asociaciones civiles evangélicas y cristianas en México.

Según la Declaración Universal de la Laicidad en el Siglo XXI, la laicidad suele caracterizarse a través de tres principios fundamentales: respeto a la libertad de conciencia y a su práctica individual y colectiva; autonomía de lo político y de la sociedad civil frente a las normas religiosas y filosóficas particulares, y la no discriminación directa o indirecta hacia seres humanos (ibid: 12), pero qué pasa cuando el discurso religioso se disfraza de sociedad civil para influir en la política y en el espacio público, como sucede en México.

Para Vaggione (2013: 40), en la defensa de la laicidad y en el reconocimiento de lo religioso como dimensión de la esfera pública democrática, es decir, en una laicidad postsecular se conjuga gran parte de la política sexual contemporánea, en la que se disputa el reconocimiento de la alteridad que plantea Bhabha (2013)⁹³ y de la pluralidad que define nuestro espíritu de época.

⁹³ Es en y mediante este campo abierto de alteridad que se plantea la lucha por el reconocimiento: sólo allí es posible representar los alineamientos y antagonismos del reconocimiento bajo la forma de una “[i]gualdad [...] [que] no supone la neutralización de las diferencias (ecualización), sino la condición y el requisito para la diversificación de libertades” (Balibar, 1994: 56), el lugar contradictorio de la universalidad frente a lo particular, la transformación de la subjetividad en acción o agencia, el conflicto entre la ética de la dignidad igualitaria y la política de la diferencia (Bhaba, 2013: 36).

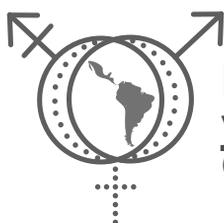
Referencias

- Álvarez, Ángel. (15 de junio de 2016). Iglesias Cristianas Evangélicas piden frenar violencia por matrimonios gay. *Capital México*. Recuperado de (<http://www.capitalmexico.com.mx/politica/piden-frenar-violencia-por-matrimonios-gay/>) el (23 de agosto de 2016).
- Bárceñas Barajas, Karina. (2016). Iglesias para la diversidad sexual en México y Brasil: sus programas de modernidad y el proceso de transnacionalización religiosa. *Debates do NER*, 1(29), 239-288.
- Barranco, Bernardo. (31 de julio de 2014). Partido evangélico Encuentro Social. *Milenio*. Recuperado de (http://www.milenio.com/firmas/bernardo_barranco/Partido-evangelico-Encuentro-Social_18_345745496.html) el (23 de agosto de 2016).
- Bhabha, Homi. (2013). *Nuevas minorías, nuevos derechos. Notas sobre cosmopolitismos vernáculos*. Argentina: Siglo XXI Editores.
- Becerra, Juan Pablo. (20 de mayo de 2016). Reportan mil 310 homicidios por homofobia en 20 años. *Milenio*. Recuperado de (http://www.milenio.com/politica/homofobia_homicidios-Discriminacion_social-crimenes_de_odio-odio_homofobico-LGTB_0_740925943.html) el (23 de agosto de 2016).
- Blancarte, Roberto. (2008), Introducción y El por qué de un estado laico. En R. Blancarte (Coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo* (9-46). México: El Colegio de México.

- Berger, Peter y Luckmann, Thomas. (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós.
- Capdeville, Pauline, (2011). El Principio Constitucional de Separación del Estado y de las Iglesias en México: ¿Virtud u Obstáculo para la Libertad Religiosa? Second ICLARS Conference. Santiago de Chile. Recuperado de (<http://www.celir.cl/v2/ICLARS/Pauline%20Capdeville.pdf>) el (10 de noviembre de 2013).
- Carpio, Dulce. (24 de septiembre de 2016). Exhortan organizaciones civiles frenar iniciativa del Partido Encuentro Social. *Notiese*. Recuperado de (http://www.notiese.org/notiese.php?ctn_id=5&sa=U&ei=fr5fU_zQLcr02QXXsoCgDA&ved=0CCkQFjAG&usg=AFQjCNEoGt1Smc5v_gHil-WAnP30Z-N8w) el (7 de octubre de 2016).
- CDD. (2014). *Encuesta Nacional de Opinión Católica 2014*. Recuperado de (<http://encuesta.catolicasmexico.org/es/>) el (22 de junio de 2016)
- Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación. (2011). *Encuesta Nacional Sobre Discriminación 2010*. Resultados sobre diversidad sexual. Recuperado de (<http://www.conapred.org.mx/userfiles/files/Enadis-2010-DS-Accss-001.pdf>).
- De la Torre, Renée y Gutiérrez Zúñiga, Cristina. (2008). *Creencias, prácticas y valores. Un seguimiento longitudinal en Guadalajara 1996-2006*.
- Dworkin, Ronald. (2006). *La democracia posible. Principios para un nuevo debate político*. España: Paidós.
- Gutiérrez Avelar, Eliezer. (8 de septiembre de 2016). El matrimonio y el Estado laico. Posición de la Iglesia La Luz del Mundo. *Comunicado de la Iglesia La Luz del Mundo*. 2p.
- Hervieu-Léger, Danièle. (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: Ediciones del Helénico.

- (1991). *Secularización, modernidad y cambio religioso*. En Enrique Luengo (Comp.), *Secularización, modernidad y cambio religioso* (83-101). México: Universidad Iberoamericana.
- INEGI. (2011). *Censo de Población y Vivienda 2010*. México: INEGI. Recuperado de (<http://www.inegi.org.mx>) el (12 de julio de 2013).
- Jones, Daniel, Luján, Santiago, y Quintáns, Analía. (2014). De la resistencia a la militancia: las Iglesias evangélicas en la defensa de los derechos humanos (1976-1983) y el apoyo al matrimonio igualitario (2010) en Argentina. *Espiral (Guadalajara)*, 21(59), 109-142.
- López, Víctor (2011, Agosto 25). Grupos conservadores en Jalisco impulsan blindaje a la “familia”. *Animal Político*. Recuperado de (<http://www.animalpolitico.com/2011/08/grupos-conservadores-en-jaliscoimpulsan-blindaje-de-la-“familia”/>) el (25 de agosto de 2011).
- Marcos, Ana. (12 de octubre de 2016). El voto evangélico, clave en la victoria del ‘no’ en el plebiscito de Colombia. *El País*. Recuperado de (http://internacional.elpais.com/internacional/2016/10/12/colombia/1476237985_601462.html) el (12 de octubre de 2016).
- Mardones, José María. (2005). El neoconservadurismo hoy: La revolución silenciosa. En Renée de la Torre, Marta Eugenia García Ugarte y Juan Manuel Ramírez Sáiz (Comp.), *Los rostros del Conservadurismo mexicano* (415-432). México: CIESAS.
- Scott, Joan W. (2011). *The fantasy of feminist history*. United States of America: Duke University Press.
- Vaggione, Juan Marco. (2013). *Laicidad y sexualidad*. México: UNAM, Cátedra Extraordinaria Benito Juárez, Instituto

- de Investigaciones Jurídicas, Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional.
- Vera, Rodrigo. (5 de octubre de 2016). Líderes evangélicos del país expresan a Peña su repudio por bodas gay. *Proceso*. Recuperado de (<http://www.proceso.com.mx/457650/ lideres-evangelicos-del-pais-expresan-a-pena-repudio-bodas-gay>) el (7 de octubre de 2016).
- Villa, Nicasio. (2 de junio de 2016). Se suman Iglesias cristianas a la defensa de la Familia en México. *Yoinfluyo.com*. Recuperado de (<http://yoinfluyo.com/mexico/11-familia/15537-se-suman-iglesias-cristianas-a-la-defensa-de-la-familia-en-mexico>) el (23 de agosto de 2016).
- Weber, Max. (2003). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.



Democracia, sexualidad y religión, el caso Colombiano

Fidel Mauricio Ramírez Aristizábal

Introducción

A pesar que desde la década de los treinta del siglo pasado, gracias a la reforma de López Pumarejo, presidente liberal, en Colombia se cuenta con Libertad de Culto, es innegable que la Iglesia Católica Romana es la institución religiosa que más ha influido en la construcción de un orden social y político nacional, a través del reconocimiento y eco que el Estado le brinda en los procesos sociales, como es el caso concreto de temas relacionados con la construcción de paz y asuntos éticos; hecho que sin lugar a duda posiciona a la jerarquía Católica Romana como un agente de gobernanza dándoles participación en la redacción de constituciones, en la aprobación de leyes, la realización de negociaciones o acuerdos de paz con los grupos armados, y la regulación del sistema educativo de básica y media (Arias: 2001).

Esta situación empieza a generar un fuerte conflicto social, especialmente en temas relacionados con avances en materia de derechos sexuales y reproductivos de mujeres y sectores poblacionales sexualmente diversos; pues aunque el poder legislativo, representado fundamentalmente por la Corte Constitucional, ha sido favorable con el reconocimiento de la suspensión voluntaria del embarazo en situaciones específicas, el matrimonio y la adopción igualitaria, ciertos sectores conservadores de Iglesia Católica, en alianza con otras iglesias cristianas, por medio de cabezas visibles en la esfera política, han querido boicotear a través de campañas de desprestigio, marchas masivas y referendos, dichos avances.

En tal sentido, tal y como viene ocurriendo gradualmente en varios países de América y Europa, en Colombia se entrecruzan y no en pocas ocasiones chocan los discursos en materia de derechos civiles y los discursos moralizados por los sectores más tradicionales de algunas iglesias cristianas. Casos como la denuncia sistemática de una “ideología de género” por parte de la jerarquía católica deja en evidencia una estrategia global que echa mano de la desinformación a través de sus púlpitos, redes sociales y otros medios masivos de comunicación, para crear pánico entre sus fieles en particular y la sociedad en general, en torno a un supuesto plan diabólico para acabar con la sociedad a partir de la destrucción del modelo tradicional de familias y/o la aprobación de la suspensión voluntaria del embarazo (aborto) o la eutanasia (Diniz: 2016).

Iglesias como la Católica Romana, la Pentecostal Unida de Colombia⁹⁴ y La Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo

⁹⁴ Resulta importante profundizar en torno al papel que viene jugando las iglesias pentecostales en el actual panorama político, a nivel de Colombia en

Internacional, junto con grupos y organizaciones con fundamentación religiosa como Asambleas de Dios, Fundación Marido y Mujer, han capitalizado el voto obediente de sus seguidores para presionar al gobierno y los partidos políticos frente a decisiones trascendentales en torno a los derechos sexuales y reproductivos de mujeres y personas Lesbianas, Gais, Bisexuales, Trans e Intersexuales. Dejan así en evidencia la necesidad de que los sectores sociales que trabajan en pro del reconocimiento y respeto de los derechos sexuales y reproductivos, se ocupen de analizar los discursos y prácticas que subyacen a estos movimientos organizados para generar estrategias que permitan contrarrestar lo que parecería un fortalecimiento y recrudescimiento del conservadurismo en materia sexual y reproductiva.

Por lo anterior, y ante la valiosa oportunidad de reflexionar sobre estos temas me permito presentar lo que se constituye en mi análisis personal como activista social en torno a la problemática planteada en la dialéctica de la democracia como modelo de gobierno, la sexualidad como un tema político de ejercicio ciudadano y la religión como un dispositivo de control de la sexualidad humana. En tal sentido, el presente texto se divide en cuatro partes: en la primera se presenta *grosso modo* la manera en que se ha desarrollado la democracia en Colombia desde inicios del siglo XX; en la segunda parte, se presenta la influencia

particular y de América Latina en general, pues tal y como lo señala Beltrán (SF), los pentecostalismos, más allá de representar una forma de atomización y fragmentación del campo religioso latinoamericano, son expresión de una dinámica social compleja, donde las formas de dominación de tipo carismático adquieren una importancia central, permitiendo el ascenso y la consolidación de líderes emergentes que cuentan con una gran capacidad para movilizar congregaciones que son cada vez más numerosas.

que la religión, especialmente de tradición cristiana, ha tenido en la política; después, se aborda la manera en que los grupos conservadores de tradición católica, pentecostal y neopentecostal han asumido como caballo de batalla común lo relacionado a Derechos Sexuales y Reproductivos; por último, en la cuarta parte se presentan algunas perspectivas y conclusiones.

1. La Democracia en Colombia

La instauración en Colombia del modelo de democracia moderna se remonta a inicios del siglo XX, cuando en el año 1914 se eligió como presidente de la República al conservador José Vicente Concha, derrotando un incipiente movimiento republicano que se venía gestando especialmente en la región antioqueña (Brugman 2001); sin embargo, dicho modelo presentaba serios problemas de participación, derivados de las bases que había sentado la Constitución de 1886, que dejaba sin una verdadera participación al pueblo frente las decisiones del Estado, más allá de los procesos electorales, pues como lo señala Melo (1989) el espíritu de esta Constitución se basaba en la búsqueda de la *centralización del poder público, el fortalecimiento de los poderes del ejecutivo, el apoyo a la Iglesia Católica y la utilización de la religión como fuerza educativa y de control* (p.48).

De hecho, los mismos procesos electorales estaban viciados por la falta de pluralidad de partidos, manteniéndose una lógica bipartidista que obligaba a los ciudadanos a escoger entre dos únicos candidatos que poco o nada representaban los intereses de la ciudadanía. Fue hasta la llegada de la República Liberal (1930-1946) que se empezaron a generar espacios que protegían y favorecían la participación

de sectores campesinos y obreros a través de la creación de *un Código que reglamente el arrendamiento de servicios [...] y consagración del derecho de huelga para “permitir la libre representación de los huelguistas”* (Tirado 1989: p. 321)

Resulta significativo que mientras en otros países latinoamericanos se daba lugar a golpes de estado y dictaduras militares, Colombia gozaba de una tradición democrática que sólo se vio amenazada con el golpe militar de 1953 que llevó al poder al general Gustavo Rojas Pinilla hasta 1957, cuando la junta militar asumió la dirección del gobierno para retomar el sistema democrático, que durante 16 años (1958-1974) se dio a través del pacto del Frente Nacional, tal y como lo presenta detalladamente Silva (1989).

Con el pacto del Frente Nacional, que tuvo por objetivo controlar la violencia partidista que se vivía fundamentalmente en los campos, se acordó la alternancia del poder y los cargos burocráticos entre liberales y conservadores, decisión que aunque permitió una aparente solución a la problemática que enfrentaba el país ha sido cuestionado históricamente porque contrario a lo que se esperaba, esta decisión afectó profundamente la participación política y la consolidación de un sistema democrático que permitiera verdaderamente la representatividad política de los sectores poblacionales; generándose más bien el fortalecimiento de los partidos tradicionales, la burocratización de las instituciones estatales, el clientelismo y la corrupción de varios sectores de las élites dirigentes. (Mesa 2009)

Es hasta 1974, 21 años después del golpe militar, que en Colombia se utiliza nuevamente el voto popular para elegir el presidente de la República; sin embargo, los vicios políticos habían afectado ya la credibilidad en gobierno y las formas de gobiernos asumidas por los presidentes que llegaron al

poder entre 1978 y 1990 generaron una amplia y profunda inconformidad entre los sectores y movimientos sociales, que veían cómo se imponía un modelo político-económico capitalista favoreciendo la oligarquía colombiana y conduciendo a sectores, especialmente campesinos a la pobreza; hecho que se constituyó en el caldo de cultivo para el surgimiento y fortalecimiento de guerrillas.

A pesar de los intentos de los gobiernos de turno por apaciguar las inconformidades y protestas populares, con los años la brecha se fue haciendo más fuerte y la desigualdad se acrecentó, con lo que se agudizó un conflicto armado interno que confrontaba por un lado las fuerzas represoras del Estado representadas por los militares y los sectores campesinos y disidentes representados en las guerrillas.

Bajo las ideas de un Estatuto de Seguridad, promovido por Estados Unidos para contrarrestar la “amenaza comunista” el presidente Turbay agudiza el conflicto declarando el Estado de Sitio durante casi todo su gobierno, lo que le dio un gran poder a las fuerzas militares que satanizaron las formas de protesta y se restringían todas las libertades públicas a través de la fuerza.

A lo anterior se une el surgimiento del narcotráfico y los movimientos paramilitares, empeorando la situación de violencia. Ambas estructuras, tanto el narcotráfico como el paramilitarismo, permearon las instituciones del Estado y terminaron de fracturar la confianza de los ciudadanos y ciudadanas en sus instituciones.

Ante un panorama de violencia, empobrecimiento y corrupción política, los movimientos sociales, especialmente el estudiantil, se unió para pedir una constituyente que permitiera la reformulación del país. Es así como con la Asamblea Constituyente de 1991, el país reformuló el siste-

ma político y planteó una democracia representativa con varios mecanismos de participación popular y un sistema basado en la división del poder público en tres ramas: la legislativa, la ejecutiva y la judicial.

Desde el principio, la actual Constitución Política de Colombia, establece que Colombia es una República democrática y participativa, reconoce la diversidad de los ciudadanos y ciudadanas y garantiza la participación política de los ciudadanos y ciudadanas (Constitución Política de Colombia: 1991. Art. 1.). De hecho, la Constitución de 1991 logra poner a Colombia al día en temas que habían sido relegados y que hoy en día han permitido el avance en materia de derechos sociales.

Sin embargo, la democracia en Colombia continúa atravesando una grave crisis que se hace evidente en el alto nivel de abstencionismo en los procesos electorales que, a las elecciones presidenciales de 2014, alcanzó un porcentaje del 59,93% y que para el histórico plebiscito para refrendar los acuerdos de paz del año 2016 llegó a un 62%, según fuentes oficiales de la Registraría Nacional. Lo preocupante de estas cifras es que guardan coherencia con los comicios electorales que desde 1978 se adelantan para elegir presidente, donde según Barrero (2013) en el periodo de análisis hasta 2010, el promedio de abstencionismo es de 45,99%, con los picos más altos en 1978 (59,66%), en 1990 (57,52%), en la segunda vuelta de 1994 (56,68), y en la segunda vuelta del año 2010 (55,65%).

O sea, a pesar de lo significativo de la Constitución de 1991 en el proceso de modernizar la democracia colombiana, los y las ciudadanas siguen siendo apáticos para participar en política o simplemente sienten desconfianza ante una clase gobernante que continúa viciada por la

corrupción y que no representa el interés general sino que favorece un grupo oligopólico. Día tras día los medios de comunicación, masivos y alternativos, destapan escándalos de corrupción en los que se encuentra inmiscuida la clase dirigente del país.

2. Religión e incidencia política

Tal y como lo señala González (1997) durante el proceso bipartidista colombiano, la Iglesia Católica Romana jugó un importante papel, principalmente por su alianza con el partido conservador; sin embargo, posterior al periodo del Pacto Nacional y hasta finales de los ochenta del siglo pasado, la iglesia de Roma se mantuvo apartada de la esfera de lo público y más replegada en sus problemas internos.

Es con la Asamblea Nacional Constituyente y con la búsqueda de establecer diálogos con los grupos alzados en armas que la Iglesia Católica recobra un importante protagonismo en la esfera de lo público (Santamaria: 2013). Sin embargo, en ambos casos maneja un discurso diferente, por un lado, como parte de la Asamblea Nacional Constituyente se presenta absolutamente intransigente frente a temas éticos y morales de importancia para el país, con una postura antiseccular se niega acérrimamente a excluir la confesionalidad religiosa de Colombia; sin embargo, en lo relacionado a las negociaciones de paz con algunas guerrillas se muestra más dialogante y asume un papel de canal entre el Estado y los grupos al margen de la ley.

2.1. La Iglesia Católica en la constituyente de 1991

Ante el espíritu de secularización que promovían muchos de los constituyentes, la Iglesia Católica diseñó una serie de estrategias orientadas a evitar que estas ideas tuvieran eco en la Asamblea.

