Revista internacional de Teología
CONCILIUM
editorial verbo divino

TEMA MONOGRÁFICO

MASCULINIDADES: DESAFÍOS TEOLÓGICOS Y RELIGIOSOS

Susan Abraham, Geraldo De Mori y Stefanie Knauss (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Filipe Maia y Benoît Vermander

385
ABRIL 2020
evd

Revista internacional de Teología
CONCILIUM

385

ABRIL • 2020

TEMA MONOGRÁFICO

MASCULINIDADES: DESAFÍOS TEOLÓGICOS Y RELIGIOSOS

Susan Abraham, Geraldo De Mori y Stefanie Knauss (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Filipe Maia y Benoît Vermander

evd

Revista internacional de Teología

CONCILIUM

Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos
a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

384	FEBRERO 2020 TEOLOGÍA DECOLONIAL: VIOLENCIAS, RESISTENCIAS Y ESPIRITUALIDADES
385	ABRIL 2020 MASCULINIDADES: DESAFÍOS TEOLÓGICOS Y RELIGIOSOS
386	JUNIO 2020 TEOLOGÍA, PODER Y GOBERNANZA
387	SEPTIEMBRE 2020 SIGNOS DE ESPERANZA PARA EL DIÁLOGO MUSULMÁN-CRISTIANO
388	NOVIEMBRE 2020 CAPACIDADES DIFERENTES: POR UNA IGLESIA A LA QUE TODOS PERTENECEN

CONCILIUM

CONSEJO EDITORIAL

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Thierry-Marie Courau, O.P. - Presidente
Susan Abraham - Directora
Linda Hogan - Directora
Stefanie Knauss - Directora
Carlos Mendoza-Álvarez, O.P. - Director
Daniel Franklin Pilario, C.M. - Director

FUNDADORES

Anton van den Boogaard †
Paul Brand †
Yves Congar, O.P. †
Hans Küng
Johann Baptist Metz †
Karl Rahner, S.J. †
Edward Schillebeeckx, O.P. †

CONSEJO EDITORIAL

Susan Abraham	Los Angeles-EE.UU.
Michel Andraos	Chicago-EE.UU.
Mile Babić, O.F.M.	Sarajevo-Bosnia y Herzegovina
Antony John Baptist	Bangalore-India
Michelle Becka	Wurzburgo-Alemania
Sharon A. Bong	Bandar Sunway-Malasia
Bernardeth Caero Bustillos	Cochabamba-Bolivia
Stan Chu Ilo	Chicago-EE.UU.
Catherine Cornille	Boston-EE.UU.
Thierry-Marie Courau, O.P.	París-Francia
Gerardo Luiz De Mori, S.J.	Belo Horizonte-Brasil
Margareta Gruber, O.S.F.	Vallendar-Alemania
Linda Hogan	Dublín-Irlanda
Huang Po-Ho	Tainan-Taiwán
Stefanie Knauss	Villanova-EE.UU.
Carlos Mendoza-Álvarez, O.P.	Ciudad de México-México
Esther Mombo	Nairobi-Kenia
Gianluca Montaldi, F.N.	Brescia-Italia
Daniel Franklin Pilario, C.M.	Quezon City-Filipinas
João J. Vila-Chã, S.J.	Roma-Italia

SECRETARÍA GENERAL

Couvent de l'Annonciation
222 rue du Faubourg Saint-Honoré
75008 París (Francia)

Correo electrónico: secretariat.concilium@gmail.com
Secretario ejecutivo: Gianluca Montaldi, F.N.
12/a, via Fratelli Kennedy I-25030 Cizzago (BS, Italia)