Las principales banderas que tomó la Iglesia Católica en sus manos fueron el rechazo del matrimonio civil obligatorio, el aborto y la eutanasia. Así mismo, se realizó una lucha acérrima para que se mantuviera la invocación de Dios en el principio del texto constitucional, y se creara una legislación de protección a la Iglesia católica, que mantuviera en vigencia los privilegios que desde 1887 ya tenía en razón del Concordato firmado entre el Estado Colombiano y la Santa Sede (Luque 2005).

A pesar de la lucha de los jerarcas católicos, el texto de la Constitución Política de 1991 permitió el reconocimiento del pluralismo étnico, religioso y cultural. En tal sentido, se consagró la separación entre Iglesia católica y Estado, la neutralidad del Estado en materia religiosa, se eliminó toda alusión a la protección que el Estado debía a la iglesia, se consagraron la igualdad total de todas las religiones e iglesias frente a la ley, la libertad de conciencia y la incompatibilidad del ejercicio sacerdotal con el ejercicio de cargos públicos.

2.2. La explosión política de los grupos pentecostales

Es innegable la importancia de la iglesia en los procesos de negociación con las guerrillas desde la década de los

noventa y hasta nuestros días. Miembros de la jerarquía católica han sido facilitadores de acuerdos locales para la liberación de secuestrados o dejación de armas. De hecho, en los gobiernos de Samper, Pastrana, Uribe y Santos, la Iglesia ha hecho parte con alguno de sus miembros como facilitadora en todas las negociaciones con las guerrillas de las FARC, el ELN y con los grupos de autodefensa. Lo anterior, probablemente porque la Iglesia Católica Romana continúa siendo una de las instituciones con mayor credibilidad entre los ciudadanos y ciudadanas, especialmente en zonas de conflicto donde los sacerdotes, religiosos y religiosas han asumido un papel protagónico en la defensa de los derechos humanos y suple en muchos casos la ausencia del Estado (Angulo: 2005). En medio del conflicto armado, la Iglesia Católica romana ha llamado la atención sobre el deterioro de los derechos humanos a causa de la guerra, ha denunciado el problema del desplazamiento forzado y ha abogado por el respeto al Derecho Internacional Humanitario.

La apuesta por los Derechos Humanos en el marco del conflicto armado y la denuncia de la corrupción le ha valido a la Iglesia Católica en muchos casos enfrentamientos directos con el gobierno, incluso haciendo abiertamente oposición al mismo. Siendo quizá con el gobierno de Ernesto Samper Pizano cuando más enfrentada estuvo la Iglesia Católica Romana contra el Estado, pues el entonces presidente de la Conferencia Episcopal Colombiana fue la cabeza visible de la oposición contra el presidente y los políticos que permitieron la infiltración de recursos del narcotráfico para sus campañas.

Hecho que, aunque resulta imposible demostrar, pudo haber llevado a que, como retaliación, durante el gobierno de Samper Pizano haya reglamentado la libertad de

culto, abriendo la puerta para que las iglesias, confesiones y denominaciones más variadas pudieran gestionar el reconocimiento de una personería jurídica ante el Ministerio de Gobierno, generando la proliferación de estos grupos religiosos a lo largo y ancho del país.

Con el reconocimiento jurídico dado en la presidencia de Samper Pizano y el crecimiento de estos grupos y comunidades religiosas, especialmente de corte pentecostal, algunos líderes decidieron lanzarse a los procesos electorales y hacer parte de la dinámica política a través de la negociación del voto de sus fieles para obtener prebendas. Razón por la cual, desde finales de la década de los noventa, es normal que los candidatos a la presidencia de la República hagan proselitismo en los púlpitos de dichas iglesias, especialmente la pentecostal, convirtiéndolas en espacios para el clientelismo y la negociación política. Otros, no satisfechos con la influencia indirecta que tenían en la política, decidieron incursionar y crear sus propios partidos políticos. Es así como se gestaron y desarrollaron los partidos Nacional Cristiano, Compromiso Cívico y Cristiano, y el Movimiento Independiente de Renovación Absoluta.

El Partido Nacional Cristiano, que contaba con el importante capital político del voto obediente de la feligresía de una de las más grandes e importantes iglesias pentecostales de Colombia, la de la Misión Carismática Internacional. Más adelante, por conveniencia y para garantizar una mayor fuerza en los procesos electorales, los líderes de la iglesia, los esposos Castellanos, trasladaron su apoyo a Cambio Radical y posteriormente al Partido de la U.

Por su parte, el partido Compromiso Cívico y Cristiano por la Comunidad (C4), que funcionó entre 1992 y 2006, partido que contó con la base electoral de la Cruzada Estu-

diantil y Profesional de Colombia, una organización pentecostal de origen colombiano y que actualmente se encuentra extendida por varios países del mundo. Por la obstinación que tuvo su dirigencia de mantener independencia política, negándose a hacer coaliciones, el partido y su capital político desaparecieron.

En el año 2000, Carlos Alberto Baena y Alexandra Moreno Piraquive, miembros de la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional, de corte neopentecostal, crean el Movimiento Independiente de Renovación Absoluta (MIRA), que a la fecha es quizá uno de los partidos políticos de corte religioso más fuerte, aunque en las elecciones del año 2014 perdió su representación en el Senado, se mantuvo en la Cámara de Representantes.

No obstante, es importante señalar que producto de las alianzas religiosas de las iglesias con ciertos partidos políticos, que no son identificados como pertenecientes a una tradición religiosa determinada, cuentan entre sus miembros y principales figuras políticas verdaderos baluartes de los valores cristianos. Tal es el caso de María Fernanda Cabal, del Centro Democrático, y Ángela Hernández, del partido de la U.

En tal sentido, la influencia que tiene la religión en la política colombiana está mediada por las alianzas que se han generado entre los partidos políticos que surgieron como contrapeso a los movimientos tradicionales y el voto obediente que los fieles de las iglesias, especialmente pentecostales tienen frente a sus líderes carismáticos. Por su parte, la Iglesia Católica Romana ha asumido como postura oficial la independencia en estos temas y la jerarquía invita a sus sacerdotes a mantenerse al margen en la toma de decisión de sus fieles en los procesos electorales.

3. Derechos sexuales y reproductivos, un mismo caballo de batalla de los sectores conservadores de las iglesias cristianas

Anteriormente se dijo que la Constitución Política de Colombia de 1991 resultó más liberal de lo que hubiese deseado la Iglesia Católica e incluso abrió las puertas para discusiones que aún hoy se vienen adelantando en materia de derechos sexuales y reproductivos, tales como la suspensión voluntaria del embarazo⁹⁵, la adopción y el matrimonio igualitario⁹⁶, entre otros. Sin embargo, la forma en que quedó el documento final de la Constitución dejó ciertos vacíos al respecto que a fuerza de trabajo de las organizaciones sociales se han venido subsanando por vía de Corte Constitucional⁹⁷.

Argumentos tales como que la vida inicia en el momento de la concepción y que Dios es el único que puede disponer

⁹⁵ En Colombia se despenalizó el aborto desde el año 2006 en tres circunstancias: 1) Cuando la continuación del embarazo constituya peligro para la vida o la salud de la mujer. 2) Cuando exista grave malformación del feto que haga inviable su vida. 3) Cuando el embarazo sea el resultado de una conducta, debidamente denunciada, constitutiva de acceso carnal o acto sexual sin consentimiento, abusivo o de inseminación artificial o transferencia de óvulo fecundado no consentidas, o de incesto (Cf. Sentencia C-355/06, disponible en la red a través del siguiente link <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2006/C-355-06.htm>).

⁹⁶ El caso del reconocimiento de la adopción y el matrimonio igualitario ha sido un proceso largo y tortuoso que concluyó en el año 2015 con el reconocimiento de que parejas del mismo sexo pueden adoptar (Cf. C- 683/15, disponible en la red a través del siguiente link: <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2015/c-683-15.htm>)

⁹⁷ Por ejemplo, en materia de avances de Derechos Sexuales y Reproductivos de las mujeres, la Corte constitucional jugó un importante papel entre los años 2005 al 2009, los cuales fueron sistematizados en el trabajo coordinado por Díaz (2001).

de la vida humana desde el momento de la concepción hasta la muerte natural; o que la familia tiene un orden natural conducente a la procreación, por lo que solo es legítima la unión entre un hombre y una mujer, invalidan otras discusiones propias de un contexto no religioso. Es así como la iglesia católica continúa presentando oposición a la hora de discutirlos y mantiene un discurso moralizante a partir de los principios de una “Ley Natural” impuesta por Dios y de los cuales ellos resultan ser sus guardianes.

Aunque es cierto que en los últimos años, especialmente durante el pontificado del Papa Francisco, la jerarquía católica ha preferido mantenerse al margen de la discusión pública de estos temas, también es cierto que los sectores más conservadores representados por algunos obispos, sacerdotes, grupos y comunidades religiosas con un fuerte respaldo financiero como es el caso del *Opus Dei*, los Legionarios de Cristo, entre otros, han emprendido verdaderas batallas en contra de los avances en esta materia⁹⁸. A través de la escalada y ascenso en cargos públicos u organización de campañas de desprestigio se han adelantado cruzadas en contra de los avances en materia de derechos sexuales y reproductivos. Más aún, estos grupos han dejado de lado sus desavenencias doctrinales con otras confesiones de tipo cristiano y se han asociado en contra de lo que ellos han llamado un “relativismo moral” que pone en peligro el orden establecido por Dios a través de su Palabra (La Biblia).

A partir de fundaciones y organizaciones aparentemente civiles y sociales, estos movimientos religiosos convocan y

⁹⁸ El Papa Francisco ha tenido que enfrentar fuertes críticas de un brazo conservador de la Iglesia Católica, quienes consideran que algunas de las declaraciones del Sumo Pontífice pueden ser consideradas como herejías pues atentan contra los dogmas establecidos históricamente (Perasso:2016).

organizan a las personas bajo el ideal de “salvar el mundo” de una ideología que busca exterminar la humanidad a través de la destrucción del modelo de familia tradicional. Echan mano de los medios de comunicación, especialmente las redes sociales, generan pánico a través de procesos sistemáticos de desinformación y ganan adeptos frente a una causa común: rescatar el modelo de familia tradicional.

Lo anterior no había sido tan evidente como con el surgimiento de las protestas en razón de las Sentencias de la Corte Constitucional que reconocen la adopción y matrimonio igualitario. En el marco de las batallas jurídicas que estos procesos representaron, se articularon organizaciones como la Fundación Marido y Mujer a través de la cual se buscó boicotear los procesos jurídicos adelantados en favor del reconocimiento de los derechos de personas sexualmente diversos.

Sin embargo, lo que provocó mayor indignación entre los sectores conservadores de las iglesias cristianas fueron las acciones adelantadas en el marco de la Sentencia Constitucional T-478/15 que se produjo en el año 2015 en el marco del proceso adelantado por la señora Alba Lucía Reyes, madre de Sergio Urrego (un joven estudiante que se suicidó producto del *Bullying* del que fue víctima por parte de los directivos y docentes de la institución educativa en que cursaba el último año de bachillerato. La Sentencia dejaba estipulada la necesidad de revisar los Manuales de Convivencia de las instituciones Educativas para evitar cualquier situación de discriminación contra los estudiantes sexualmente diversos; así mismo, solicitaba al Ministerio de Educación Nacional que adelantara las estrategias necesarias para que no se volvieran a repetir casos como el de Sergio Urrego.

Los sectores más conservadores y tradicionales, unidos a los activistas religiosos de iglesias cristianas tejieron un verdadero mito en torno a una ideología que busca, a través de la imposición de un régimen homosexual, pervertir la conciencia de niños, niñas y adolescentes. Como parte de la estrategia, hicieron circular a través de las redes sociales, especialmente a través de Facebook imágenes de una tal cartilla que sería impuesta a los estudiantes de básica y media de colegios públicos y privados de Colombia. Las imágenes hacían parte de ilustraciones con contenido sexual explícito, lo que prendió las alarmas en padres de familia y demás miembros de la comunidad educativa (El Tiempo 8 de agosto de 2016). Y aunque después se logró demostrar que ese material fue resultado de un montaje gestado malintencionadamente por grupos religiosos, el malestar se mantuvo, tanto que los líderes de esta campaña capitalizaron la molestia de los y las ciudadanas en una marcha masiva que se adelantó a nivel nacional en el mes de agosto.

Como resultado de estos procesos, se dio la destitución de la Ministra de Educación, la señora Gina Parody, una mujer abiertamente lesbiana, que aunque hasta ese momento se había mantenido al margen de hacer activismo gay en los cargos públicos que había ocupado, se convirtió en el trofeo que reclamaron los promotores de las marchas⁹⁹.

Así mismo, el expresidente Álvaro Uribe Vélez, principal contradictor del proceso de paz y fundador del partido político Centro Democrático, logró capitalizar la indignación de los ciudadanos y las ciudadanas por la tal ideología homosexual o ideología de género, para promover el voto

⁹⁹ Para profundizar a respecto se puede leer la columna de opinión de Serrano (2016), en la que se explica detalladamente la manera como las iglesias presionaron a través de sus fuerza electoral para que saliera Gina Parody

negativo en el proceso electoral adelantado en el mes de octubre para refrendar los acuerdos de paz que se firmaron en la Habana entre el Estado Colombiano y las FARC. Acusó que los acuerdos estaban influidos por una ideología homosexual, los fieles de iglesias cristianas, animados por sus pastores, votaron por el no y aunque el verdadero ganador, como ya se refirió, fue el abstencionismo, la aparente victoria de los grupos fundamentalistas les sirvió a los pastores y sus iglesias para posicionarse ante el estado como un importante grupo electoral.

Tras el despliegue publicitario que ganaron estos grupos como los grandes triunfadores en el referendo, lograron un lugar privilegiado en la esfera política nacional y se convirtieron en interlocutores válidos del gobierno en los procesos de toma de decisiones; tanto así, que después de la derrota del presidente Juan Manuel Santos en el plebiscito de la paz, este se reunió con los líderes de estas iglesias para dialogar en torno a los puntos que consideraban problemáticos por estar influidos por la tal “ideología de género”.

Es claro que este seguirá siendo el discurso que marcará el proceso electoral de las elecciones presidenciales del 2018 y, de hecho, a partir de los procesos de organización adelantados por estos grupos de ultraderecha cristiana y las alianzas con partidos políticos, se empiezan a vislumbrar los que serán unos firmes candidatos. De hecho, ahora con la bandera del referendo contra la adopción igualitaria, políticos siguen capitalizando un electorado preocupado por unos valores tradicionales que distan mucho de la realidad que se vive cotidianamente en el país y en el mundo en general.

4. Perspectivas y conclusiones

El panorama político de Colombia en particular, y de América Latina en general, parece estar permeado por un resurgimiento de los sectores más conservadores, fortalecidos y empoderados por la fuerza electoral que representan, convirtiéndolos en interlocutores legítimos del gobierno en procesos políticos, especialmente relacionados con avances en materia de derechos sexuales y reproductivos. A través de marchas masivas, gestadas y organizadas al interior de las iglesias, los líderes y pastores hacen alardeo del poder que tienen sobre sus fieles para hacer presencia en la esfera pública para defender lo que a su parecer es un “orden natural” establecido por Dios.

Bajo un discurso protector de la familia tradicional, los líderes religiosos satanizan los procesos sociales y políticos con enfoque de género y acusan el enfoque de derecho como una ideología que atenta contra la continuidad de la raza humana. Los debates públicos, aunque quieren presentarse como un ejercicio político resultan siendo discursos apolo-géticos que hunden sus raíces en el conjunto doctrinal más tradicional de la ortodoxia cristiana.

El problema podría explicarse a través de dos fuerzas en tensión; por un lado, unos dirigentes y líderes carismáticos que buscan ascenso en una carrera política que los lleve al poder; y, por otro lado, un conjunto de fieles manipulados por discursos casi apocalípticos en torno a la destrucción de la raza humana y la corrupción de niños. Prueba de ello son los memes y material que circularon a través de las redes sociales e incluso como volantes, creando pánico entre los y las ciudadanas del común para los cuales el tema de la sexualidad ha sido vedado.

El gran desafío para las organizaciones sociales es iniciar un proceso de educación y reeducación sexual. Durante años, al menos en Colombia, la lucha se dio a través de mecanismos jurídicos por vía de la Corte Constitucional, pero ahora, cuando los sectores conservadores han descubierto la importancia y el poder de la movilización, es necesario salir de los tribunales y del lenguaje jurídico para dar paso a la búsqueda de alianzas empáticas que desde las bases logren disipar los temores infundados por el deseo de poder de unos pocos.

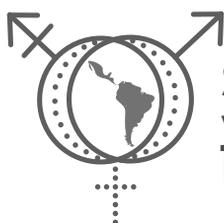
Así mismo, es importante un trabajo de educación democrática, que permita reconocer y respetar las diferencias, generando espacios de discusión que utilicen un lenguaje común y que permita unos acuerdos mínimos.

Referencias Bibliográficas

- Angulo, A. (2005). El papel de la iglesia en los procesos de paz. Publicado en Voltairenet.org. Recuperado de <http://www.voltairenet.org/article127295.html>
- Arboleda, P. (2015). Los partidos políticos en la Constitución de 1991. Fundación Universitaria Luis amigó. Medellín /Colombia. Texto disponible en la web: http://www.funlam.edu.co/uploads/fondoeditorial/82_Los_partidos_politicos.pdf
- Arias, R. (2001). Estado Laico y Catolicismo integral en Colombia La reforma de López Pumarejo. En: *Revista Historia Crítica* N° 19. Diciembre. Universidad de Los Andes. Bogotá. Pág. 69-106.
- Barrero, F. (2013). Abstencionismo electoral en Colombia: una aproximación a sus causas. Fondo de publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda. Bogotá.
- Beltrán, W. (S.F). La expansión pentecostal en Colombia. Una revisión del estado del arte. documentos preliminares de la tesis doctoral: "Pluralisation religieuse et changement social en Colombie". Université de la Sorbonne, Paris III, IHEAL. Documento disponible en la red: <http://www.bdigital.unal.edu.co/8197/1/williammauriciobeltran.20102.pdf>
- Brugman, C. (2001). El fracaso del republicanismo en Colombia: 1910-1914. En: *Revista Historia Crítica* N° 21. Diciembre. Universidad de Los Andes. Bogotá. Pág. 91-110.

- Constitución Política de Colombia (1991). 2da Edición. Legis. Corte Constitucional (2006). Sentencia C-355/06 (Despenalización del aborto bajo tres causas). Texto completo disponible en la red en. <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2006/C-355-06.htm>
- Díaz, F. (2011). Los derechos de las mujeres en la jurisprudencia de la Corte Constitucional colombiana 2005 – 2009. Presidencia de la República, Universidad del rosario. Bogotá. Texto disponible en <http://www.equidadmujer.gov.co/oag/Documents/DERECHOS-MUJERES.pdf>
- Diniz, R. (2016). “Ideología de gênero”: uma categoria de mobilização política. En: *Gênero e Diversidades: debatendo identidades*. Ediciones Perse. São Paulo. Pp. 229- 245.
- González, F. (1997). Poderes enfrentados, Iglesia y Estado en Colombia. Cinep, Bogotá.
- Luque, E. (2005). Libertad Eclesial y separación Iglesia estado en Colombia. Boletín de Historia y Antigüedades – Vol. XCII No. 828. Disponible en http://www.colombiaaprende.edu.co/html/mediateca/1607/articles-113067_archivo.pdf
- Melo, J. (1989). La Constitución de 1886. En: *Nueva Historia de Colombia*, Tomo I. Editorial Planeta. Bogotá. Pp. 43-64.
- Mesa, E. (2009). El Frente Nacional y su naturaleza anti-democrática. *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*. Vol. 39, No. 110. Enero-Junio. Medellín – Colombia. Pp. 157-184.
- Parada, J. (2012). El proceso político colombiano durante el gobierno de Julio César Turbay Ayala (1978-1982). En: *Revista Eleuthera*. Vol. 7, julio - diciembre págs. 135 – 166.
- Perasso, V (2016). Los cardenales rebeldes y los teólogos del Vaticano que acusan al papa Francisco de hereje. En:

- BBC Mundo. Publicación Virtual del 15 de noviembre a través de <http://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-37990413>
- Santamaría, J. (2013). Religión y política en Colombia: la transformación de líderes religiosos en líderes políticos después de la constitución de 199. Universidad del Rosario, Facultades de Ciencia Política y Gobierno y de Relaciones Internacionales. Tesis de maestría sin edición. Disponible en <file:///C:/Users/Soportec/Downloads/52703143-2014.pdf>
- Serrano, A (2016). En Colombia los cristianos ponen los votos y sacaron a Parody. En: Las 2 orillas. Recuperado de <http://www.las2orillas.co/en-colombia-los-cristianos-ponen-los-votos-y-sacaron-a-parody/>
- Silva, G. (1989). El origen del Frente Nacional y el gobierno de la Junta Militar, En: Nueva Historia de Colombia, Tomo II. Editorial Planeta. Bogotá. Pp. 179-2010.
- Tirado, A. (1989). López Pumarejo: la Revolución en Marcha. En: Nueva Historia de Colombia, Tomo I. Editorial Planeta. Bogotá. Pp. 305-348.