COMITÉ CIENTÍFICO

Regina Ammicht-Quinn	Alemania
María Pilar Aquino	Estados Unidos
José Óscar Beozzo	Brasil
Wim Beuken	Bélgica
Maria Clara Bingemer	Brasil
Leonardo Boff	Brasil
Erik Borgman, O.P.	Países Bajos
Christophe Boureux, O.P.	Francia
Lisa Sowle Cahill	Estados Unidos
John Coleman	Estados Unidos
Eamonn Conway	Irlanda
Mary Shaw Copeland	Estados Unidos
Enrico Galavotti	Italia
Dennis Gira	Francia
Norbert Greinacher	Alemania
Gustavo Gutiérrez, O.P.	Perú
Hille Haker	Estados Unidos
Hermann Häring	Alemania
Diego Irarrazaval, C.S.C.	Chile
Werner G. Jeanrond	Reino Unido
Jean-Pierre Jossua, O.P.	Francia
Maureen Junker-Kenny	Irlanda
François Kabasele Lumbala	Rep. Dem. Congo
Hans Küng	Alemania
Karl-Joseph Kuschel	Alemania
Nicholas Lash	Reino Unido
Solange Lefebvre	Canadá
Mary-John Mananzan	Filipinas
Daniel Marguerat	Suiza
Alberto Melloni	Italia
Norbert Mette	Alemania
Dietmar Mieth	Alemania
Jürgen Moltmann	Alemania
Paul D. Murray	Reino Unido
Sarojini Nadar	Sudáfrica
Teresa Okure	Kenia
Agbonkhianmeghe Orobator, S.J.	Nigeria
Aloysius Pieris, S.J.	Sri Lanka
Susan A. Ross	Estados Unidos
Giuseppe Ruggieri	Italia
Léonard Santedi Kinkupu	Rep. Dem. Congo
Silvia Scatena	Italia
Paul Schotsmans	Bélgica
Elisabeth Schüssler Fiorenza	Estados Unidos
Jon Sobrino, S.J.	El Salvador
Janet Martin Soskice	Reino Unido
Luiz Carlos Susin, O.F.M.	Brasil
Elsa Tamez	Costa Rica
Christoph Theobald, S.J.	Francia
Andrés Torres Queiruga	España
Marciano Vidal	España
Marie-Theres Wacker	Alemania
Elain M. Wainwright	Nueva Zelanda
Felix Wilfred	India
Ellen van Wolde	Países Bajos
Christos Yannarás	Grecia
Johannes Zizioulas	Turquía

CONCILIUM

CONTENIDO

1. Tema monográfico: MASCULINIDADES: DESAFÍOS TEOLÓGICOS Y RELIGIOSOS

Susan Abraham, Geraldo De Mori y Stefanie Knauss: *Editorial* 7

Estudios sobre la masculinidad: cuestiones actuales, nuevas orientaciones

1.1. Raewyn Connell: *Los hombres, la masculinidad y Dios: ¿Pueden las ciencias sociales ayudar al problema teológico?* 13

1.2. Herbert Anderson: *Una teología para reimaginar las masculinidades* 27

Masculinidad entre religión, política y cultura

1.3. Manuel Villalobos Mendoza: *Deshacer la masculinidad: Lectura de Marcos 14,51-52 desde* el otro lado 41

1.4. Ezra Chitando: *Masculinidades, religión y sexualidades* 55

1.5. Vincent Lloyd: *Masculinidad, raza y paternidad* 71

1.6. Nicholas Denysenko: *Ideología y masculinidad ortodoxas en la Rusia de Putin* 83

1.7. Shyam Pakhare: *Trascender el género: colonialismo, Gandhi y religión* 97

1.8. Angélica Otazú: *La masculinidad en la tradición religiosa guaraní* 111

Masculinidades y/en la Iglesia católica

1.9. Theresia Heimerl: *¿Hombres esencialmente diferentes? Masculinidades clericales* 123

1.10. Julie Hanlon Rubio: *Masculinidad y abuso sexual en la Iglesia* 133

1.11. Leonardo Boff: *Masculinidades clericales y el paradigma de la relacionalidad* 145

2. Foro teológico:

2.1. Filipe Maia: *El Sínodo Panamazónico* 153

2.2. Benoît Vermander: *El Vaticano, China y el futuro de la Iglesia católica china* 159

EDITORIAL

En la situación política actual es importante reflexionar sobre las masculinidades, basándose en los recursos propios de la teología: los hombres fuertes dominan la escena política en numerosos países de oriente, occidente y del sur; los movimientos #MeToo y #ChurchToo han dado voz a las víctimas silenciadas de los abusos sexuales perpetrados principalmente por hombres; las empresas industriales y financieras están mayoritariamente gestionadas por hombres que controlan así los recursos financieros, ambientales y sociales. Los roles de género tradicionales siguen modelando la vida de los hombres hasta un nivel considerable: casi un tercio de los padres jóvenes toman el permiso paternal donde es posible, pero la tasa se ha mantenido igual e incluso ha bajado en años recientes, y, sobre todo, los hombres dedican menos tiempo a cuidar y a las tareas domésticas[1]. Sin embargo, comenzamos a ver también una gama más amplia de expresiones de la masculinidad socialmente aceptadas. En esta perspectiva nos encontramos con el macho alfa agresivo centrado en sí mismo como con el hombre emocionalmente integrado, con el heterosexual que busca relaciones sin compromiso como con el gay que vive una relación monógama, y

[1] Javier Cerrato y Eva Cifre, «Gender Inequality in Household Chores and Work-Family Conflict», *Frontiers in Psychology* 9.1330 (2018), doi:10.3389/fpsyg.2018.01330; para las políticas y los datos sobre los permisos de maternidad y paternidad en los Estados Unidos, véase United States Department of Labor, «Paternity Leave: Why Parental Leave for Fathers Is So Important for Working Families», https://www.dol.gov/sites/dolgov/files/OASP/legacy/files/PaternityBrief.pdf.

también con otras combinaciones de rasgos que forman parte de la realización del género individual. El artículo de Ezra Chitando sobre las sexualidades y masculinidades en el contexto africano ejemplifica la pluralidad de los discursos formativos, en su caso en el ámbito de las tradiciones africanas, el cristianismo y el islam. Además, mientras que las nociones occidentales de la masculinidad dominan el imaginario a escala global, estas no son, en efecto, los únicos modelos disponibles regional o localmente[2], como muestra Angélica Otazú en su análisis del sistema de género de los guaraníes, un pueblo indígena de la región del Río de la Plata.

Este panorama muestra que los discursos sobre la masculinidad son múltiples y contradictorios, e incluso una imagen idealizada de la «masculinidad hegemónica» (Raewyn Connell) resulta difícil de definir sin ambigüedad en un determinado contexto social, lo que explica el plural «masculinidades» en el título de este número. Además, cada ideal hegemónico de la masculinidad contiene también incoherencias y contradicciones internas: el hombre armado puede parecer la expresión máxima de la supremacía masculina, pero, como argumenta Connell en este número, si un hombre necesita una pistola para defender su poder masculino, en realidad no tiene ninguna legitimidad. Los estudios sobre la masculinidad muestran que la referencia a un fácil sistema binario de hombre y mujeres no es útil, aunque resulta difícil escapar de él. Incluso los ideales de masculinidad supuestamente menos tóxica pueden reforzar en última instancia los estereotipos esencialistas problemáticos modelados por las jerarquías patriarcales si, por ejemplo, la emocionalidad sigue identificándose con la feminidad aun siendo integrada en la identidad masculina, haciendo que un hombre sea más femenino (o incluso «afeminado»), en lugar de ser simplemente considerada como uno de los muchos elementos que constituyen una versión de la masculinidad. La continua lucha contra los fáciles presupuestos del esencialismo binario es visible también en las contribuciones hechas en este número, aun cuando los autores están de acuerdo en el impacto formativo de los discursos sociales sobre las masculinidades.

[2] Véase Raewyn Connell y James W. Messerschmidt, «Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept», *Gender and Society* 19.6 (2005) 829-859.

Por consiguiente, el estudio crítico de las masculinidades debe tener en cuenta que las ideas de género circulan y se interrelacionan en organizaciones complejas de poder y de sistemas más amplios de dominación (patriarcado, supremacía blanca, colonialismo, heteronormatividad, etc.). Esto afecta a individuos que experimentan su identidad masculina entre el poder y la impotencia en medio de estos «sistemas interconectados de dominación», como escribe Vincent Lloyd en su análisis de la autobiografía del líder pandillero negro Stanley Tookie Williams en la que explica sus luchas por la masculinidad y la paternidad en un sistema racista. Pero también da forma a los dinamismos sociales y políticos. Escribiendo desde la situación de poscolonialismo, Shyam Pakhare analiza cómo las nociones de «masculinidad musculosa», personificadas en el colonizador cristiano occidental, mantuvieron el poder colonial en la India, y la función que el recurso de Gandhi a modelos alternativos de masculinidad, basados en el hinduismo, tuvo en la independencia.