Sexualidades, Religiones y Democracia desde El Salvador

Morena Herrera

Los Acuerdos de Paz (1992) que pusieron fin a doce años de guerra civil son un referente para comprender el panorama de la sociedad salvadoreña, que ha transitado en escenarios que combinan la profundización de las desigualdades socioeconómicas, esfuerzos por avanzar en una frágil arquitectura institucional democrática, una polarización política creciente y altos niveles de inseguridad ciudadana que colocan al país en los más altos índices de violencia a nivel mundial. Algunos de los factores que inciden y determinan esta situación como las reformas económicas neoliberales, la violencia social, los procesos de migración, la alternancia política, el gobierno reciente de un partido de “izquierda” y la sociedad civil organizada y movimientos sociales, a continuación de reseñan de manera resumida para ofrecer un panorama general de la situación del país.

Las reformas económicas neoliberales profundas (1989-1994 y 1994-1999), caracterizadas por la venta de la banca, empresas de telecomunicaciones, energía, ingenios azucareros, privatización del sistema de pensiones unido a la dolarización de la economía en 2001, han tenido como consecuencia un grave deterioro de la condición ciudadana debido a la disminución de recursos y servicios públicos y un progresivo endeudamiento del Estado

La violencia social vinculada a diversos factores, entre los que podemos mencionar, los efectos de la guerra y cultura de violencia, penetración del narcotráfico por ser Centroamérica un corredor de la droga hacia USA, deportación desde USA de salvadoreños condenados por diversos delitos y desintegración familiar producto de la migración fuera del país de los progenitores, generando una niñez y adolescencia a cargo de abuelas o familiares que no han contado con apoyos institucionales. La violencia se ha incrementado convirtiendo a El Salvador en uno de los países con más alta tasa de criminalidad del mundo, generando miedo en la población y desesperanza en la juventud que solo ve una salida para su futuro en la migración, en la mayoría de casos sin garantías legales. Pese a contar con una legislación especial e integral para una vida libre de violencia para las mujeres y la creación de unidades especializadas de atención y prevención en varias instituciones, la violencia contra las mujeres continúa manifestándose en niveles alarmantes. El país presenta una de las tasas más altas de feminicidio, mientras la violencia sexual contra las mujeres y las niñas sigue siendo una práctica extendida y muy pocas veces sancionada.

Los índices de migración de personas que han salido del país se han incrementado por diversas razones, la guerra en

los años 80, la pobreza, el desempleo y en los últimos años a esta migración económica se ha sumado la de personas y familias que huyen de la violencia producida por las “maras” o pandillas. Ante la amenaza y presión para que sus hijos e hijas se integren a estas bandas delincuenciales o sufran situaciones de violencia o violación, miles de familias sacan del país a las y los jóvenes. Actualmente se estima que entre el 20 y 25 % del total de la población salvadoreña ha salido del país, calculándose en más de 2 millones de migrantes sobre un total de población de 6 millones¹⁰⁰.

La ex guerrilla, convertida en partido político (FMLN) después de los Acuerdos de Paz de 1992, logra en el año 2009, mediante una estrategia de alianzas con sectores políticos progresistas y la acumulación de poder a través de ejercicios de gobiernos municipales e importante presencia legislativa en períodos previos, la alternancia política en el ejecutivo. Este hecho tiene una trascendencia histórica, ya que, salvo un breve periodo, en la década de los años ´30 en el siglo pasado, el ejecutivo siempre estuvo en manos de militares o partidos políticos representantes de grupos oligárquicos.

Hemos finalizado el segundo año del segundo periodo de Gobierno de izquierda. Un gobierno que por un lado carece de suficiente poder y respaldo legislativo y social para el impulso de transformaciones socio económicas profundas, que cuestionen de fondo las dinámicas de concentración de la riqueza y desigualdad que siguen imperando en la socie-

¹⁰⁰ Diversos estudios han pretendido calcular el número de migrantes salvadoreños: “Estimación de migrantes salvadoreños en el exterior”, un documento técnico preparado por el Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE), http://www.rree.gob.sv/index.php?option=com_k2&view=item&id=3680:cancilleria-recibe-informe-sobre-estimacion-de-migrantes-salvadorenos-en-el-exterior

dad salvadoreña, y una izquierda en mutación constante, que sin haber renunciado explícita y discursivamente a sus aspiraciones de justicia social, concentra sus principales energías en la preservación de las cuotas del poder político alcanzado y se aleja cada vez más, de los debates acerca de la necesidad y motivación, que movilicen a la población hacia nuevos modelos de sociedad basados en la justicia y la democracia.

La amplia movilización social que caracterizó a la organización popular en El Salvador durante las décadas de los años ´70 y ´80 del siglo pasado fue severamente afectada por el impacto de la represión, de la guerra civil, la desarticulación de movimientos sindicales y campesinos, y por la destrucción de tejidos sociales producto de la inseguridad, redes de tráfico diversos y la violencia social incrementada en los últimos años. Por otro lado, la ideología individualista promovida por las políticas neoliberales ha contribuido a profundizar la erosión de otros entramados sociales y a debilitar los rasgos de solidaridad de otras épocas.

En la actualidad los movimientos sociales emergentes y las expresiones de la sociedad civil organizada, aunque reflejan una importante diversidad sectorial, temática y territorial, presentan mayores dificultades de articulación y de propuesta política de nación de carácter popular y democrático. A esto se suman los dilemas vinculados a la autonomía de las organizaciones en su relación con las instancias del gobierno de izquierda, al que brindan un apoyo difuso mientras acumulan malestar por la insatisfacción de demandas, que no se atreven a expresar, para no dar argumentos a la oposición política de derecha.

En este marco, cierta excepción pareciera representar a los movimientos ambientalistas y a las organizaciones

que luchan por derechos sexuales y derechos reproductivos, organizaciones de la comunidad LGBTIQ, feministas y juveniles, pero que en un plano más global, coinciden con las mismas dificultades derivadas de la dispersión y las dificultades de articulación.

El lugar social de las distintas religiones.

La mayoría de la población salvadoreña, un 99.5 %¹⁰¹, cree en la existencia de dios y el 91.2% afirma tener alguna filiación religiosa. El 50.4 % se declara católica, el 38.2 % dice pertenecer a alguna de las diversas iglesias cristianas o evangélicas existentes, el 2.5 % pertenecer a alguna otra religión (judía, islamista, budista) y el 8.9% no tener adscripción religiosa, ser agnóstico o ateo.

Es importante destacar que existe un importante reacomodo entre las creencias y prácticas de la población. La Iglesia Católica, que en la primera Constitución salvadoreña de 1824, era la única legalmente reconocida como expresaba el Artículo 5. “La **Religión del Estado** es la misma que la de la República, a saber: la Católica Apostólica y Romana, con **exclusión del ejercicio público de cualquiera otra**”, ha ido disminuyendo el porcentaje de sus seguidores, en 1988 aun representaban el 64.10 % de la sociedad, en la actualidad solo dicen pertenecer a ella la mitad de la población. Paralelamente en los últimos 30 años, las iglesias cristianas o evangélicas han incrementado de forma importante sus

^[101] IUDOP. Encuesta sobre la religión para las y los salvadoreños. CONSULTA DE OPINIÓN PÚBLICA DE JUNIO DE 2009. Instituto Universitario de Opinión Pública Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”. San Salvador, El Salvador. Julio de 2009. Serie de informe. 122

seguidores, que han pasado de ser el 16.4 % de la ciudadanía, en 1988, a representar el 38.20 % en 2009.

El crecimiento de las iglesias evangélicas se ha dado fundamentalmente entre las carismáticas, pentecostales y neo-pentecostales (Asambleas de Dios; Apóstoles y Profetas; Iglesia de Dios; Elim; Profética; Príncipe de Paz; Iglesia Apostólica; Tabernáculo de Avivamiento Internacional/TAI; Iglesia Cristiana Campamento de Dios; COMPAZ; Iglesia Cuadrangular; Congregación Cristiana). Existen en el país más de 1,950 iglesias inscritas¹⁰² según el Ministerio de Gobernación. Las iglesias protestantes tradicionales, que en El Salvador son conocidas como “históricas”, la Bautista, Luterana, Adventista o Anglicana y que tuvieron una importante relevancia durante la época de represión y la guerra, actualmente tienen un número pequeño de seguidores.

Un aspecto significativo a señalar es la confianza que la población otorga a las iglesias,

que en el caso de la católica representa el 45.7% mientras a las iglesias evangélicas el 39.5% según la Encuesta de IUDOP¹⁰³, aspecto de relevancia porque, de acuerdo al mismo estudio, los partidos políticos y la Asamblea Legislativa contaban para ese momento con menos del 10% de confianza de las personas encuestadas.

La Iglesia Católica, por su larga historia y el papel hegemónico que ha jugado como herencia del periodo colonial, mantiene una fuerte influencia en los sectores económicamente más ricos del país, así como en amplios sectores de profesionales que se formaron en colegios de órdenes religio-

^[102] http://infoutil.gobiernoabierto.gob.sv/civil_organizations?page=12&search%5Bcivil_organization_type_id%5D=4&search%5Bkeywords%5D=&utf8=%E2%9C%93

^[103] IUDOP (2012) “Encuesta de evaluación del año 2012”. Informe 131

sas católicas. Aunque la teología de la liberación tuvo una influencia importante en sectores progresistas de la sociedad durante las décadas de los años 70 y 80, actualmente ha disminuido mucho su influencia a nivel nacional, aunque mantiene en algunos municipios y barrios urbanos una pastoral progresista en algunos aspectos sociales.

Las iglesias evangélicas y cristianas carismáticas y pentecostales se desarrollaron fundamentalmente entre sectores de población rural y urbano marginal, donde ni el Estado ni la Iglesia Católica y las otras Iglesias “históricas” tenían una presencia estable. Con el fin de la guerra y la desmovilización social, mucha de la población de los sectores populares quedó sin un referente ideológico o asociativo que le diera una perspectiva de sentido a sus vidas y sin un espacio de encuentro y de pertenencia. Este vacío ha sido llenado por una gran diversidad de Iglesias que se han ido implantando en cada comunidad, cada barrio, cada cuadra, ofertando un espacio cercano donde congregarse y encontrar un sentido de transcendencia para sus vidas.

Principales aspectos que ofertan las religiones

Ante el panorama de desesperanza debido a las altas tasas de desempleo, pobreza, violencia social, inseguridad e incertidumbre de poder desarrollar una vida digna, las iglesias aparecen como una alternativa al vacío de futuro y transcendencia que las personas no encuentran en otros espacios sociales, ni en la economía, las políticas públicas ni en las propuestas de partidos políticos. Así lo evidencia su baja confianza en el Gobierno Central, 12.5 %, en la Corte Suprema de Justicia, 8.6% o en los Partidos políticos de solo el 5.1% mientras que se mantiene una relativamente alta

confianza en la Iglesia Católica del 32.9 % y en la Evangélicas de un 29.3 % ¹⁰⁴.

Además, en una sociedad políticamente muy polarizada, la mayoría de población, un 53.3 %, dice no sentirse identificada con ningún partido político, lo que genera mayor incertidumbre de la posibilidad de evolucionar hacia una sociedad que pueda ofrecerle un mejor futuro. Ante este vacío la propuesta religiosa es una respuesta para la salvación individual y encontrar un sentido a la vida.

De acuerdo a la observación, los aspectos más relevantes que ofertan las religiones se podrían caracterizar por:

Las religiones pentecostales y carismáticas, ante el vacío generado por una cultura y sociedad cada vez más individualista y menos solidaria, con poderes más centralizados donde la ciudadanía prácticamente no puede incidir, donde los proyectos ideológicos y políticos de justicia social se han debilitado, ofrecen la alternativa de una experiencia religiosa personal, mística y emocional. Sus iglesias aparecen como un espacio de pertenencia, permisividad para las expresiones emocionales, contención del alcoholismo, en algunos casos apoyo a la inserción laboral de sus feligreses y formas participativas de celebrar sus rituales. Para mujeres de sectores populares ir a la iglesia suele ser el único espacio que les permite arreglarse y compartir con otras personas.

Representan también una propuesta de interpretación de la realidad y de los problemas sociales que enfrenta la población, personas que encuentran solución en la conversión individual, a partir de la cual estas personas “renacidas”

¹⁰⁴ Los salvadoreños y salvadoreñas evalúan la situación del país a finales de 2015. Encuesta opinión IUDOP. <http://www.uca.edu.sv/iudop/wp-content/uploads/Los-Salvadore%C3%B1os-y-salvadore%C3%B1as-eval%C3%BAan-la-situaci%C3%B3n-del-pa%C3%ADs-a-finales-del-2015.pdf>

alcanzaran la felicidad en esta tierra o en la próxima vida. El providencialismo, al considerar que todo lo que ocurre en el mundo y a cada persona es designio de la divinidad, genera una actitud de resignación a la hora de interpretar cualquier problema social, personal o desastre de origen socio natural, que piensan como castigo a los pecados individuales o colectivos. Consideran que son innecesarios los cambios económicos, políticos o sociales, que se requieren leyes y políticas que obliguen a las personas a tener comportamientos que respondan a sus códigos morales y normas de comportamiento de origen divino, según las interpreten las diversas iglesias.

La prioridad que estas iglesias dan al cambio de algunos comportamientos de sus fieles, tiene su efecto en la superación de ciertos problemas como el alcoholismo o la desintegración familiar, lo que es valorado de forma positiva por sus seguidores, en especial las mujeres que han visto cambios en sus parejas a partir de la integración en estas comunidades religiosas, pese a que reafirman modelos familiares de sumisión femenina.

La interpretación muy conservadora de textos bíblicos que hacen estas iglesias, en lo relacionado a la sumisión de la mujer ante la pareja, así como sus interpretaciones sobre la sexualidad, suponen un freno a los avances que desde el gobierno, los movimientos de mujeres y de la comunidad LGTBI se impulsan y se han logrado. Sin embargo, adecuarse a las normas morales de cada iglesia supone el goce de “privilegios” que, aunque en algunos casos son simbólicos y relacionados a la participación en el culto, en muchos casos también suponen acceso a servicios y bienes materiales que las iglesias canalizan y que les aseguran procesos de fidelización de su feligresía.

De forma creciente estas iglesias han ido desarrollando una amplia red de infraestructura, desde pequeñas iglesias diseminadas por todos los barrios y cantones, hasta templos de grandes dimensiones para miles de personas. De igual forma han desarrollado centros educativos, en especial pequeñas escuelas locales de denominación cristiana, pero también algunos colegios para clase media y una Universidad. Cuentan con gran presencia en medios de comunicación radial y televisiva, por lo que sus mensajes son difundidos permanentemente en unidades de transporte público y comercios, lo que da una fuerte presencia en el espacio público.

Si bien inicialmente las iglesias carismáticas y pentecostales, se desarrollaron en los sectores populares de la ciudades y comunidades rurales, con necesidad de una interpretación de la situación de marginalidad y desesperanza en la que se encontraban, progresivamente se han ido desarrollando entre sectores de clase media, empleados, profesionales, pequeños y medianos empresarios, que han encontrado en la teología de la prosperidad, un sustento religioso a su deseo de progreso económico, que prometen dinero y salud a cambio de fe¹⁰⁵. La práctica del diezmo que sus fieles aportan, está permitiendo una base económica para el desarrollo de nuevos templos, medios de comunicación y desarrollo organizativo, que les permite un rápido desarrollo.

Por su parte la Iglesia Católica, sigue representando un poder ideológico, simbólico, social y político con mucha presencia en el país. Aunque constitucionalmente se reconoce la libertad de creencias y prácticas religiosas, todavía en la

¹⁰⁵ The Power of Positive Thinking, Norman Vincent Peale. Fireside Book. 2007

actual Constitución, se da un trato preferencial a la Iglesia Católica en el Art, 26 *“Se reconoce la personalidad jurídica de la Iglesia Católica. Las demás iglesias podrán obtener, conforme a la ley, el reconocimiento de su personalidad”*¹⁰⁶. Es muy alta la influencia en su jerarquía por parte de sectores vinculados a las grandes empresas y la burguesía tradicional. Además, la creación por diversas órdenes religiosas católicas de colegios de enseñanza media a lo largo del siglo XX, propició que un alto porcentaje de profesionales, cuadros altos y medios, se formara en colegios católicos, y que su fuerte influencia sea también transmitida a sus hijas e hijos e incluso en muchos casos en sus entornos laborales, ya sean éstos públicos o privados.

En algunos parroquias promueven grupos pastorales y de encuentro de jóvenes, que suponen una primera experiencia organizativa y tienen importancia en el desarrollo de su pensamiento e ideología, en especial por la ausencia de otras propuestas para los jóvenes desde otros ámbitos ciudadanos o estatales. Cabe destacar que la pertenencia a la Iglesia católica se vincula a un estatus social, estable, seguro y conservador.

La Iglesia Católica dispone de una amplia red, presente en todas las cabeceras municipales del país, con templos emblemáticos y reconocimiento cultural y social no cuestionado. En todos los municipios sus fiestas anuales están vinculadas al santoral católico, lo que supone un alto poder simbólico, pues se asumen como representativas de toda la ciudadanía, aunque solo la mitad de la población se declare católica. De forma similar los rituales y ceremonias de

¹⁰⁶ Constitución de la República de El Salvador. 1983 <http://www.asamblea.gob.sv/eparlamento/indice-legislativo/buscador-de-documentos-legislativos/constitucion-de-la-republica>

paso, como el nacimiento, la llegada a la adolescencia, el matrimonio o la muerte, tienen más prestigio en la Iglesia Católica y se convierten en actos sociales relevantes y de reputación.

El alto carácter jerárquico y centralizado de la Iglesia Católica le representa diversos efectos. Por una parte le da un alto poder de interlocución con las diversas instancias del Estado, al hablar con una sola voz, con una extendida estructura de parroquias, órdenes religiosas y fieles disciplinados, así como la fuerza de pertenencia a una poderosa estructura de ámbito “universal”. Sin embargo esta centralización y jerarquización conlleva una menor presencia que el conjunto de Iglesias evangélicas, en barrios y comunidades rurales, lo que limita su cercanía cotidiana a la población. Dispone de una presencia relevante en medios de comunicación, con canales propios de televisión, emisoras radiales y fuerte influencia en medios escritos a través de miembros del Opus Dei.

Aunque la teología de la liberación tuvo una presencia e influencia importante en la sociedad salvadoreña durante los años 70 y 80, el asesinato de numerosos sacerdotes y catequistas y del Arzobispo Arnulfo Romero por la extrema derecha, debilitó fuertemente esta corriente católica basada en la opción preferencial por los pobres. Este giro conservador se agudizó en 1995, con el nombramiento de Saénz Lacalle como Arzobispo de San Salvador, que era el representante del Opus Dei, institución altamente conservadora con una clara opción preferencial por los ricos. En la actualidad, si bien pervive una corriente heredera de la teología de la liberación y de las enseñanzas de Romero, predominan las corrientes vinculadas al Opus Dei y al Camino Neocatecumenal, de tendencia carismática, fuertemente conservadoras y que

adquirieron gran fuerza y desarrollo durante el papado de Karol Wojtyła.

Esferas predominantes donde las religiones van adquiriendo relevancia social

Cabe destacar que la Iglesia católica, en El Salvador, ha promovido desde la Pastoral de la Tierra, una posición bastante progresista en la defensa del medio ambiente¹⁰⁷, un protagonismo relevante en la lucha contra los proyectos de minería a cielo abierto, así como la defensa del derecho al agua, la oposición a la construcción de megaproyectos como embalses para producción de energía eléctrica y la soberanía alimentaria, gestión de riesgo, mitigación y adaptación a los efectos del cambio climático.

Otro ámbito en el que se reconoce a las iglesias como unos actores relevantes, es en la prevención de la violencia social. Ante el alto índice de violencia existente y la fuerte incidencia del crimen organizado en la vida de la población, en especial de los sectores populares. En el año 2014, el actual Gobierno convocó a la conformación del Consejo Nacional de Seguridad Ciudadana y Convivencia, donde a las iglesias les ha dado un lugar destacado. La principal función de este Consejo es “impulsar los consensos necesarios para el buen desarrollo de la estrategia de seguridad pública a través del diálogo con todos los sectores”¹⁰⁸, unos meses

^[107] El 13 de enero de 2006 el Obispo de Chalatenango publicó una declaración en contra de la minería del oro y del proyecto hidroeléctrico de el Chaparral (http://www.uca.edu.sv/upload_w/20/file/722/1-Rafael%20Cartagena.pdf)

^[108] <http://www.presidencia.gob.sv/miembros-del-consejo-nacional-de-seguridad-ciudadana-y-convivencia-acompanan-despliegue-de-policia-comunitaria-en-la-cima/>

después de constituido promovió la “Marcha por la Vida, la Paz y la Justicia” y se propone trabajar en temáticas como prevención de la violencia y de la delincuencia, control y persecución del delito y la violencia, rehabilitación y reinserción social, atención y protección, fortalecimiento de la institucionalidad de la seguridad ciudadana, mecanismos de coordinación financiera y medios de comunicación. El reconocimiento a las iglesias, proviene del trabajo que están realizando en comunidades marginalizadas y con jóvenes en riesgo, así como por considerarlas como las guardianas y administradoras de las “conductas correctas o reprobables” de la sociedad. Sin embargo no deja de ser contradictorio que aunque este Consejo Nacional de Seguridad identifica como principales causas de la violencia factores socioeconómicos, estas instituciones religiosas promuevan un trabajo basado en la conversión y cambio de conducta de las personas, así como la promoción de valores religiosos, sin plantearse cambios en las causas estructurales generadoras de la violencia social como son las profundas desigualdades socio económicas y las desigualdades de género.

La Iglesia católica principalmente, tiene importante incidencia en la promoción de un modelo de sexualidad vinculado solo a fines reproductivos y la oposición a los avances en el reconocimiento y ejercicio de derechos sexuales y reproductivos, en especial de las mujeres y de personas de la comunidad LGTBI, siguiendo los lineamientos, campañas y argumentaciones de la Academia Pontificia por la Vida¹⁰⁹, “tanque de pensamiento” vaticano, dedicado a estudiar, informar y formar sobre los principales problemas de biomedicina y de derecho, relativos a la vida, en la relación

¹⁰⁹ Fundada en 1994 por Karol Józef Wojtyła (conocido como Juan Pablo II)

directa que tiene con la moral cristiana y las directivas del Magisterio de la Iglesia. En el Salvador la iglesia católica impulsa estas políticas en alianza con la organización Si a la Vida, filial en el país de Vida Humana Internacional (HLI por sus siglas en inglés) y dirigida por personas afines al Opus Dei.

Estas políticas se concentran en prohibición del uso de anticonceptivos modernos, oposición a la educación sexual integral en las escuelas, prohibición absoluta del aborto y de la fecundación in vitro, oposición a los matrimonios entre personas del mismo sexo, la adopción de menores por parejas homosexuales o lesbianas, así como a cualquier forma la muerte asistida.

Últimamente, tanto la Iglesia católica como sus organizaciones afines, han introducido la crítica y oposición a lo que denominan “ideología de género”, pretendiendo socavar los contenidos teóricos de la teoría de género y en base a ello los derechos alcanzados por las mujeres, promoviendo el rol de la mujer esposa y madre como su destino natural, ejerciendo de cuidadora en una familia heterosexual.

Las iglesias evangélicas retoman la agenda de la iglesia católica en el ámbito de los derechos sexuales y reproductivos, aunque no hacen una defensa tan estructurada y beligerante en el ámbito político, concentrándose más en la transformación de sus creyentes. Es importante resaltar que en el ámbito de la política se asume que la sociedad salvadoreña tiene pluralidad de creencias, por lo que en general los partidos y la clase política –salvo algunas excepciones– no suele hacer manifestaciones de pertenencia específica o apoyo a una religión determinada, no obstante, si hacen alarde de su religiosidad impregnando su discurso de referencias religiosas.

Religiones que evidencian interés en la participación política

El legado colonial de la iglesia católica y las huellas de su pasado en alianza explícita con la monarquía española, le han permitido importantes parcelas de poder y privilegios, así como del monopolio religioso. En este marco, las jerarquías católicas siguen demandando ser tenidas en cuenta como un actor político relevante, con aspiración a seguir ejerciendo el monopolio en la definición y juicio de las normas morales para toda la sociedad, así como ser los representantes de la mayor religión de carácter universal. Una forma mediática de ejercer ese protagonismo son las conferencias de prensa que después de la misa dominical, realiza todas las semanas el Arzobispo de San Salvador, opinando sobre cualquier tema, en el convencimiento de que como jerarquía religiosa es capaz de dar orientaciones adecuadas para todas las situaciones sociales, económicas o políticas que enfrenta el país.

De igual forma a través de la Conferencia Episcopal, los Obispos de forma colegiada opinan y dan mandatos, no solo a su feligresía, sino a los diversos órganos del Estado para que la acción del Estado responda a las orientaciones de las políticas vaticanas. Por ejemplo, en enero de 2013 publicó en los periódicos un mensaje al pueblo salvadoreño, “desechando toda posibilidad de legalizar el más cruel de los homicidios: el aborto” y “exhortando a los honorables diputados de la Asamblea Legislativa a ratificar la Constitución de la República, reconociendo solo como “matrimonio la unión de un hombre y una mujer así nacidos”, para impedir cualquier legislación que permitiera el matrimonio igualitario entre personas del mismo sexo.

Por otra parte desarrolla un importante activismo a través de organizaciones sociales, que se presentan como no vinculadas a la iglesia, pero que son el instrumento para impulsar su agenda, en especial contra el avance en los derechos de las mujeres y los derechos sexuales y reproductivos. Además realiza una tarea silenciosa pero eficaz, promoviendo la incorporación de artículos y acciones concretas que obligan al Estado a promover sus políticas y normas morales en la legislación secundaria y en las políticas públicas.

Otras Iglesias históricas protestantes tienen un perfil de actuación más bajo, aunque algunas como la Iglesia Luterana que en el pasado tuvo vínculos con sectores afines al Partido Comunista, sigue expresando opinión pública en temas relevantes, en general con posturas más progresistas. En un sentido parecido actúa la Iglesia Bautista Emmanuel, que ligada a la teología de la liberación durante los años 70 y 80, dio cobijo y apoyo a los sectores represaliados por el ejército y la policía durante los años de la guerra.

Algunas Iglesias carismáticas han tenido un fuerte crecimiento en los últimos años y se articulan alrededor del liderazgo de algún pastor, son escisiones de iglesias de ámbito internacional, como el Tabernáculo Bíblico Bautista Amigos de Israel o el Tabernáculo de Avivamiento Internacional. Utilizan su capacidad de movilización a nivel nacional para dar su apoyo, de forma no excesivamente explícita, a determinados candidatos durante los procesos electorales o mostrar su repulsa frente a otros. En general en defensa de políticas conservadoras, pero con un marcado interés electoral y a la búsqueda de obtener privilegios si gana el candidato al que han apoyado durante la campaña.

Otras iglesias pentecostales y neopentecostales, consideran que el fin del mundo está cercano y sus concepciones

providencialistas no tienen una actividad política directa, aunque promueven comportamientos y demandas muy conservadoras por parte de sus creyentes.

Religiones que se han incorporado al sistema político

El Partido Demócrata Cristiano (PDC), es un partido político salvadoreño de ideología humanista cristiana fundado el 25 de noviembre de 1960, entre seguidores de la doctrina social de la Iglesia católica. Durante años, desempeñó un importante papel en la historia política de El Salvador como opositor de centro a los regímenes militares. Sin embargo, durante la guerra apoyó la estrategia de contrainsurgencia dirigida y financiada por el Gobierno de USA, permitiendo la impunidad de las masacres sobre la población civil, tanto del ejército y otras fuerzas de seguridad, como por parte de los Escuadrones de la Muerte promovidos desde la extrema derecha. En la etapa final de la Guerra, ARENA, el nuevo partido de extrema derecha creado por empresarios cafetaleros y exmilitares, ganó las elecciones en 1989, iniciándose el declive del PDC. Con la legalización del FMLN en 1992 y su participación en las elecciones de 1994, el PDC, ha perdido relevancia y actualmente solo tiene una presencia marginal con 1 diputado en la Asamblea Legislativa.

Con posterioridad a este proceso no se ha conformado ningún nuevo partido político inspirado en ninguna de las instituciones religiosas del país, ni católico ni de las iglesias evangélicas que están teniendo un gran crecimiento. Sin embargo las iglesias y sus liderazgos tienen una importante influencia para la paralización de leyes o políticas públicas, que consideran contrarias a sus principios y normas morales.

En temas como el aborto o los matrimonios igualitarios la Conferencia Episcopal de la Iglesia católica ha hecho llamamientos explícitos a los legisladores para que no aprueben leyes que los legalicen.

En El Salvador tampoco se han conformado de momento bancadas de legisladores cohesionados a partir de su adscripción religiosa, tal como está ocurriendo en otros países como Brasil.

El mayor partido de derecha, ARENA, hace un reconocimiento a la divinidad en sus Principios al afirmar “El bastión primordial que debe regir la conducta de los nacionalistas salvadoreños, está formado por tres elementos que son: Dios, Patria y Libertad”, sin embargo manifiesta, como uno de sus Principios, la separación entre Iglesias y Estado, al afirmar “Creemos que los Partidos Políticos no deberán inmiscuirse en cuestiones religiosas; del mismo modo, es improcedente la intromisión de sectores religiosos en la política partidarista. Se reconoce la libertad de los salvadoreños para elegir su fe y creencias religiosas”.¹¹⁰

Por su parte el Partido de Conciliación Nacional, conformado en 1961 por personas vinculadas a las Fuerzas Armadas, se proclama humanista y solo hace una vaga referencia a la divinidad¹¹¹, aunque su ideario es fuertemente conservador.

El partido GANA, fundado en enero de 2010, por una escisión de diputados de ARENA tiene como uno de sus principios: “Creemos en Dios como un ser Supremo, omni-

¹¹⁰ Principios de Alianza Republicana Nacionalista (ARENA), <http://arena.org.sv/partido/principios/>

¹¹¹ <http://americo.usal.es/oir/opal/Documentos/ElSalvador/Partido%20de%20Conciliaci%C3%B3n%20Nacional/Historia%20y%20principios.pdf>

potente, constituyente de vida y de la naturaleza. Creemos en la libertad de cultos y de religión”¹¹²

En El Salvador, excepto del PDC, no existe ningún partido que se identifique de forma explícita con una iglesia o corriente religiosa determinada. Tampoco se han conformado alianzas legislativas de diputadas o diputados a partir de la explicitación de sus creencias religiosas. No obstante, las iglesias desarrollan diversas estrategias para incidir en las decisiones de los diversos órganos del Estado, en especial en el Ejecutivo y Legislativo, como veremos más adelante.

Estrategias que utilizan las iglesias para la influencia política

Las estrategias de las Iglesias, para influir políticamente son de diverso tipo:

- **Estrategia legal.** En base a lo que Juan Marco Vaggioni llama politización reactiva¹¹³, la iglesia católica principalmente, ha desarrollado una serie de cambios en la articulación entre religión y política, que incorpora estrategias del funcionamiento democrático y de los movimientos sociales para oponerse y resistir a los avances en los derechos de las mujeres, de la población LGTBI, y de los derechos sexuales y derechos reproductivos en general. Para ello promueven que desde partidos conservadores se presenten e impulsen iniciativas de ley que impongan a toda la sociedad

[112] Decalogo de Principios de Gana. [https://issuu.com/ganass/docs/historia_principios_y_objetivos_de_gana-1-](https://issuu.com/ganass/docs/historia_principios_y_objetivos_de_gana-1)

[113] Vaggioni, Juan Marco. Laicidad y Sexualidad, Colección Cuadernos Jorge Carpizo, México 2013. (pag. 24)

sus concepciones y principios morales, en especial los relacionados con la creencia de que la persona humana es obra de la divinidad y por tanto nadie puede decidir sobre ella desde el momento de la “concepción” (fecundación) hasta la muerte “natural”. En ese sentido lograron la penalización absoluta del aborto, así como la “inducción” al mismo, que se reforzó con una reforma constitucional que reconoce la obligación del Estado de proteger la persona desde “el momento de la concepción”. Esta estrategia usada en otros muchos países, les permite imponer su concepción moral independientemente de los cambios de gobierno que se puedan dar, pues los cambios legislativos y sobre todo los constitucionales, son muy difíciles de revertir, pues requieren de mayorías calificadas de los parlamentos.

En esta misma estrategia legal está el intentar una reforma constitucional para definir el matrimonio como unión de hombre y mujer así nacidos, poniendo un candado al reconocimiento del matrimonio igualitario. De igual forma está desarrollando estrategias para la aprobación del estatus legal y derechos del “no nacido”, con el objetivo de seguir poniendo candados constitucionales a la despenalización del aborto, o la reproducción in vitro.

Por otra parte se oponen y bloquean la aprobación de leyes sobre garantías de derechos sexuales y reproductivos o sobre educación integral en sexualidad, para impedir soportes legales a estos derechos, que los convertiría en obligatorios para el Estado.

Es importante destacar también la gran actividad legislativa desarrollada para incorporar en la legislación secundaria obligaciones del Estado para garantizar la

penalización absoluta del aborto o el reconocimiento del embrión como persona humana. Por ejemplo en la Ley de Protección Integral de la Niñez y Adolescencia reconoce en su “Artículo 3.- Definición de niña, niño y adolescente. Los derechos y garantías otorgados en la presente Ley serán reconocidos a toda persona desde el instante de la concepción hasta los dieciocho años de edad”, lo que supone que el Ministerio de Educación deba desarrollar un programa educativo para embriones y fetos. Esta estrategia legal está liderada sobre todo por la iglesia Católica que genera argumentación y estrategias de acción para promover sus concepciones sobre la sexualidad y la reproducción.

Pero también las iglesias evangélicas promueven, a través de algunos diputados, propuestas legales de componente religioso, como las reiteradas iniciativas de un Diputado del PCN para que se apruebe la lectura obligatoria de la Biblia en las Escuelas Públicas. Aunque no logra su aprobación por la falta de apoyo del FMLN y sobre todo porque la jerarquía católica lo considera una amenaza de crecimiento de influencia de iglesias cristianas evangélicas.

- **Naturalización de un pensamiento hegemónico religioso en Instituciones de los diferentes poderes del Estado.** La Policía Nacional Civil (PNC), desde 1999, tiene de patrón a una figura de la mitología católica, el Arcángel San Gabriel, justificándolo porque venció a los demonios en una revuelta que hubo en el cielo. En el patio central del cuartel central de la PNC se encuentra una estatua de esta figura y todos los años miembros de esta institución con todos

sus mandos presidiendo, realizan una procesión por las calles de la ciudad y un ritual en la catedral católica, en el que deben de participar todos sus miembros, independientemente de la religión que profesen.

De igual forma en la Fiscalía General de la República existe una imagen del mismo arcángel católico, celebrándose ritos institucionales en su honor. En la Asamblea Legislativa es frecuente la realización de invocaciones por parte de la iglesia católica, como la procesión que se realiza anualmente con una imagen de la Virgen de Fátima¹¹⁴. Esta actividad es organizada por la institución ultraconservadora Heraldos del Evangelio¹¹⁵

De igual forma, en 2008, con el auspicio del Arzobispo católico de San Salvador, pastores evangélicos y la organización penalizadora del aborto “si a la vida”, se realizó la firma del “libro de la vida” en el que legisladores y legisladoras se comprometían a no aprobar ninguna legislación que despenalizara el aborto¹¹⁶.

Es normal que en el interior de ministerios y otras instituciones estatales se realicen ritos religiosos como “el miércoles de ceniza”, o vigili­as de oración. Mien-

¹¹⁴ http://www.observatoriolegislativo.org.sv/historico/images/doc/agen_ses103.pdf

¹¹⁵ Los Heraldos del Evangelio tiene su origen en la organización ¡Tradición, Familia y Propiedad! Fundada por el abogado brasileño Plinio Correa de Oliveira, en Sao Paulo, en 1960, con el objetivo de luchar contra el comunismo que, se había infiltrado en la Iglesia Católica a través del Concilio Vaticano Segundo y defender la propiedad privada. Para ello difunden las profecías de la virgen de Fátima. A la muerte del fundador y debido a fuertes escándalos internos cambió de nombre adoptando el de Heraldos del Evangelio.

¹¹⁶ http://archivo.elsalvador.com/mwedh/nota/nota_completa.asp?idCat=6344&idArt=2460844

tras la mayoría de Alcaldías Municipales cobran un porcentaje de tasa de servicios, dedicada a las “fiestas patronales”.

- **Infiltración en el Estado.** En numerosas instituciones estatales diversas iglesias bloquean políticas públicas que consideran que son contrarias a sus creencias y principios morales y promueven ideas y prácticas que responden a su ideario. Un caso altamente preocupante es el que se ha dado en el Ministerio de Gobernación y Desarrollo Territorial, donde se ha creado una Dirección de Principios y Valores, dirigida por el líder de UNICSAL, “Unión de iglesias cristianas salvadoreñas”. Una red de pastores evangélicos, que además ha firmado convenios con este Ministerio para realizar talleres de capacitación en las escuelas públicas, con textos basados en la Biblia y concepciones sobre sexualidad altamente conservadores y patriarcales¹¹⁷.

La Alcaldía de San Salvador gobernada por el FMLN, partido de izquierda, ha creado *Casas de Valores*, con el objetivo según dice el Alcalde Nayib Bukele “Hemos dado una gran paso hacia la recuperación de este pueblo de Dios, en la Casa de Valores las iglesias tendrán un hogar, una puerta abierta a sus proyectos, programas, un lugar en el que se relacionarán, apoyarán y enriquecerán sus doctrinas, pero lo más importante a hacer obras de beneficio para los capitalinos”¹¹⁸

^[117] <http://www.laprensagrafica.com/2015/04/25/pastores-evangelicos-se-suman-a-prevencion#sthash.ex8vL0to.dpuf>

^[118] <http://www.verdaddigital.com/index.php/social-2/5226-alcalde-de-san-salvador-lanzo-nuevo-programa-casa-de-valores-ortada>

- **Influencia en las campañas electorales para lograr compromisos de los candidatos** para que incluyan en su propuesta electoral algunas de las reivindicaciones o propuestas de estas Iglesias. Para ello hacen apariciones públicas junto a los candidatos o los invitan a ritos o ceremonias religiosas para que los medios reproduzcan la imagen, lanzando mensajes a sus creyentes religiosos de que ese candidato tiene el apoyo de su iglesia. En la Campaña presidencial de 2014, como señala el investigador Luis Eduardo Aguilar Vásquez en su trabajo “Lo religioso en la campaña presidencial El Salvador 2013-2014”¹¹⁹ los diversos candidatos tomaron compromisos con líderes religiosos:
 - a. El Candidato de ARENA Norman Quijano al reunirse con representantes de la Iglesia Evangélica les propuso no legalizar el aborto, ni el matrimonio gay y abrir más los centros penales a la evangelización, se reflejan como compromisos.
 - b. Salvador Sánchez Cerén del FMLN propuso la apertura de espacios en educación para que se predique el evangelio dentro de las escuelas, ya que “cuando fue Ministro de Educación Ad Honoren, junto a las iglesias firmaron un compromiso para que los pastores pudieran predicar en los centros escolares y cultivar los valores del amor, la esperanza, el respeto a la familia, entre otros principios y valores”
 - c. Por su parte Elías Antonio Saca del Movimiento Unidad (GANA) expresó que con pastores

¹¹⁹ http://www.uca.edu.sv/sociologia/media/archivo/982474_loreligiosoenlacampanaelectoral2014.pdf

evangélicos ha conversado sobre el programa Ternura, con el cual proponía que las madres que trabajan sean beneficiadas con la apertura de guarderías estatales para sus hijos.