En un contexto más contemporáneo, Nicholas Denysenko analiza cómo los discursos religiosos sobre la superioridad masculina y la subordinación femenina (o de masculinidades feminizadas) están entretejidos con la política del gobierno de Putin para legitimar y estabilizar el imperialismo ruso. ¿Qué contribución puede hacer entonces el análisis religioso y teológico en esta situación? ¿Cómo puede una perspectiva teológica sobre las construcciones históricas y contemporáneas de las masculinidades contribuir a crear microrrelaciones y macrorrelaciones que permitan a los individuos avanzar en un contexto de igualdad y justicia? ¿Puede Gálatas 3,28 servir de guía para negociar teológicamente sobre los discursos de las masculinidades en nuestras sociedades, con su visión de la unidad definitiva en el cuerpo de Cristo, cuando ya no tengan ninguna función que cumplir las distinciones sociales de género, etnia y estatus? ¿O simplemente servirá para hacer invisible —y así reforzar— la desigualdad social existente? En su contribución, de carácter fundacional, Herbert Anderson propone un amplio marco teológico para desafiar la masculinidad tóxica en el sistema patriarcal, un marco que incluye cambios en la estructura de la Iglesia, en nuestro lenguaje sobre Dios, la necesidad de apreciar la multiplicidad y la interdependencia y aceptar la vulnerabilidad y la humildad.

Como muestran las contribuciones en este número, la teología está llamada a afrontar los ideales de la masculinidad con (al menos) una doble intención: por un lado, la reflexión autocrítica sobre cómo el cristianismo ha apoyado la creación y el reforzamiento de ideas de masculinidad que sustentan las estructuras jerárquicas en las que (algunos) hombres se benefician a expensas de «otros» subordinados, hombres y mujeres. Por otro lado, las teologías pueden contribuir con recursos creativos para imaginar modos de realizar las masculinidades que fomenten la igualdad, las visiones de esperanza y sanación para individuos y grupos. La cuestión del poder ocupa de nuevo el primer plano, tanto con respecto a la implicación de la religión en las relaciones con el poder político (como muestra Denysenko) como con respecto a la situación específica de la Iglesia católica en la que se ha formado una particular forma de masculinidad para estabilizar las relaciones de poder en su seno. Theresia Heimerl sitúa la masculinidad clerical —que con el paso del tiempo ha llegado a caracterizarse principalmente por la abstención de la práctica de la heterosexualidad— en su contexto histórico y teológico, mientras que Julie Rubio y Leonardo Boff se centran en la intersección entre masculinidad, sexualidad y poder en la actual crisis de abusos sexuales en la Iglesia. A partir de su análisis psicosexual, Boff proponer abolir el celibato como una manera de sanar las deformaciones de la masculinidad clerical. Heimerl y Rubio sugieren la necesidad de llevar a cabo transformaciones más amplias estructural y teóricamente.

Las posibilidades subversivas del cristianismo son puestas de relieve en el artículo de Manuel Villalobos Mendoza: el análisis de la masculinidad del joven en Marcos que presencia el arresto de Jesús muestra que es presentada en contra de la masculinidad grecorromana, y, sin embargo, es aceptado como miembro del movimiento de Jesús, desafiando así y subvirtiendo los ideales hegemónicos del contexto de Marcos, y quizá de nuestro tiempo también. El análisis de Otazú de la masculinidad y la religión guaraníes proporciona también modos alternativos de imaginar la masculinidad como interrelación con los demás y con el cosmos. Lloyd, Anderson y Connell apuntan a los recursos disponibles en las tradiciones religiosas para el desarrollo de masculinidades plurales que pueden contribuir al

florecimiento de las relaciones individuales y sociales en lugar de mantener sistemas de dominación.

No obstante, como muestran los artículos de este número, para lograr todo lo anterior es necesario que cambien los sistemas sociales y sus expectativas sobre la realización de los géneros como también que cambien los individuos. Las reflexiones teológicas ofrecidas aquí pueden proporcionar recursos críticos y creativos para llevarlos a cabo. El *Foro teológico* de este número incluye un breve informe de Felipe Maia sobre el Sínodo Panamazónico celebrado en Roma en octubre de 2019, estudiando algunas de las cuestiones fundamentales en el contexto de la oposición al sínodo por parte del «hombre fuerte» brasileño, el presidente Bolsonaro. La segunda contribución de Benoît Vermander explica la situación de la Iglesia católica en China y algunos de los temores y oportunidades que pudiera suscitar el reciente acuerdo firmado por el Gobierno de China y el Vaticano.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Raewyn Connell *

LOS HOMBRES, LA MASCULINIDAD Y DIOS: ¿PUEDEN LAS CIENCIAS SOCIALES AYUDAR AL PROBLEMA TEOLÓGICO?

Este artículo presenta investigación realizada sobre los hombres y las masculinidades. Las antiguas cuestiones adquirieron una forma nueva a raíz de los movimientos de liberación de las mujeres y de los gais. Se ha desarrollado una investigación en ciencias sociales a nivel global que ha encontrado rápidamente aplicaciones prácticas. Han surgido debates conceptuales, especialmente en torno a la idea de la masculinidad hegemónica. Los estudios en el mundo poscolonial son cada vez más importantes y apuntan a la pluralidad e inestabilidad en los órdenes de género. Tenemos que relacionarlos con las contradicciones sobre el privilegio y la exclusión en las tradiciones religiosas.