Así, más allá de la definición misma de cada partido político, el interés por obtener el voto lleva a que las y los candidatos aparezcan legitimando sectores religiosos, pero todavía más grave, asumen compromisos contrarios a la protección de los derechos de la ciudadanía e incluso contrarios a los preceptos de sus propios partidos.

A manera de conclusiones,

Las creencias religiosas tienen una fuerte incidencia en la población salvadoreña, manifestando el 91 % pertenecer a alguna iglesia, la gran mayoría, 89% a iglesias de tradición cristiana.

La Iglesia católica ha ido perdiendo el monopolio que tenía cuando era prácticamente la única alternativa religiosa para la población, identificándose como católicos solo el 50% de la ciudadanía. Paralelamente se ha dado un fuerte crecimiento de las iglesias cristianas evangélicas a las que dice pertenecer el 38% de la población. Otras religiones como el judaísmo o islamismo solo son seguidas por menos del 3% y un 9% manifiesta no pertenecer a ninguna religión, ser agnóstico o ateos.

Hay una importante pluralidad religiosa entre la ciudadanía, pues además de la Iglesia católica, hay una gran diversidad de iglesias cristianas evangélicas, algunas organizadas en estructuras de ámbito nacional e internacional como las Asambleas de Dios o los Testigos de Jehová, pero

también existen algunas de ámbito solamente nacional que tienen un amplio número de seguidores y una fuerte presencia pública.

Dentro de esta amplia diversidad de propuestas religiosas, aquellas con un compromiso preferencial por los pobres son minoritarias y han perdido influencia y presencia pública, predominando las corrientes carismáticas y pentecostales, que por creer que “el fin está cerca” y sus concepciones providencialistas, consideran que no tiene ningún sentido actuar para realizar ningún cambio social o político, pero desarrollan influyentes ejercicios de clientelismo electoral.

Las diversas iglesias consideran que el Estado debería de actuar con base a sus concepciones religiosas, en especial al cumplimiento de sus normas morales de conducta, por lo que el trabajo de incidencia en el Estado es definitivo y adquiere diversas formas para lograrlo.

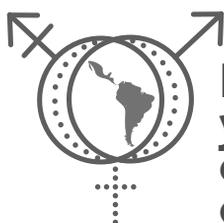
La Iglesia Católica demanda ser un actor importante y reconocido, a partir de su estructura centralizada, articulada a nivel mundial y con un alto poder simbólico heredado de la presencia colonial: templos y parroquias, fiestas patronales de raíz católica en todos los municipios y comunidades, amplia red de escuelas parroquiales y colegios de enseñanza media. Sus concepciones y orientaciones son hegemónicas en los ámbitos de la sexualidad y en las normas reproductivas.

Las Iglesias evangélicas con una gran red de pequeños templos a lo largo de todo el país y con fuerte presencia en comunidades y barrios marginalizados y empobrecidos, tienen una fuerte implantación en sectores populares. Su gran fragmentación debilita su capacidad de incidencia, aunque han desarrollado diversas redes y estructuras que les permiten realizar algunas acciones en las que manifiestan su fuerza.

La agenda política de las Iglesias, en especial la católica, está fuertemente vinculada al mantenimiento de relaciones patriarcales de subordinación de la mujer y a mantener una activa oposición a que se garanticen los derechos sexuales y derechos reproductivos. Por parte de las iglesias evangélicas, realizan su mayor incidencia para ganar espacios para ejercer la acción pastoral y adoctrinamiento, promueven la lectura de la biblia en una gran mayoría de instituciones públicas, ministerios, cuarteles y juzgados.

Aunque constitucionalmente el Estado salvadoreño es laico y lograrlo fue una larga lucha política a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX y los inicios del XX, en la actualidad el principio de laicidad del Estado no es garantizado por la mayoría de funcionarios y empleados públicos, existiendo un pensamiento conservador hegemónico de matriz religiosa que está presente en la actuación simbólica de los órganos del Estado y en el actuar de la clase política.

La falta de laicidad del Estado dificulta el avance en la aprobación de legislación que garantice los derechos sexuales y reproductivos y una aplicación eficaz de las políticas públicas en materia de equidad de género. Así mismo, la falta de difusión y promoción de concepciones cívicas de respeto y tolerancia a la diversidad de creencias y pensamiento, obstaculiza el fortalecimiento de una ciudadanía consciente, respetuosa y activa, que profundice la democracia en El Salvador.



La transición religiosa y el crecimiento del conservadurismo moral en Brasil

José Eustáquio Diniz Alves
Suzana Cavenaghi

Introducción

Desde la llegada de los portugueses al continente, Brasil ha pasado por enormes transformaciones sociales, económicas, políticas y demográficas que impulsaron su modernización y la urbanización, aunque todavía sigue siendo económicamente una de las más desiguales del mundo, y guardar marcadas desigualdades de género, raza y distribución espacial de la población (Alves; Cavenaghi, 2012). Durante todo el período de colonización, hasta los días actuales, el país mantuvo la hegemonía de la iglesia católica y aún hoy la gran mayoría de la población se declara cristiana. Sin embargo, existen otras denominaciones minoritarias como los espíritas (Kardecistas), religiones afro-brasileñas

(*candomblé, umbanda*, etc.), tradiciones indígenas y religiones asiáticas (especialmente el budismo). Así, aunque aún sea un país con una mayoría católica, Brasil habrá de perder su posición del mayor país católico del mundo para pasar por cambios culturales de gran impacto en la vida social de su población.

El gran crecimiento económico y poblacional que se produjo entre 1930 y 1980, llevó el país a ser una de las diez economías más grandes y el quinto país más poblado del mundo. Sin embargo, esos 50 años de gran crecimiento económico estuvieron marcados por un proceso de concentración de ingreso y, por lo tanto, aumento de la desigualdad, y atravesó dos períodos políticos autoritarios con el Estado Nuevo (1937-1945) y la dictadura militar (1964-1985). Con la redemocratización del país y el establecimiento de la Nueva República, desde 15 de marzo de 1985, el país vive el período democrático más largo de su historia (Machado; Burity, 2014).

Los últimos 33 años del período democrático estuvieron marcados por la expansión del electorado y la presencia de partidos de centro-izquierda en la disputa electoral por el poder político. Aunque el Producto Interno Bruto (PIB) del país ha mostrado un crecimiento muy inferior al que prevaleció entre 1930 y 1980, hubo avances en los principales indicadores sociales, como el aumento de los años promedios de estudio, una disminución continua de la mortalidad infantil y el aumento de la esperanza de vida, traducidos en el aumento del Índice de Desarrollo Humano (IDH), que pasó de 0.651 en 1990 a 0.754 en 2015 (Almeida, 2018). Hubo importantes avances, principalmente en legislación, en el área de los derechos humanos y salud sexual y reproductiva, después de la Conferencia Internacional sobre Población

y Desarrollo (CIPD) de 1994, y los derechos sexuales y reproductivos en la última década, estos últimos, más bien muchas veces como resultado de acciones del poder judicial y no del legislativo.

Pero desde 2014, Brasil está en una situación de profunda crisis y embrollo económico y político. En el período 2014-2016, el país pasó por su más profunda recesión y en 2017 y 2018 está teniendo la peor recuperación tras un periodo recesivo desde 1900 (cuando datos confiables de la serie histórica de desempeño económico están disponibles). Se produjo un empobrecimiento general del país, ya que el nivel de ingreso per cápita de Brasil en 2013 sólo debe recuperarse en 2023 (Pessôa, 2018). Varios indicadores económicos se agravaron o se estancaron en los últimos años y el nivel de violencia aumentó, con una tasa de homicidios de 31,3 muertes por 100.000 habitantes, la novena más grande del mundo según la Organización Mundial de la Salud (WHO, 2018).

También hubo un deterioro de la legitimidad de la democracia nacional. De los cuatro presidentes electos de la Nueva República, dos han sido impedidos (han sido acusados) y uno está en la cárcel, aunque está en primer lugar en las intenciones de votos para la Presidencia de la República en las elecciones programadas para octubre de 2018, según todas las encuestas electorales. La tasa de apoyo a la democracia también disminuyó del 66% en diciembre de 2014 al 56% en septiembre de 2017 y la evaluación del Congreso Nacional es mala o pésima para el 60% de la población y solo el 5% evalúa el desempeño del Congreso como bueno u óptimo, según una Encuesta de 2017 (Datafolha, 2017). En la distinción entre representantes y representados, se abren espacios para el predominio de posiciones conservadoras.

En este contexto, el objetivo de este capítulo es registrar, desde una perspectiva histórica y demográfica, cómo se está llevando a cabo la transición religiosa en Brasil y el crecimiento de la actuación del Congreso en el sentido de crear barreras al avance de los derechos sexuales y reproductivos. En primer lugar, esbozamos brevemente el papel de la religión en la formación social del país y señalamos las principales transformaciones socio-demográficas ocurridas durante el siglo XX, que crearon las bases para una gran transición religiosa que está teniendo lugar en el país. A continuación observamos el crecimiento de la bancada evangélica en el parlamento brasileño y las principales propuestas que amenazan la agenda de los derechos sexuales y reproductivos en tramitación en el Congreso Nacional. Finalmente, presentamos algunas consideraciones sobre cómo la actual situación económica y social apunta hacia perspectivas futuras que, si no conducen a retrocesos, al menos retrasarán el camino hacia el cumplimiento de los derechos humanos en todos los ámbitos de la vida social, pero principalmente en temas relacionados a los derechos sexuales y reproductivos.

Religión católica en la formación social brasileña

La colonización portuguesa de Brasil comenzó el 22 de agosto de 1500, con la llegada de una flota lusitana, comandada por Pedro Alvares Cabral, que desembarcó en Porto Seguro, en la costa sur del actual estado de Bahía. La ocupación portuguesa tuvo lugar en el contexto de las Grandes Navegaciones lideradas por las potencias ibéricas, con la participación fundamental de la Iglesia Católica.

Incluso antes de lanzarse al mar, el 8 de marzo, todavía en Lisboa, la flota de Cabral participó en una ceremonia religiosa en la que el obispo Diogo Ortiz bendijo la bandera de la Orden de Cristo, pasándola a Pedro Alvares Cabral. En la expedición de la conquista de Brasil, como era habitual en todos los viajes marítimos portugueses, había religiosos a bordo, ocho franciscanos y el Frei Don Henrique Soares de Coimbra. El propio capitán general, Don Pedro Alvares Cabral, era un caballero de la Orden de Cristo (Alves et al., 2017a).

Las velas de los barcos portugueses eran estampadas con la Cruz de Malta (cruz de ocho puntas en forma de cuatro V, cuyo diseño se basa en las cruces utilizadas desde la Primera Cruzada), que desempeñó un papel destacado en el proceso de colonización brasileño. El primer nombre de Brasil fue Isla de Vera Cruz, pero al darse cuenta de que era un continente, el nombre fue cambiado a Terra de Santa Cruz. Fue al pie de una cruz y con una audiencia de portugueses e indígenas, fue oficiada la primera misa por Frei Don Henrique de Coimbra, el domingo 26 de abril de 1500. El nombre Brasil fue adoptado hasta en 1530 (Fausto, 1995).

Es un hecho que la Iglesia Católica fue una Institución fundamental en el proceso de colonización brasileño. La idea de la misión civilizatoria está presente en el discurso misionero desde los primeros momentos. La superioridad cristiana se impuso a los pueblos originarios, considerados retrasados (e incluso degenerados), lo que justificaba la conquista y la misión evangelizadora cristiana (Pompa, 2006). El proyecto colonial portugués estuvo dirigido a la expansión del comercio europeo e implicó el dominio de la población autóctona. Los indios aliados eran convertidos a la fe cristiana, mientras los indios que presentaban resis-

tencias eran combatidos militarmente. Según Schwarcz y Starling (2015):

Desde el principio el impulso para el expansionismo en Portugal se basaría en los intereses comerciales, militares y evangelizadores, equilibrados en buena dosis. Pero entre los siglos XIV y XV, lo que más entusiasmó a los portugueses para buscar nuevas rutas fue el mercado de especias del este (p. 23).

En este proceso, la población indígena pasó a ser vista como un obstáculo que se interponía entre el colonizador y la tierra. Para apoderarse del territorio, sería necesario dominar al indio por medio de la catequesis, llevándolo a retirarse hacia el interior o masacrarlo si la estrategia de persuasión no funcionaba, o se resistían. Contra los indios hostiles, se aplicó la idea de “guerras justas”. Para ellos se recurrió al imaginario de las prácticas indígenas bárbaras, como el canibalismo, la poligamia, etc. La difusión de la cruz y del mensaje bíblico entre las poblaciones indígenas fue una necesidad esencial para legitimar la conquista de la vida salvaje en una sociedad llamada “sin fe, sin ley y sin rey”. El resultado fue un holocausto de la población nativa que también generó un “genocidio lingüístico y cultural”, que dificultó la transmisión del conocimiento y de las tradiciones orales, incluida gran parte de la cosmogonía religiosa (Alves et al., 2017a).

La iglesia católica se consolidó como la religión oficial del Estado brasileño durante todo el período colonial (1500-1822) y prosiguió durante el Imperio (1822-1889). Brasil quedó distante de la influencia de la Reforma Protestante, que comenzó en 1517. Según Fausto (1995), durante el

período colonial, la Iglesia brasileña estuvo presente en la vida y muerte de las personas, en los episodios decisivos de nacimiento, matrimonio y muerte, además de concentrar en sus manos la educación de las personas: “La religión del Estado era la católica y los súbditos, es decir, los miembros de la sociedad, debían ser católicos” (p 60).

Según Mafra (2001), las relaciones entre el gobierno colonial y la Santa Sede eran tensas, pero el catolicismo era la única religión oficialmente reconocida. Después de la llegada de la familia real (1808), hubo la “apertura de los puertos” y comenzó la circulación de extranjeros, incluso algunos ingleses anglicanos. Entonces se aventuró la necesidad de crear algunas regulaciones legales para que los extranjeros pudieran llevar a cabo sus servicios, aunque de forma restringida. Los inmigrantes protestantes fueron obligados a seguir reglas restrictivas, como que el salón de culto no tuviera apariencia exterior de iglesia y la predicación debería restringirse a los miembros del grupo religioso.

Sólo con la Proclamación de la República en 1889, cuando la religión católica dejó de ser la religión oficial del país, algunas funciones monopolizadas por la Iglesia se convirtieron en función del Estado. En ese momento, el Estado creó el registro civil de nacimientos y defunciones, pasó también a reconocer el matrimonio civil y dio a las administraciones municipales el control de los cementerios. Además, se estableció la libertad de culto para todas las creencias religiosas.

A pesar de ser declaradamente laico, desde 1890, el Estado brasileño continuó teniendo varios vínculos con la Iglesia Católica. El 31 de mayo de 1931, bajo el gobierno de Getúlio Vargas, Nuestra Señora de la Concepción Aparecida fue proclamada Patrona de Brasil. Cuando el Papa Juan Pablo II llegó a Brasil, en 1980, el gobierno militar brasileño

declaró el día de Aparecida, 12 de octubre, feriado nacional, que aún está vigente en la actualidad.

Brasil en transición

Los cambios demográficos brasileños

La Iglesia Católica permaneció en gran medida hegemónica mientras que el país tenía una estructura agraria y rural y la población permaneció enraizada en actividades de subsistencia y en centros residenciales relativamente aislados y con un bajo nivel de comunicación y movilidad social. Pero esta configuración social que garantizaba la hegemonía católica sufrió grandes transformaciones, ya que ocurrieron las transiciones urbana y demográfica que cambiaron el avance de las fuerzas productivas, especialmente en la segunda mitad del siglo XX, minando la base de apoyo del catolicismo brasileño.

Los cambios demográficos y la distribución espacial de la población brasileña tomaron un primer impulso después de la abolición de la esclavitud en 1888 y la proclamación de la República en 1889, pero el impulso mayor vino con la Revolución de 1930 y el proceso de industrialización después de la Segunda Guerra y que constituyó el período llamado “treinta gloriosos años” (1950-1980), en el cual Brasil presentó las tasas más altas de crecimiento económico y poblacional en su historia, con grandes cambios sociales.

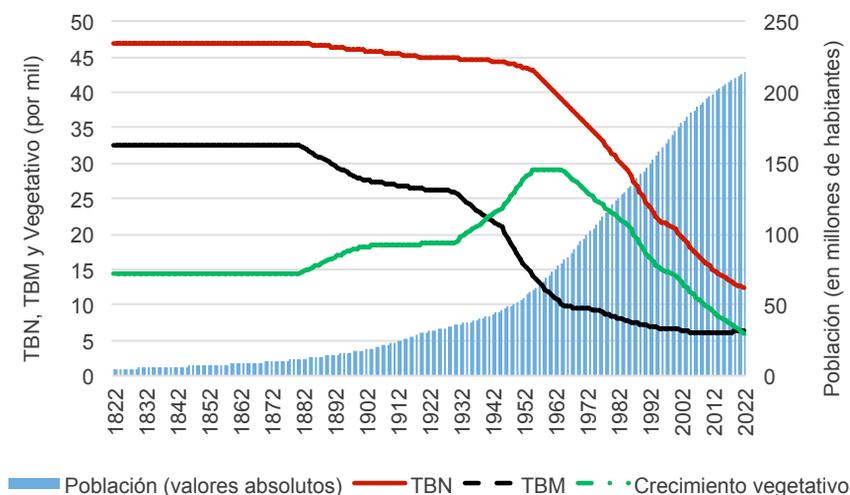
Una de las principales transformaciones se dio en el área demográfica. El Gráfico 1 muestra cómo se dio la Transición Demográfica en Brasil en los doscientos años de la Independencia. Se observa que en el período del Imperio (1822-1889) las tasas brutas de mortalidad (TBM) y natalidad (TBN) se mantuvieron en niveles bastante elevados. En los primeros

50 años después del final de los lazos coloniales con Portugal, TBN era de alrededor de 47 por mil y TBM era de alrededor de 33 por mil, lo que condujo a tasas de crecimiento vegetativo del orden de 14 por mil (1, 4% al año). Añade a este alto crecimiento vegetativo el flujo inmigratorio que aumentaba aún más el ritmo de crecimiento demográfico.

Gráfico 1

Población y transición demográfica en Brasil: 1822-2022

Tasa Bruta de Natalidad (TBN), Tasa Bruta de Mortalidad (TBM) y Crecimiento Vegetativo



Fuente: IBGE, Séries Históricas e Estatísticas e Projeções Populacionais (Revisión 2013). Disponible en <https://www.ibge.gov.br/>.

Nota: los valores anuales se obtuvieron por interpolación.

Como Brasil siempre ha sido un país de dimensiones continentales, con una densidad demográfica muy baja, el crecimiento poblacional era visto como un factor positivo para la colonización y la ocupación territorial y era incentivado por la Iglesia. Tanto en los tiempos de la Co-

lonia, como en del Imperio y de la República, el lema de los diversos gobiernos brasileños era: “gobernar es poblar”. En las dos últimas décadas del siglo XIX comenzó, inicialmente de forma tímida, la caída de la TBM, lo que impulsó el crecimiento vegetativo a casi el 2% al año, facilitando y reforzando la meta de poblamiento. Entre 1870 y 1930 la TBM cayó de 33 por mil a 26 por mil, mientras que la TBN varió ligeramente entre 47 por mil y 45 por mil.

Después de la llamada Revolución de 1930, que dio inicio al proceso inducido de industrialización y urbanización, la TBM aceleró la caída y alcanzó el nivel de 21 por mil en 1945. Sin embargo, la mayor caída de las tasas de mortalidad ocurriría después de la Segunda Guerra Mundial, el período que condujo a la caída de la TBM en todo el mundo, con TBM por debajo de 10 por mil en 1965 y alcanzando el nivel más bajo de la historia nacional (tanto del pasado, como será del futuro) entre los años 2010 y 2012, con un nivel mínimo de 6 por mil. A partir de 2013 la TBM brasileña comenzó a subir en función del fenómeno del envejecimiento poblacional y debe quedar en 6,5 por mil en el año 2022. Por lo tanto, la transición de la mortalidad en Brasil ya se ha completado, yendo de niveles muy altos hasta los niveles más bajo de la historia e iniciando una tendencia de leve alza debido a la transición de la estructura de edad del país.

Entre 1900 y 1960 la tasa bruta de natalidad se mantuvo prácticamente estable, variando levemente de 46 por mil a 41 por mil. Como la TBM varió de 28 por mil a 12 por mil, hubo aceleración del crecimiento vegetativo que pasó del 1,8% al 2,9% al año. De esta forma, las tasas más altas de crecimiento demográfico en Brasil se ocurrieron en las décadas de los años cincuenta y sesenta.

Sin embargo, aún en los años 60, la TBN comenzó a caer y aceleró el ritmo de caída en las décadas siguientes. La TBN cayó de 39 por mil en 1965 a 21 por mil en el año 2000 y habrá de quedar en 12 por mil en 2022. Según las proyecciones poblacionales del IBGE (revisión 2013) las tasas brutas de mortalidad y natalidad deben alcanzar equilibrio en 2042 ambas alcanzando el nivel de 9,4 por mil. A partir de 2043 habrá reversión de las dos tasas y, en consecuencia, Brasil entrará en un período de disminución de la población. Aún de acuerdo a las proyecciones del IBGE, la TBN debe quedar en 8 por mil y la TBM en 13 por mil en 2060.

El impacto de la transición demográfica sobre el volumen de la población sigue el comportamiento de una curva logística, con crecimiento inicial bajo, aceleración del crecimiento en un segundo momento hasta un punto de inflexión que lleva a la desaceleración del crecimiento hacia la estabilidad y una posible disminución (Gráfico 1). La población brasileña era de 4,7 millones de habitantes cuando Don Pedro proclamó la Independencia, en 1822 y aumentó a 9,9 millones 50 años después, cuando se realizó el primer censo brasileño (en 1872). En el año 1900, llegó a 17,4 millones de habitantes, pero saltó alrededor de 170 millones de personas en el año 2000 y debe quedar en torno a 215 millones en 2022. Es decir, la población brasileña creció 46 veces en los 200 años de la Independencia.

En cuanto a la transición urbana, el Brasil de 1950, con 52 millones de habitantes, todavía era un país predominantemente rural, con dos tercios de la población viviendo en el campo y apenas un tercio en las ciudades. Sin embargo, en el segundo quinquenio de la década de 1970, Brasil tenía la mayoría de su población viviendo en aglomeracio-

nes urbanas. Los datos del último Censo Demográfico de 2010 muestran el Brasil con 191 millones de habitantes, con 84,3% de la población en el área urbana.

Las transiciones urbana y demográfica son dos fenómenos sociales de la más grande importancia. Al avanzar, posibilitan la reconfiguración de las relaciones sociales, cambiando las relaciones intergeneracionales y la estructura de poder entre hombres y mujeres en la familia y en la sociedad. La caída de las tasas de mortalidad aumenta el ciclo de vida productiva de las mujeres y, junto con el aumento de las tasas de escolaridad, aumenta el capital humano femenino. La caída de la tasa de natalidad y la disminución del número de hijos por mujer permiten que ellas dediquen menos tiempo a las tareas reproductivas y de cuidado de los niños, lo que les permite tener tiempo para cuidarse e ingresar en la población económicamente activa (PEA). Este fenómeno se conoce como “bono demográfico femenino”. Es decir, el nuevo contexto social ha facilitado la transición de una sociedad patriarcal a una sociedad pospatriarcal, caracterizada por cambios significativos en las relaciones de género, con mayor autonomía y empoderamiento de las mujeres brasileñas (Alves; Martine, 2010).

De esta forma, no sorprende la mayor presencia femenina en todos los aspectos de la vida brasileña. Las conquistas femeninas ocurrieron de manera gradual y progresiva, y de manera casi silenciosa. En algunas áreas las mujeres superaron a los hombres, generando “*desigualdades reversas de género*” (Alves; Corrêa, 2009). Sin embargo, en otras áreas, todavía hay un techo de vidrio impidiendo que las mujeres alcancen los niveles elevados de empoderamiento en los espacios públicos y privados de toma de decisiones.

El Brasil a comienzos del siglo XX tenía una estructura productiva de producción agraria y rural, orientada hacia la exportación de productos primarios, con una economía poco monetizada y con una fuerte presencia de subsistencia sostenida en el trabajo no asalariado. En este contexto, las posibilidades de progreso social para las mujeres eran muy pequeñas. Sin embargo, los cambios en las relaciones de género se vieron favorecidos con el avance de la economía urbana, basada en una base industrial y de servicios, orientada primordialmente hacia el mercado interno, lo que generó ganancias expresivas de productividad que permitieron el aumento del ingreso de las personas y de las familias y garantizó recursos para que el Estado implemente políticas públicas en las áreas de educación, salud, infraestructura, saneamiento y telecomunicaciones, entre otras.

El desarrollo económico no es incompatible con el progreso femenino y viceversa. Para Duflo (2011), el empoderamiento de las mujeres está positivamente relacionado con el desarrollo económico, dado que un fenómeno refuerza al otro: “en un sentido, el desarrollo juega un papel importante en la disminución de la desigualdad entre hombres y mujeres, en otra dirección, el empoderamiento de las mujeres puede beneficiarse del desarrollo “ (p.2). El hecho es que los cambios en las relaciones de género forman parte de una transformación cultural más amplia que contribuye al desarraigo y la destradicionalización de la sociedad brasileña, con grandes cambios en el campo religioso.

Brasil ya tiene una tasa de fecundidad por debajo del nivel de reemplazo desde 2005, actualmente con 1,8 hijos por mujer, y el tamaño promedio de los arreglos domésticos pasó de 5,3 personas en 1970 a 3,3 personas en 2010. La familia

brasileña se volvió más plural. Se ha producido un proceso de diversificación de la estructura familiar, con reducción del porcentaje de las parejas con hijos, crecimiento de las parejas sin hijos, aumento de las familias monoparentales e incremento del porcentaje de personas que viven solas (Cavenaghi; Alves, 2018).

En cuanto a las relaciones de parejas heterosexuales, los datos de los Censos Demográficos muestran un crecimiento de la unión consensual, que pasó del 6,5% en 1960 al 36,4% en 2010. El matrimonio sólo en el civil también aumentó del 12,8% para 17,3% en ese período. El gran descenso se dio en las formas de matrimonio religioso, tanto el civil y religioso, como el matrimonio sólo religioso, que pasó del 20,2% en 1960 a solo 3,4% en 2010 (Cavenaghi; Alves, 2018). Las generaciones más jóvenes muestran una tendencia aún más fuerte con relación a la elección de unión consensual o cohabitación en lugar del matrimonio legal, incluso un proceso intensificado en la participación de las parejas con nivel educacional más alto (Esteve, et al., 2012).

Todo este proceso ha abierto espacio para un cambio de las relaciones de género en el seno de las familias y un gran aumento del número y del porcentaje de hogares con jefatura femenina. En términos relativos, las familias encabezadas por hombres disminuyeron del 72,6% en 2001 al 59,5% en 2015, mientras que el porcentaje de familias con jefatura femenina aumentó del 27,4% al 40,5% en el mismo período (Cavenaghi; Alves, 2018).

El escenario actual, con todos esos cambios demográficos, muestra que Brasil se ha convertido en una sociedad que se ha urbanizado, modernizado y desarrollado en todos los ámbitos, si bien que todavía mantiene desigualdades social y económica muy fuertes. El comportamiento de la

mayoría de las mujeres, principalmente con sus responsabilidades reproductivas disminuidas de alguna forma por la baja fecundidad y su creciente escolarización y participación en el mercado laboral ya no están, hace muchos años, en concordancia con los comportamientos planteados en los dogmas religiosos y mucho menos se han mostrado rehenes del conservadurismo moral.

La transición religiosa en Brasil

La transición demográfica y la urbana, junto con el proceso de industrialización y modernización (provocando cambios en las relaciones de generación y género) desestabilizaron la vieja hegemonía católica de base rural y agraria y abrieron camino hacia una mayor pluralidad religiosa, con el crecimiento no sólo de las filiaciones evangélicas, pero de otras denominaciones no cristianas y también de las personas que se declaran sin religión. Brasil está experimentando una acelerada transición religiosa que se manifiesta en cuatro aspectos: 1) Declinación absoluta y relativa de las filiaciones católicas; 2) Aumento acelerado de las filiaciones evangélicas (con diversificación de las denominaciones y aumento de los evangélicos no institucionalizados); 3) Crecimiento lento del porcentaje de las religiones no cristianas, y 4) Aumento absoluto y relativo de las personas que se declaran sin religión (incluyendo ateos y agnósticos) (Alves et al., 2017b).

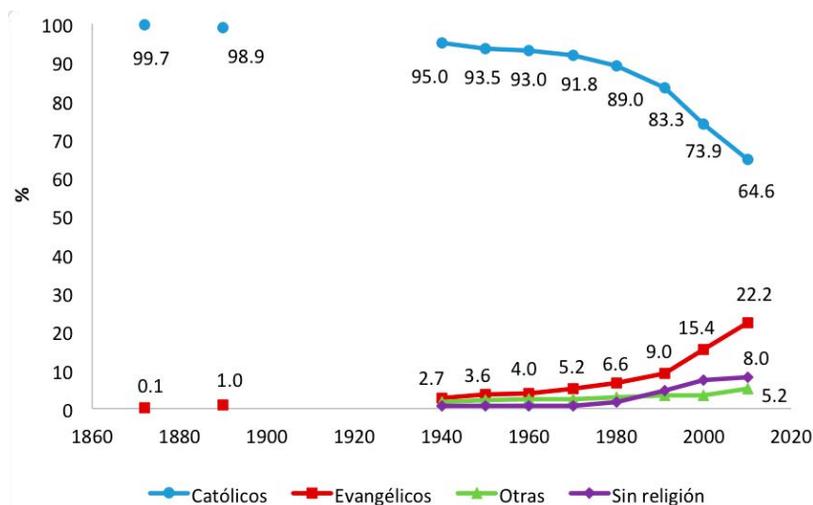
El Gráfico 2 muestra el porcentaje de católicos, evangélicos, otras religiones no cristianas y aquellos sin religión. Se observa que los católicos representaban prácticamente el 100% de la población brasileña antes de la proclamación de la República (1889). Desde finales del Siglo XIX hasta 1980 los católicos perdieron una participación relativa de alre-

dedor del 1% por década. Pero entre 1991 y 2010, la caída del porcentaje de católicos en la población brasileña llegó al 1% por año. Según Almeida y Montero (2001), los católicos actúan como una especie de “donante universal”, del cual todos los segmentos reclutan buena parte de sus fieles.

Los evangélicos constituyen el grupo que más crece, pasando del 2,7% en 1940 al 22,2% en 2010. Otras religiones que estaban poco por encima del 1% en 1940 pasaron al 5,2% en 2010 y los sin religión, que eran menos del 1% en la década de 1940, subieron al 8% en 2010. Por lo tanto, el cuadro religioso en Brasil quedó más diverso y más plural.

Gráfico 2

Evolución del porcentaje de afiliaciones religiosas en grandes grupos, Brasil: 1872-2010



Fuente: IBGE, Censos Demográficos, 1872-2010.

Por lo tanto, la población brasileña está experimentando una gran transformación en su perfil religioso. Por un lado, hay un aumento de la pluralidad religiosa y, por otro, una

tendencia de cambio de hegemonía entre católicos y evangélicos. Este fenómeno está más avanzado en ciertas áreas, pero está generalizado en el territorio. Teniendo en cuenta que los cambios ocurren en los dos mayores grupos religiosos, Alves et al. (2017b) presentan un análisis del fenómeno transicional en el territorio a partir de un indicador definido por la relación entre evangélicos y católicos (REC). Los autores observan que de los 4.492 municipios existentes en 1991, la REC aumentó en 4.415 municipios y disminuyó en sólo 77 municipios, en el período comprendido entre 1991 y 2010. Es decir, los evangélicos aumentaron su participación relativa en el 98,3% de las ciudades y los católicos avanzaron en apenas 1,7% de los municipios brasileños.

El patrón espacial de la transición religiosa tiene su parte más avanzada en el arco periférico de las mayores regiones metropolitanas del país, siguiendo los núcleos de estas mismas regiones, avanzando a través de ciudades más grandes y siguiendo hacia las ciudades más pequeñas, y presentando las menores RECs en las áreas rurales, especialmente en la región Nordeste, en el norte de Minas Gerais y en la región Sur (Alves et al., 2017b). En términos de volumen poblacional, se puede afirmar que la periferia de la región metropolitana (RM) de Río de Janeiro (municipios de la RM menos la capital) está liderando el proceso de transición religiosa en el país. En el total de los 34 municipios fluminenses, donde ocurrió la reversión de la mayoría religiosa ($REC > 100$), había una población de 4,2 millones de habitantes, siendo 1,4 millones de católicos y 1,6 millones de evangélicos y 1,2 millones otras religiones y de personas que se declararon sin religión. Esto significa que el aumento de los evangélicos ocurre en el entorno urbano y entre la población más pobre que habita las grandes regiones metropolitanas que tiene

un gran poder de voto en las elecciones generales.

Los autores afirman que la cantidad de municipios en que la REC supera el 100% puede aumentar mucho hasta 2020, acelerando el proceso de transición entre los dos mayores grupos religiosos del país. Además, el análisis de la estadística espacial reveló la existencia de agrupaciones municipales a lo largo del territorio nacional, es decir, la distribución de la razón evangélica/católica a nivel municipal no es aleatoria, pues municipios vecinos tienden a ser más parecidos de forma significativa. Sin embargo, no es posible predecir si el crecimiento de los evangélicos alcanzará un techo y si el descenso de los católicos tendrá un piso mínimo. Pero, independientemente de completarse o no la reversión de la hegemonía entre los dos mayores grupos religiosos brasileños, los cambios en la distribución de las filiaciones religiosas han ocurrido de forma acelerada, aunque de manera diferenciada en el tiempo y en el espacio. El crecimiento evangélico es un fenómeno amplio y general, pero es más intenso en las periferias de las Regiones Metropolitanas y en las áreas de frontera agrícola y de colonización reciente, particularmente en la región Norte.

Evidentemente nadie sabe con certeza cómo será el futuro, sin embargo, la combinación del activismo religioso (mayor evangelización) y la expansión numérica en los lugares relativamente más dinámicos en términos socioeconómicos del país tiende a fortalecer el proceso de transición religiosa. Por ello, si las tendencias de las últimas tres décadas se repiten, las tres próximas décadas apuntan a un cambio de hegemonía entre católicos y evangélicos, en un futuro no muy lejano. Es decir, los evangélicos pueden sobrepasar a los católicos en la primera mitad del Siglo XXI, obteniendo mayoría simple y no necesariamente mayoría absoluta de

la población. Paralelamente al cambio de hegemonía entre los dos grupos cristianos habrá también el aumento de la pluralidad religiosa, como consecuencia del crecimiento de las demás religiones no cristianas y del aumento del grupo de personas sin religión.

En este escenario, después de cinco siglos de hegemonía católica, en el Siglo XXI, Brasil puede presenciar un cambio de hegemonía entre los dos grandes grupos cristianos y una mayor pluralidad religiosa. Las causas y consecuencias de este fenómeno son complejas y el acompañamiento de ese proceso es fundamental para comprender la nueva configuración de la sociedad brasileña. Teniendo en cuenta el fortalecimiento del Estado de Derecho, la laicidad del Estado y la secularización de la sociedad, la libre competencia entre las organizaciones religiosas -evitando el sectarismo, los prejuicios y ampliando la oferta de servicios - puede contribuir a que Brasil se convierta en un país más dinámico culturalmente. Esta es una de las posibilidades de la transición religiosa en Brasil. Otra posibilidad es un agravamiento de la disputa religiosa y de la intolerancia, lo que puede minar la democracia brasileña y hacer retroceder conquistas del Estado de Derecho.

El crecimiento de la bancada evangélica

La transición religiosa en Brasil no es sólo un fenómeno restringido a las iglesias, sino que tiene gran impacto en diversos sectores de la sociedad brasileña, especialmente en la política. El crecimiento de las afiliaciones evangélicas no está desconectado de un crecimiento del activismo religioso que, según Cunha (2017), ocurre en tres dimensiones:

(1) el fortalecimiento de la rama de Pentecostal, con la aparición de innumerables iglesias autónomas o autóctonas, que transformaron el escenario del cristianismo, provocando un crecimiento explosivo de la población evangélica y una fuerte disminución del número de Católicos; (2) la ampliación de la presencia de las iglesias evangélicas, en su mayoría pentecostales, en los medios tradicionales y la extensa participación de los diferentes segmentos de ese grupo en los medios digitales; (3) la mayor ocupación de espacio de los evangélicos en la política partidista, con la consecuente consolidación de la bancada evangélica (Frente Parlamentaria Evangélica) y con nítidos proyectos por más espacios de poder en la esfera pública por parte de algunas iglesias; (4) el crecimiento del mercado de la religión y el avance del marketing religioso, que convierte a los cristianos en un segmento de mercado, a través de la oferta de productos y servicios especialmente diseñados para atender a sus necesidades religiosas, ya sean de consumo de bienes o del ocio y entretenimiento (p.15).

Para Vital da Cunha (2016), los evangélicos han aventurando en la política desde hace muchos años, pues tuvieron un papel actuante en la Constituyente en 1988, ganaron espacio en los años siguientes y se expandieron aun más durante el gobierno de Lula (2003-2010), que tenía en su vicepresidente un evangélico, José Alencar, un gran apoyo. Pero el mayor objetivo de los líderes evangélicos es llegar a la Presidencia de la República y poder indicar miembros para el Supremo Tribunal Federal (STF) - Corte máxima del Poder Judicial - con capacidad para barrer avances en las áreas de derechos sexuales y reproductivos, familia, LGBTI, etc.

Los diversos grupos evangélicos actúan en la política en diferentes partidos, a través del amplio abanico de agrupaciones políticas que existen en el Legislativo brasileño. Sin embargo, aunque estén actuando en diferentes partidos políticos, la existencia de las bancadas supra-partidarias que actúan en el Parlamento, reúnen diputados y senadores de agrupaciones diversas en la defensa de un interés específico, como en el caso del Frente Parlamentario Evangélico (Pranti; Santos, 2017).