I. Introducción

En un poema escrito a finales de su vida, el poeta irlandés W. B. Yeats presenta a su imaginario filósofo ermitaño Ribh denunciando a san Patricio con estas palabras:

* Raewyn Connell es profesora emérita de la Universidad de Sídney. Miembro vitalicio del National Tertiary Education Union, y una destacada especialista en ciencias sociales de Australia. Ayudó a crear el campo de investigación sobre las masculinidades, y también ha investigado sobre educación, historia, teoría social y estudios epistemológicos. Para más detalles véase www.raewynconnell.net.

Dirección: 342 Annandale Street, Annandale, NSW 2038 (Australia). Correo electrónico: raewyn.connell@gmail.com

> Una absurdidad griega abstracta ha enloquecido al hombre —
> Recuerda esa Trinidad masculina[1].

Ribh exige una historia de pasión que involucre la presencia de «un varón, una mujer y un hijo», lo que es extraordinariamente heteronormativo para un eremita, pero pone el dedo en la llaga. ¿Dónde están las mujeres en esta teología? ¿Por qué la divinidad es solamente masculina? ¿Y qué significa, de todos modos, representar a Dios como un ser masculino?

En la práctica, la mayoría de las instituciones religiosas dan prioridad a los hombres. La Iglesia católica simplemente excluye a las mujeres del sacerdocio, y, por tanto, de la posibilidad de que lleguen a ser obispos y papas. La mayoría de las Iglesias protestantes excluían a las mujeres del ministerio hasta hace poco, y aún existe en ellas una gran resistencia al cambio.

En las principales ramas del islam, los clérigos o eruditos religiosos *(ulama)* son hombres. Aunque existen algunos grupos feministas musulmanes, el ascenso global de la corriente salafista del islam suní, financiada por la riqueza petrolera de los saudíes, está fuertemente marcada por la supremacía de los hombres. Incluso el budismo como una práctica organizada está dominado por hombres. Algunos de sus textos clásicos son sencillamente abusivos con las mujeres.

Así pues, la marginación de las mujeres no es algo accidental. Las prácticas litúrgicas y organizativas que dan prioridad a los hombres se legitiman ampliamente confundiendo autoridad religiosa con masculinidad.

Merece la pena, por tanto, tener en cuenta lo que nos dice la investigación sobre los hombres y la masculinidad, para volver a pensar sobre la religión y sus políticas de género.

II. Aparición de un campo de investigación

Si consultamos la base de datos de Google Académico y buscamos «masculinidades», encontraremos unas 180 000 entradas en inglés

[1] «Ribh Denounces Patrick», en W. B. Yeats, *Collected Poems* (Londres: Macmillan, 1950), 328.

(34 600 en español). No es un campo enorme en comparación con un tema como el «cambio climático», pero es una área significativa de conocimiento con una buena base de investigación.

Llegó a reconocerse como campo de investigación en el mundo de habla inglesa en la década de 1980, aunque sus raíces son bastante anteriores[2]. Los debates sobre el género, incluidos los temores sobre la masculinidad, surgieron en Europa y el mundo colonizado en los siglos XIX y XX, especialmente cuando tomaron cuerpo los movimientos de las mujeres. El movimiento Boy Scout fue un resultado de estas inquietudes. Probablemente el fascismo fue otro.

El género y la sexualidad eran fuertemente subrayados en el psicoanálisis, cuya influencia aumentó en la primera mitad del siglo XX. A mediados de siglo, comenzaron a plantearse en muchos foros cuestiones sobre la posición social de los hombres y el estado de la masculinidad. Había ansiedad en los Estados Unidos sobre la debilitación de la fibra moral de los chicos provocada por (depende de quien hablara) madres sobreprotectoras, los cómics, la homosexualidad o el comunismo. En esta época también el poeta y teórico de la cultura Octavio Paz problematizó el «machismo». En un célebre ensayo sobre la sociedad y la cultura mexicanas, *El laberinto de la soledad*, Paz exploró la marcada división de género en la cultura urbana y la rigidez de la forma aceptada de masculinidad. El *Laberinto* desencadenó una larga discusión sobre el machismo en las sociedades latinoamericanas[3].