Según el Departamento Intersindical de Asesoría Parlamentaria (DIAP), los primeros parlamentarios evangélicos fueron elegidos en 1986, cuando pastores de la Asamblea de Dios se movilizaron para evitar que la Iglesia Católica aprobara en la Asamblea Constituyente un proyecto que convertía al catolicismo en la religión oficial y única del país. Aunque ese proyecto, no era más que un rumor, la bancada evangélica se consolidó en el Congreso y comenzó a reunir representantes de las iglesias evangélicas más tradicionales. Aún, según el DIAP, la bancada evangélica estaba constituida de 32 diputados en 1988 y cuenta actualmente con cerca de 86 diputados, correspondiendo a la legislatura de 2015-2018 que totaliza 513 diputados en la Cámara.

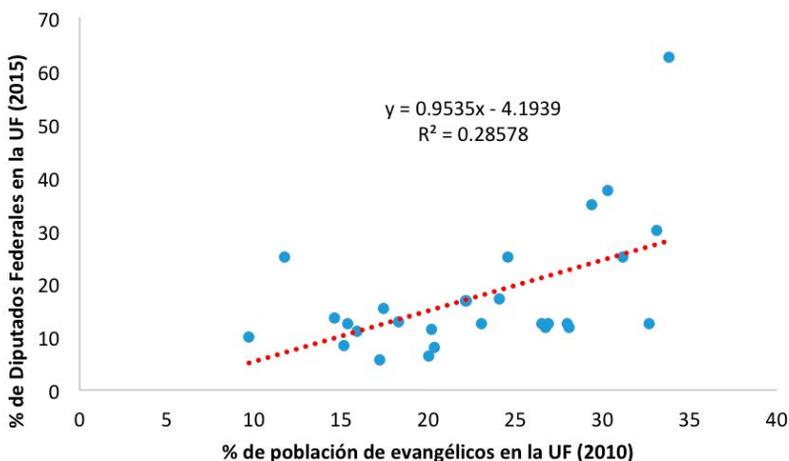
El Gráfico 3 muestra que el porcentaje de diputados pertenecientes al frente evangélico en cada Unidad de la Federación tiende a aumentar de acuerdo con el peso de la población por filiaciones evangélicas. Por ejemplo, en Rondônia había 33,8% de evangélicos en la población según el censo demográfico del IBGE de 2010, y fueron elegidos el 62,5% de diputados del frente evangélico en las elecciones de 2014. En Roraima los porcentajes fueron respectivamente de 30,3% y 37,5%. En el Piauí que tenía sólo el 9,7% de evangélicos en la población, el porcentaje de diputados

evangélicos se quedó en el 10%. El hecho es que la mayor representación evangélica en la población tiende a elegir más diputados y estos diputados refuerzan el proceso de crecimiento de las filiaciones evangélicas.

Según Mariano (1999), el proyecto político evangélico busca restaurar el orden moral cristiano utilizando los medios de comunicación y la ocupación de cargos políticos, con el objetivo de establecer una “dominación cristiana del Estado y de la vida privada” (p 104). En esta misma línea, Duarte (2012) observa que “Los evangélicos como políticos profesionales, al invocar lo religioso, evocan una sociedad moral y sus acciones se transmutan en la preferencia por determinadas temáticas seculares específicas y acciones y estrategias políticas prioritarias” (p. 70).

Gráfico 3

Porcentaje de afiliaciones evangélicas en 2010 y de diputados evangélicos elegidos en 2014 por Unidades de la Federación (UF)



Fuente: IBGE, Censo Demográfico de 2010 y Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar (DIAP) (<http://www.diap.org.br>).

La bancada evangélica actúa en temas con llamados populares muy fuertes en algunas capas de la población y busca llevar a la arena de la lucha política las demandas de cuño moralista, tales como la defensa de la familia tradicional, contra el matrimonio de personas del mismo sexo, contra la práctica de la prostitución, del uso de drogas, en la defensa de la pena de muerte y son contrarios a varios temas relacionados con los derechos sexuales y los derechos reproductivos. Sin embargo actúan más fuertemente contra la despenalización y la legalización del aborto voluntario y a todo lo que se refiera a la identidad y la diversidad de género. Adicionalmente, actúan conjuntamente cuando existe alguna “amenaza” a sus iglesias (Oro, 2011). La expansión de la presencia de líderes religiosos en el Legislativo también se justifica por el interés que tienen en las concesiones de los canales de televisión y de radio, así como por las alianzas con las agencias gubernamentales en el área de la acción social.

Sin embargo, la bancada evangélica es sólo uno de los varios Frentes Parlamentarios que actúan en el Congreso Nacional. Los diputados vinculados a la industria armamentista o ex agentes de las fuerzas de seguridad, conocidos como “Bancada da Bala”, defienden el derecho de portar armas de distintos sectores (incluidos parlamentarios, granjeros, camioneros y taxistas, por ejemplo) y se posicionan contra el Estatuto del Desarme, aprobado en 2003. Los diputados ruralistas vinculados a la agroindustria - conocidos como “Bancada del buey” - defienden restricciones a la demarcación de tierras indígenas, flexibilización del concepto de trabajo esclavo y, junto a la industria química, defienden un proyecto para alterar la ley que trata del uso y del registro de agro-tóxicos, herbicidas y pesticidas en todo el territorio brasileño (conocido como “Paquete de Veneno”).

El grupo de diputados vinculados a la agroindustria, a las iglesias evangélicas y a la seguridad pública (defensores del uso cada vez mayor de la fuerza y del castigo) – conocido nacionalmente como la bancada BBB (Buey, Biblia y Bala) - ha liderado la implantación de las pautas tradicionalistas, intentando imprimir una agenda del conservadurismo moral. De acuerdo con el DIAP (En línea) la bancada BBB suele reunir a 206 diputados, lo que representa el 40% de la Cámara de Diputados, constituyendo una bancada ideológicamente cohesiva en torno a las causas conservadoras.

Las principales amenazas a los derechos sexuales y reproductivos en el Congreso

El avance del conservadurismo evangélico no oscurece el hecho de que el catolicismo siempre se ha pronunciado contra los derechos sexuales y reproductivos. Por ejemplo, la encíclica *Humanae Vitae*, del Papa Pablo VI, que fue lanzada el 25 de julio de 1968 y cumple 50 años en 2018, defiende una visión agustiniana de la represión al deseo carnal. Entendiendo el sexo como un vicio y una mala práctica, por el Pecado Original y la pérdida del Paraíso, la encíclica sólo reconoce la actividad sexual si es con la finalidad de procreación y refuerza la cultura cristiana tradicional contra los “placeres de la carne” y la culpa individual ante la atracción física.

En vez de ocuparse de la libertad que avanzaba en una sociedad moderna con diversidad de oportunidades, la encíclica reforzó la culpa ante los deseos de la carne y los placeres del sexo. Reforzó la negación y no la afirmación de las personalidades. Exigió la represión en lugar de la liberación. Abogó por la estandarización y el comportamiento de

rebaño en lugar de la diversidad y de la libertad de elección y de la satisfacción personal, aunque con responsabilidad social. La encíclica es contra los métodos anticonceptivos artificiales, contra el uso de condones para el sexo seguro, contra la esterilización y, evidentemente, contra la legalización y la despenalización del aborto voluntario.

El Vaticano defiende estas posiciones en todas las reuniones y conferencias de las Naciones Unidas que se ocupan de los temas de salud y de derechos sexuales y reproductivos. A nivel nacional, muchos diputados de formación católica, como los del Frente Parlamentario en Defensa de la Vida y de la Familia, terminan siendo aliados de los diputados conservadores de la bancada evangélica. Así, católicos y evangélicos se unen, por ejemplo, en la llamada cruzada contra la “ideología de género”, produciendo y diseminando argumentos contra el concepto de género y contra una supuesta “conspiración internacional feminista y LGBTI”. Según Correa (2017):

Esas cruzadas se remontan a los debates en las Naciones Unidas de los años 1990, cuando por primera vez, en la Conferencia de El Cairo sobre Población y Desarrollo (1994), se adoptó el concepto de género en un documento intergubernamental. Seis meses después, en los debates preparatorios para la IV Conferencia Mundial de las Mujeres de Pekín el término género fue atacado por la derecha católica estadounidense, que en él reconoció un fuerte potencial desestabilizador de dicho orden natural de los sexos (En línea).

Los derechos sexuales y reproductivos implican la libertad de elección, pues es un hecho conocido que la despe-

nalización del aborto no obliga a nadie a abortar; que la ley del divorcio no obliga a nadie a divorciarse; que la ley del matrimonio de personas del mismo sexo, no obliga a nadie a ser gay. Es decir, las leyes que otorgan derechos no hacen daño. Lo que causa daños son las restricciones de derechos. Contrariamente a estos principios, hay una serie de propuestas de leyes destinadas a ampliar las prohibiciones y reducir la libertad de elección.

En la Conferencia Regional de Población y Desarrollo de 2013, donde las delegaciones de los países de la región discutieron estos temas sin la interferencia directa de los representantes del Vaticano y la presencia de estados miembros con posiciones más conservadoras de otras partes del mundo, se aprobó el documento conocido como “Consenso de Montevideo” (CEPAL, 2013) y se avanzó en todos estos temas, incluidos los derechos sexuales y la educación integral para la sexualidad, entre otros aspectos tan controvertidos en las discusiones a nivel global. En la siguiente conferencia, en 2015, los acuerdos fueron reafirmados por Brasil, pero mientras la implementación de la agenda regional debería haber avanzado en el sentido de garantizar los derechos sexuales y reproductivos con acciones acordadas en la Guía Operativa (CEPAL, 2015) para implementar el Consenso de Montevideo, a nivel nacional los proyectos de ley y maniobras en el Congreso indican que parte de los congresistas, principalmente la bancada evangélica, van en la dirección opuesta.

Un hecho muy ilustrativo de esta disonancia entre la posición internacional acordada y los congresistas se encuentra en la maniobra llamada “Caballo de Troya” (CFE-MEA, en línea) en referencia a la enmienda propuesta a la Constitución, PEC 58/2011 que estuvo inactiva desde 2013,

y que se adjuntó a PEC 181/2015, que buscaba la extensión del permiso de maternidad para madres con bebés prematuros. Durante la reunión Extraordinaria de la Conferencia Regional sobre Población y Desarrollo, celebrada en noviembre de 2017, mientras Brasil presentaba los avances en la implementación del Consenso de Montevideo para el período 2013-2017, un Comité especial de la Cámara de Diputados designado para evaluar la PEC, aprobó por 18 (diputados) votos a uno (diputada) el cambio “sutil” en el texto que estableció el derecho a la vida desde la concepción. Si esta enmienda constitucional se aprueba por votación en el Congreso, se creará incertidumbre legal y pondrá en peligro la realización del aborto voluntario permitido por la legislación vigente en caso de violación y riesgo de vida para las mujeres. Es decir, no solo no avanzaría en la aprobación de la despenalización del aborto, como recomendado en el Consenso de Montevideo, sino que retrocedería en el derecho a la interrupción del embarazo en los casos permitidos en la gran mayoría de los países latinoamericanos.

Es importante mencionar que un grupo feminista (Centro Feminista de Estudios y Asesoría - CFEMEA) presente en la audiencia donde la Comisión Especial aprobó el texto, relata que “Con gritos feroces de hombres parlamentarios de ‘Vida sí, aborto no. La vida sí, el aborto no’ fue concluida la sesión de la Comisión Especial el día 8 de noviembre con la votación que aprobó el informe de la PEC 181/2015, Caballo de Troya, en la Cámara de Diputados” (CFEMEA, En línea). Por otro lado, las organizaciones de la sociedad civil, donde más de 50 redes, organizaciones y activistas de la región presentes en la Reunión Extraordinaria de la Mesa Directiva de la Conferencia Regional sobre Población y Desarrollo de América Latina y el Caribe, se pusieron en defensa

de los derechos de las mujeres brasileñas, recordando que esta propuesta legislativa estaba en total desacuerdo con los derechos sexuales y reproductivos acordados en el Consenso de Montevideo, del que Brasil es signatario. Esta y muchas otras manifestaciones nacionales llevaron al presidente de la Cámara de Diputados a declarar que este cambio en la PEC 181 no sería aprobado bajo su coordinación.

En la misma línea de actuación, hay varias acciones que tramitan en el Congreso, dirigidas a reducir los derechos sexuales y reproductivos. Un reciente relevamiento publicado por la Revista AZmina¹²⁰ advierte sobre las principales acciones, que vienen de diferentes frentes y formas, pero principalmente en la forma de proyectos de ley (PL) y propuestas de enmiendas a la constitución (PEC) que están tramitando en la Cámara y en el Senado brasileño y que amenazan los derechos sexuales y reproductivos, principalmente dirigidos a retrocesos en la legislación sobre el aborto. En este caso, de manera abierta y no por subterfugios como en otros proyectos de ley, está la propuesta de cambio en la constitución presentada al Senado en 2015, PEC 29/2015, que propone enmienda en el artículo quinto de la Constitución Federal, añadiendo que el derecho a la vida se da desde la concepción. Con esto, el derecho del feto pasaría a tener preferencia sobre la vida de la mujer y prohibiría la interrupción del embarazo incluso por razones de violación o riesgo de vida para la mujer. Vale destacar que esta PEC es de autoría de 27 senadores de varios partidos políticos de todas las vertientes y ha estado esperando la designación de relator desde noviembre de 2017.

¹²⁰ Para mayor información consultar, Revista AZmina en: <<http://azmina.com.br/sobre/quem-somos/>>.

Además, de manera similar, en la Cámara de Diputados, se encuentra en marcha el proyecto de ley conocido como Estatuto del “No Nacido” (Nascituro en Portugués), el PL 478/2007, de autoría de diputados del Partido de los Trabajadores y del Partido Humanista de la Solidaridad, y el PL 169/2012, que también buscan incluir el derecho a la vida desde la concepción en la Constitución Federal (AZmina, En línea). El argumento utilizado por los diputados proponentes es que esta enmienda sólo traerá una reglamentación prevista en el código civil sobre derecho a la herencia y sucesión para los bebés aún no nacidos, sin embargo, el cambio tiene consecuencia conocida sobre el derecho a la interrupción del embarazo en los casos previstos por la ley. A pesar de estar en proceso por mucho tiempo, en el año 2017, el PL 478/2007 tuvo progreso procesual con relatorías en varias de las comisiones y está con pauta lista en la Comisión de Constitución y Justicia y de Ciudadanía (CCJC), actualmente aguardando aparecer en la Comisión de Defensa de los Derechos de la Mujer (CMULHER).

Esos y otros proyectos de ley y propuestas de enmiendas a la Constitución son acciones tomadas por el Congreso para bloquear las decisiones tomadas en el poder judicial, que apuntan hacia avances a los derechos sexuales y reproductivos, como de hecho ha sido la norma en los últimos años. Un ejemplo ilustrativo es el caso de la autorización del aborto por anencefalia que es resultado de jurisprudencia en lugar de una legislación del Congreso. Siguiendo la misma línea, la descriminalización total del aborto inducido podría avanzar a partir de una decisión en noviembre de 2016 del Supremo Tribunal Federal (STF), donde con base en el juicio de un caso específico, por decisión de uno de sus ministros, una mujer fue absuelta por haber realizado aborto

porque el judicatura entendió que una criminalización por realizar aborto en el primer trimestre de embarazo violaba los derechos sexuales y reproductivos de la mujer. Por otro lado, con el argumento de que el STF no debería legislar, se instaló una Comisión Especial en la Cámara de Diputados para intentar revertir esta decisión del STF, al tiempo que se observa la rápida continuación del PL 478/2007 en el año 2017.

En el ataque a los posibles avances en la despenalización del aborto existen otros frentes que buscan criminalizar a las personas que ayudan a una mujer a realizar el aborto e incluso simplemente a proporcionar información sobre la interrupción del embarazo (PL 5069/2013), o que buscan liberar de su obligación ética a los médicos que no quieran prestar ayuda con base en la objeción de conciencia (PL 6335/2009). A pesar de la objeción de conciencia individual, se observa en la práctica de los servicios de salud que por la Constitución Federal, la institución prestadora del servicio no puede usar objeción de conciencia. Sin embargo, estos proyectos de ley quedan a la espera de momentos oportunos para seguir en los trámites procedimentales y requieren de vigilancia permanente de las organizaciones en defensa de los derechos sexuales y reproductivos.

Los avances del área de familia y del reconocimiento de la diversidad individual, que buscan la garantía de derechos humanos, también sigue por el camino de la judicialización ante la total ausencia del Congreso en dar seguimiento adecuado a la implementación de los acuerdos internacionales y regionales, de los cuales Brasil es signatario y, principalmente, para responder a los anhelos de la sociedad. Dos acciones importantes del poder judicial en esta línea son la

Acción Directa de Inconstitucionalidad (ADI) 132 de 2009, donde el concepto ampliado de familia fue reconocido por la Suprema Corte brasileña con base en el principio constitucional de la igualdad, y el reconocimiento de la unión homoafectiva por interpretación unánime de los ministros del STF y posterior resolución 175 del Consejo Nacional de Justicia (CNJ), que obliga a las oficinas notariales a registrar las uniones del mismo sexo. En el sentido contrario, el Congreso discute el PL 6583/2013, conocido como Estatuto de la Familia, que en su artículo 2, busca establecer que la entidad familiar es “el núcleo social formado a partir de la unión entre un hombre y una mujer, por medio de matrimonio o unión estable, o aún por comunidad formada por cualquiera de los padres y sus descendientes “[En línea, Grifo nuestro]. Esta definición llevaría a un retroceso enorme por excluir del concepto de familia aquella que fuera derivada de una unión homoafectiva.

Con relación a los temas de igualdad de género y sexualidad el conservadurismo moral ha logrado retroceder en acciones que estaban siendo puestas en marcha. Como acordado en 2013 en el Consenso de Montevideo, la incorporación de temas de igualdad de género y sexualidad en los contenidos mínimos de los currículos de enseñanza básica y secundaria es una medida prioritaria que los países se comprometieron a implementar. Sin embargo, el mayor retroceso en esta área fue observado en 2017, pues tras muchos años de discusión, e incluso bajo muchas protestas, el Consejo Nacional de Educación (CNE) aprobó la Base Nacional Común Curricular (BNCC) de la educación infantil y enseñanza fundamental suprimiendo, en la última versión del documento, todas las menciones que se hacía a las cues-

tiones de género y sexualidad. Como explicita el dictamen de homologación de BNCC (Portaría n° 1.570, publicada en el D.O.U. de 21/12/2017, Sección 1, p. 146):

La temática “género” fue objeto de muchas controversias durante los debates públicos de la BNCC. En este sentido, se entiende que el CNE debe, en respuesta a las demandas sociales, profundizar los debates sobre esta temática, y puede emitir, posteriormente, orientaciones para el tratamiento de la cuestión, considerando las directrices curriculares nacionales vigentes.

En las disposiciones transitorias del dictamen, en su Art. 22, establece que “El CNE emitirá orientaciones específicas sobre orientación sexual e identidad de género”. Queda por ver si las presiones de los Congresistas¹²¹ y de la propia línea de acción del Ministerio de Educación y Cultura (MEC) permitirán avances de manera unísona en directrices nacionales, que apunten a cumplir con los acuerdos internacionales y, principalmente, atender los anhelos de la población.

La falta de regulación de la educación integral para la sexualidad no afecta solamente el impulso necesario para el reconocimiento comprensivo de las desigualdades de género,

^[121] En respuesta a las críticas a esta acción del CNE, el artículo de la Agencia Brasileña de Comunicación (EBC) informa: “La retirada del término orientación sexual y de las discusiones sobre cuestiones de género de la BNCC era demanda de sectores conservadores del Congreso Nacional”. Entretanto, la respuesta oficial del Gobierno, por manifestación del MEC sobre el tema a la EBC, dice que los cambios fueron sólo ajustes de redundancia en el texto y que los cambios no deben comprometer las directrices acordadas de la BNCC, explicación que discrepa del nivel e intensidad de los embates realizados. Disponible en: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/educacao/noticia/2017-04/mec-retira-termo-orientacao-sexual-da-versao-final-da-base-curricular>.

sino también, y quizás principalmente, no permite que los derechos reproductivos, con el conocimiento adecuado de la planificación reproductiva, sean implementados en el país de manera apropiada. La educación integral para la sexualidad debe permitir que los jóvenes tengan el conocimiento correcto sobre aspectos de la reproducción y de los cuidados necesarios para planificar, minimizando riesgos, el número de hijos y en el espaciamiento deseado entre los nacimientos, además de la necesaria ciudadanía para exigir que sus derechos al acceso a los servicios de calidad sean atendidos.

No obstante, la alta fecundidad entre adolescentes relativa al bajo nivel de fecundidad, ya abajo del reemplazo, así como la alta ocurrencia de nacimiento con embarazo declarado inoportuno o no deseado, que pasaba del 50% en el año 2011/12, según la Encuesta de nacimiento en Brasil (Theme et al., 2016), muestra que Brasil no ha cumplido con el objetivo de ofrecer los medios adecuados a su población para su auto-determinación reproductiva. A pesar de que los indicadores de la Encuesta Nacional de Salud de 2013 (IBGE) apuntan que más del 84% de las mujeres de 18-49 años bajo riesgo de embarazo están usando algún método contraceptivo moderno para regular la fecundidad, la discrepancia con los resultados observados en el comportamiento reproductivo se asocia a la falla en el uso de los métodos anticonceptivos por desconocimiento o dificultades en el uso adecuado, probablemente debido a “elecciones” no adecuadas de los métodos. El estrecho abanico de métodos utilizados es información irrefutable de esta situación, ya que prácticamente dos métodos, la píldora (38,6%) en primer lugar y la esterilización femenina (18,6%) en segundo lugar dan cuenta del 72% de toda la prevalencia contraceptiva.

Adicionalmente, otros métodos de larga duración son poco utilizados, como es el caso del DIU que tiene sólo el 1,9% de uso e incluso, los implantes que ni siquiera son mencionados por las mujeres de 18 a 49 años de edad bajo riesgo de quedar embarazadas. Estos resultados indican una total disonancia con una planificación reproductiva de calidad dada la efectividad reconocida de estos métodos.

De esta manera, lo que se percibe en los últimos años es que, por un lado los congresistas no avanzan en la implementación de los derechos sexuales y reproductivos e incluso intentan retroceder en lo que ya fue conquistado, con dogmas religiosos y conservadurismo moral. Por otro lado, la población, principalmente las mujeres y jóvenes, sufren con la falta de acceso adecuado a la contracepción, el alto embarazo no deseado y las elevadas tasas de mortalidad materna debido a la realización de una interrupción insegura de embarazos no deseados (Singh, et al., 2018), o sea, los individuos, principalmente las mujeres e niñas, no logran implementar sus preferencias reproductivas, en gran parte por dificultades legislativas, y cuando logran implementarlas están distantes de las leyes y expuestas a las sanciones y penalizaciones impuestas.

Consideraciones finales

Aunque la religión jugó un papel decisivo en la historia de Brasil desde la llegada de los portugueses en 1500, la participación de las diversas denominaciones religiosas en la arena política asumió características específicas en las últimas décadas. Esto ocurre porque, en primer lugar, Brasil pasó por diversas transformaciones estructurales e institucionales que reconfiguraron el perfil de la sociedad. En

segundo lugar, porque Brasil ha pasado por una transición religiosa de grandes proporciones, ya que el mayor país católico del mundo se está volviendo más plural en función de una caída muy rápida del porcentaje de católicos y el aumento expresivo del porcentaje de evangélicos, además de un aumento, a un ritmo menor, del porcentaje de las denominaciones religiosas no cristianas y de personas que se declaran sin religión. En tercer lugar, porque existe un protagonismo creciente de los miembros de la comunidad pentecostal en la vida política nacional, en general, con una pauta de actuación bastante conservadora y contraria a la universalización de los derechos sexuales y reproductivos.

El panorama de crisis económica en momentos de la inestabilidad política actual del país tiende a romper con la estabilidad en la disputa centroizquierda, que ha sido el sello de la Nueva República, abriendo oportunidades para el crecimiento de las fuerzas conservadoras. El surgimiento del pentecostalismo percibe la nueva coyuntura y busca ampliar su acceso a la esfera pública para sobreponer su agenda liberal en el plano económico y conservadora en el campo de las costumbres. El Frente Parlamentario Evangélico ve una posibilidad de salir de la condición de minoría política y de actuación culturalmente subordinada, para una situación de confrontación con los movimientos de identidad y en defensa de los derechos humanos, como el movimiento feminista, el movimiento negro, los movimientos de defensa del medio ambiente y los defensores de las causas LGBTI y de los derechos sexuales y reproductivos. La unión entre el frente evangélico, con los frentes vinculados a la agroindustria y a la seguridad, hace de la llamada bancada BBB una fuerza política muy fuerte, capaz de poner la derecha brasileña en la disputa para llegar a la Presidencia de la República.

En este escenario, la laicidad del Estado está en peligro, pues la politización religiosa puede reintroducir la lógica del lenguaje de las organizaciones religiosas conservadoras en el escenario político institucional y puede agravar los problemas de intolerancia religiosa, haciendo retroceder la pluralidad de creencias y perjudicando la cohesión necesaria para el funcionamiento de la estructura democrática de la nación. No es de descartar la posibilidad de una “República evangélica” derivada de una mayoría con prácticas sectarias presentándose como solución a los graves problemas nacionales. Sin embargo, hay muchas dudas sobre la capacidad de los evangélicos de ponerse a la altura de los desafíos planteados por los graves problemas de la pobreza, el desempleo, la desigualdad y la degradación ambiental del país.

El hecho es que existe una incredulidad muy grande con los partidos tradicionales en Brasil y las iglesias todavía gozan de una mayor legitimidad que los gremios políticos. Otro factor que impulsa el crecimiento de la representación evangélica es la desilusión en relación a las grandes ideologías (de derecha o de izquierda), a la descalificación del político y a la crisis del sistema representativo. De esta manera, crece el espacio para la visibilidad de la presencia de las iglesias en la política.

Un Estado laico no posee una religión oficial ni discrimina ningún credo. Sin embargo, en la práctica, la intolerancia religiosa se manifiesta en la vida cotidiana y los dogmas religiosos sirven de justificación para la restricción de los derechos. Sin lugar a dudas, no es posible afirmar que el crecimiento de la bancada evangélica amenace fuertemente la democracia brasileña. Pero hay una posibilidad real de retroceso en los avances relacionados con los temas de la igualdad de género y de los derechos sexuales y reproduc-

tivos, que de hecho todavía están lejos de su plena implementación, tanto con respecto a los objetivos planteados en el Programa de Acción de la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo y mucho menos, en las medidas prioritarias acordadas en el Consenso de Montevideo.

Referencias bibliográficas

- ALMEIDA, A. C. *O voto do brasileiro*, Rio de Janeiro, Record, 2018.
- ALMEIDA, R. MONTERO, P. Trânsito religioso no Brasil. *São Paulo em Perspectiva*, 3 (15): 92-101.2001.
- ALVES, J. E. D.; CAVENAGHI, S.; BARROS, L. F. W.; CARVALHO, A. A. Cambios en el perfil religioso de La población indígena del Brasil entre 1991 y 2010, CEPAL, CELADE, *Notas de Población*. Ano, XLIV, N° 104, enero-junio de 2017a, pp: 237-261.
- ALVES, J. E. D.; CAVENAGHI, S.; BARROS, L. F. W.; CARVALHO, A. A. Distribuição espacial da transição religiosa no Brasil, *Tempo Social*, revista de sociologia da USP, v. 29, n. 2, 2017b, Pp. 215-242.
- ALVES, J. E. D.; CAVENAGHI, S. Igreja Católica, Direitos Reprodutivos e Direitos Ambientais, *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 15, n. 47, p. 736-769, jul./set. 2017.
- ALVES, J. E. D.; BARROS, L. F. W.; CAVENAGHI, S. A dinâmica das filiações religiosas no Brasil entre 2000 e 2010: diversificação e processo de mudança de hegemonia. **REVER**, 12: 145-174, 2012.
- ALVES, J. E. D.; MARTINE, G. Gênero e Desenvolvimento: Desafios para a Integração e Atualização do Cairo. *IV Congresso da ALAP*, Havana, 2010. Disponible en: <http://www.alapop.org/Congreso2010/DOCSFINAIS_PDF/ALAP_2010_FINAL711.pdf>.

- ALVES, J. E. D.; CORREA, S. Igualdade e desigualdade de gênero no Brasil: um panorama preliminar, 15 anos depois do Cairo. In: ABEP, *Brasil, 15 anos após a Conferência do Cairo*, ABEP/UNFPA, Campinas, 2009.
- AZMINA. *Mapeamos as principais ameaças aos direitos reprodutivos no Congresso*. Acceso en: 30 jun 2018. Disponible en: <<http://azmina.com.br/reportagens/mapeamos-os-projetos-de-lei-contr-a-os-direitos-reprodutivos-no-congresso/>>, En línea.
- CAVENAGHI, S., ALVES, J.E.D. *Mulheres Chefes de Família no Brasil: Avanços e Desafios*, Rio de Janeiro, ENS-CPES, 2018. Disponible en: <http://www.funenseg.org.br/arquivos/mulheres-chefes-de-familia-no-brasil-estudo-sobre-seguro-edicao-32_1.pdf>.
- CEPAL (Comissão Econômica para a América Latina e Caribe). *Guía operacional para la implementación y el seguimiento del Consenso de Montevideo sobre Población y Desarrollo (LC/L.4061/CRPD.2/3)/Rev.1*, Santiago, 2015.
- CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe), *Consenso de Montevideo sobre población y desarrollo*. Primera reunión de la Conferencia Regional sobre Población y Desarrollo de América Latina y el Caribe. Integración plena de la población y su dinámica en el desarrollo sostenible con igualdad y enfoque de derechos: clave para el Programa de Acción de El Cairo después de 2014. LC/L.3697. Santiago, Chile, 2013.
- CFEMEA (Centro Feminista de Estudos e Assessoria). *PEC Cavalo de Tróia: bancada fundamentalista manobra contra a vida das mulheres*. Acceso en: 30 jun 2018. Disponible en: <<http://www.cfemea.org.br/index.php/alerta-feminista/4665-pec-cavalo-de-troia-bancada-fundamentalista-manobra-contr-a-vida-das-mulheres>>, En línea.

- CORREA, S. *Ideologia de gênero: rastros e significados*, Folha de São Paulo, 05/11/2017. Disponible en: <<https://agoraquesaoelas.blogfolha.uol.com.br/2017/11/05/ideologia-de-genero-rastros-e-significados/>>.
- CINHA, M. do N. É preciso salvar a família: gênero, religião e política no contexto do neoconservadorismo evangélico nas mídias no Brasil. In: VITAL DA CUNHA, C., LOPES, P. V. L. L., LUI, J. *Religião e Política: medos sociais, extremismo religioso e as eleições 2014*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll: Instituto de Estudos da Religião, 2017.
- DATAFOLHA. *Temas políticos*, São Paulo, 27 e 28/09/2017. Disponible en: <<http://media.folha.uol.com.br/datafolha/2017/10/03/0fd1b3a0cedd68ba47456fb25b.pdf>>.
- DIAP. *Frentes parlamentares proliferam no Legislativo Federal*, Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar, Brasília, visitado 25 de junho de 2018. Disponible en: <<http://www.diap.org.br/index.php?view=article&id=5464>>. En línea.
- DUARTE, T. S. Participação da frente parlamentar evangélica no legislativo brasileiro: ação política e (in) vocação religiosa. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 14, n. 17, p. 53-76, Jul./Dic. 2012. Disponible en: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/CienciasSociaiseReligiao/article/view/31531>>
- DUFLO, E. Women's empowerment and economic development. *National Bureau of Economic Research Working Paper*, Cambridge, n. 17702, Dec, 2011.
- ESTEVE, A.; GARCÍA-ROMÁN, J.; PERMANYER, I.. The Gender-Gap Reversal in Education and Its Effect on Union Formation: The End of Hypergamy? *Population and Development Review*, v. 38, n3, pp. 535–546, 2012.

- FAUSTO, B. P. *História do Brasil*, São Paulo: Edusp, 1995.
- MACHADO, M. D. C.; BURITY, J. A. Ascensão Política dos Pentecostais no Brasil na Avaliação de Líderes Religiosos. DADOS, *Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, vol. 57, n. 3, 2014, pp: 601-631.
- MARIANO, R. O futuro não será protestante. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 1, n. 1, set. 1999, p. 89-114. Disponible en: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/Ciencias-SociaisReligiao/article/view/2153/842>>.
- MAFRA, C. *Os evangélicos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- PESSÔA, S. Regra de ouro e nosso contrato social, Folha de São Paulo, 07/01/2018. Disponible en:<<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/samuelpessoa/2018/01/1948573-regra-de-ouro-e-nosso-contrato-social.shtml>>.
- POMPA, C. Para uma antropologia histórica das missões. In: MONTERO, P. (org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*, São Paulo: Globo, 2006.
- ORO, A. P. Algumas Interpelações do Pentecostalismo no Brasil. *Horizontes Antropológicos*, v. 9, n. 22, 2011, pp. 383-395.
- PRANDI, R.; SANTOS, R. W. Quem tem medo da bancada evangélica? Posições sobre moralidade e política no eleitorado brasileiro, no Congresso Nacional e na Frente Parlamentar Evangélica, *Tempo Social*, revista de sociologia da USP, v. 29, n. 2, pp. 187-214, agosto de 2017
- SCHWARCZ, L. M.; STARLING, H. M. *Brasil: uma biografia*. São Paulo, Companhia das Letras, 2015.
- SINGH, S. et al. *Abortion Worldwide 2017: Uneven Progress and Unequal Access*, New York: Guttmacher Institute, 2018.
- THEME-FILHA, M. et al. Factors associated with unintended pregnancy in Brazil: cross-sectional results from the

- Birth in Brazil National Survey, 2011/2012. *Reproductive Health*, v. 13, pp.235-265, 2016.
- VITAL DA CUNHA, C. *Estratégia evangélica é ocupar o Executivo para chegar ao Judiciário*. Folha de São Paulo, 31/10/2016. Disponible en: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/eleicoes-2016/2016/10/1827942-estrategia-evangelica-e-ocupar-o-executivo-para-chegar-ao-judiciario-diz-pesquisadora.shtml>>.
- WHO. *World health statistics 2018: monitoring health for the SDGs, sustainable development goals*, 2018. Disponible en: <<http://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/272596/9789241565585-eng.pdf?ua=1&ua=1>>.

Sobre las y los autores

José Eustáquio Diniz Alves es sociólogo con maestría en economía y doctorado en Demografía por el Centro de Desenvolvimento e Planejamento Regional (CEDEPLAR) de la Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), con pós-doctorado en el Núcleo de Estudos de População – NEPO/UNICAMP. Actualmente es profesor de la Escola Nacional de Ciências Estatísticas (ENCE) del Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), donde fue coordinador del Programa de Pos-graduación de 2005-2009. Fue tesorero y vice-presidente de la Asociación Brasileña de Estudios de Población (ABEP) de 2005-2008. Director de finanzas de la Asociación Latino Americana de Población (ALAP) de 2013-2014. Temas de investigación: fecundidad; derechos y salud sexual y reproductiva; género; y religión. Currículo completo en <http://lattes.cnpq.br/2003298427606382>.

Karina Bárcenas Barajas es Doctora en Ciencias Sociales con Especialidad en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) Occidente. Investigadora asociada en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM y miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Sus líneas de investigación son: religión, diversidad sexual y cultura política; identidades, género y movimientos sociales; religión e internet. Ha recibido reconocimientos académicos por su trabajo de investigación de instituciones como la Academia Mexicana de Ciencias y el Consejo Nacional para la Enseñanza y la Investigación de las Ciencias de la Comunicación. Es profesora y tutora del Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM desde el año 2015.

Genilma Boehler es profesora en la Universidad Bíblica Latinoamericana, en San José, Costa Rica. Es doctora en Teología por la EST, Escuela Superior de Teología, de la IECLB de la Iglesia de Confesión Luterana en Brasil – ubicada en São Leopoldo, RS, Brasil.

Gloria Careaga Pérez es Maestra en Psicología Social. Trabaja en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) como profesora de la Facultad de Psicología desde 1979. Fue co-fundadora del Programa Universitario de Estudios de Género, donde se desempeñó como Secretaria Académica por más de 12 años, desde ahí impulsó los estudios sobre Diversidad Sexual y una nueva perspectiva para el análisis de la masculinidad. Ha coordinado nueve antologías y publicado múltiples artículos y capítulos en revistas especializadas y libros sobre los temas de su especialidad: género, sexualidad y derechos humanos. Coordina la Fundación Arcoiris por el respeto a la diversidad sexual. Es una activa asesora y consultora local e internacional.

Suzana Cavenaghi es demógrafa con maestría y doctorado por la Universidad de Texas-Austin. Es investigadora y profesora de la Escuela Nacional de Ciencias Estadísticas (ENCE) del Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de Brasil, donde fue coordinadora del Programa de Pos-graduación de 2011-15. Fue tesorera de la Asociación Brasileña de Estudios de Población (ABEP) de 2001-04, presidente, vice y secretaria general de la Asociación Latino Americana de Población (ALAP) de 2005-10 y editora de la Revista Brasileira de Estudos de População (REBEP) de 2013-16. Actualmente es miembro del Consejo de Dirección de la IUSSP y del Consejo Nacional de Población y Desarrollo de Brasil. Temas de investigación: fecundidad; derechos y salud sexual y reproductiva; género;

y población y desarrollo. Currículo completo en <http://lattes.cnpq.br/8092470073575595>.

Morena Herrera es Activista Feminista y Defensora de Derechos Humanos, integrante de diversas expresiones del movimiento feminista en El Salvador y Centroamérica. De Colectiva Feminista para el Desarrollo Local, Concertación de Mujeres de Suchitoto, Socia fundadora de Las Dignas, de Iniciativa Mesoamericana de Defensoras, de Red Mujer y Hábitat de LAC y Presidenta de la Agrupación Ciudadana por la despenalización del aborto Terapéutico, Ético y Eugenésico. Egresada de Estudios de Doctorado en Filosofía Iberoamericana, con Maestría en Relaciones de Género y Maestría en Desarrollo Local. Docente de Post grados en Universidad de Vic en Barcelona y de la UCA en El Salvador

José Manuel Morán Faúndes es Integrante del Programa en Derechos Sexuales y Reproductivos de la Facultad de Derecho, de la Universidad Nacional de Córdoba (FD/UNC) y profesor asistente de Sociología Jurídica de la FD/UNC e Investigador Asistente del CONICET.

María Angélica Peñas Defago es Integrante del Programa en Derechos Sexuales y Reproductivos de la Facultad de Derecho, de la Universidad Nacional de Córdoba (FD/UNC) y profesora asistente de Sociología Jurídica de la FD/UNC e Investigadora Adjunta del CONICET.

Candelaria Sgró Ruata es Integrante del Programa en Derechos Sexuales y Reproductivos de la Facultad de Derecho, de la Universidad Nacional de Córdoba (FD/UNC) y profesora asistente de Sociología en la Facultad de Ciencias de la Comunicación de la UNC e Investigadora Asistente del CONICET.

Fidel Mauricio Ramírez Aristizábal es Doctor y Magister en Educación -Linea de Educación, Derechos Humanos y Ciudadanías- Licenciado en Filosofía, Pensamiento Político y Económico; Licenciado en Teología. Investigador en resmas y problemas relacionados con religión y sexualidad. Docente del Departamento de Humanidades de la Universidad Santo Tomas. Coordinador nacional de Otras Ovejas.

Juan Marco Vaggione es Integrante del Programa en Derechos Sexuales y Reproductivos de la Facultad de Derecho, de la Universidad Nacional de Córdoba (FD/UNC) y profesor Titular de Sociología de la mencionada Universidad e Investigador del CONICET.



Fundación Arcoiris
Por el respeto a la diversidad sexual



9 786079 709051