Estas discusiones adoptaron una forma nueva en la década de 1970. Tanto la liberación de las mujeres como la liberación de los gais dieron un impulso a la crítica *social* de la masculinidad. Como movimientos activistas, centraron su mirada en las cuestiones del poder y la opresión. En la década de 1980 cristalizó un campo de investigación influido por estas cuestiones. Los investigadores emprendieron nuevos estudios empíricos y ofrecieron nuevas ideas sobre la jerarquía de género. Fue esencial que las primeras investigaciones mostraran que no existía un único modelo de masculinidad.

[2] La aparición de este campo es analizada más detalladamente en Raewyn Connell, *Masculinities* (Cambridge: Polity Press, [2]2005).

[3] Octavio Paz, *El laberinto de la soledad* (Madrid: Cátedra, 2004).

Un ejemplo notable fue *Der Mann*, el libro publicado en 1985 por dos investigadoras feministas, Sigrid Metz-Göckel y Ursula Müller[4]. Este se basada en una encuesta exhaustiva sobre la situación de los hombres en Alemania y sus opiniones sobre cuestiones de género. Las investigadoras descubrieron una gran complacencia con las desigualdades diarias en la vida familiar, las tareas de hogar y el cuidado de los hijos. Pero también encontraron un amplio espectro de actitudes sobre la igualdad de género entre los hombres, desde el chovinismo masculino hasta la aceptación de la igualdad. El mismo año, un equipo de investigadores australianos, entre los que me encontraba yo, publicamos nuestro proyecto de «una nueva sociología de la masculinidad», subrayando la multiplicidad de las masculinidades y las diferencias de poder entre grupos de hombres.

Siguió una ola de investigaciones en ciencias sociales, mediante encuestas, entrevistas personalizadas, análisis de contenido y observación de los participantes. Su principal preocupación fue documentar los patrones de masculinidad encontrados en la vida social en determinados tiempos y lugares. Se realizaron estudios de escuelas, lugares de trabajo, comunidades, medios de comunicación y otros. Yo llamo a esto el «momento etnográfico» en la investigación de la masculinidad.

Esta investigación encontró rápidamente aplicaciones prácticas. El trabajo sobre la educación de los chicos se hizo urgente por el pánico mediático sobre el supuesto fracaso escolar de estos. Los programas de prevención de la violencia, incluida la violencia doméstica, se basaron en la nueva investigación sobre la masculinidad. En el trabajo sobre la salud de los hombres, la investigación corrigió la simple visión dicotómica de género que se había dado por sentada (y que lamentablemente aún persiste) en las ciencias biomédicas.

El asesoramiento psicológico, la resolución de conflictos, la criminología y los deportes son otras áreas en las que la investigación sobre la masculinidad ha demostrado ser útil. En 2003, los organismos de las Naciones Unidas patrocinaron un debate sobre las políticas relativas a los hombres, los niños y las masculinidades, que se

[4] Sigrid Metz-Göckel y Ursula Müller, *Der Mann: Die BRIGITTE-Studie* (Hamburgo: Beltz, 1985).

basó en investigaciones sobre el «momento etnográfico» en todo el mundo. Esto dio como resultado un documento de gran alcance titulado *El papel de los hombres y los niños en el logro de la igualdad de género*, aprobado en la reunión de 2004 de la Comisión de la Condición Jurídica y Social de la Mujer de las Naciones Unidas[5].

El nuevo campo de investigación creció rápidamente a escala mundial. El programa de investigación y documentación más sostenido se inició a mediados de la década de 1990, no en el Norte global, sino en Chile, bajo el liderazgo de Teresa Valdés y José Olavarría[6]. Este programa atrajo a investigadores de toda América Latina y ha producido una larga serie de libros e informes. En 2018, una conferencia celebrada en Santiago conmemoró el vigésimo aniversario del primer encuentro continental de investigadores latinoamericanos en este campo.

Actualmente contamos con conjuntos de investigaciones sobre la masculinidad no solo de América, sino también de Escandinavia, Europa central, África, el mundo de habla árabe, Australia, Asia oriental, Indonesia y más. Hay revistas, manuales, libros de texto, cursos universitarios y conferencias dedicados a la temática, toda la maquinaria familiar de un campo de investigación activo.

III. Conceptos

La investigación sobre la masculinidad ha sido objeto de activos debates sobre conceptos y métodos. En el discurso cotidiano a menudo medimos informalmente, hablando de un hombre (o mujer) muy masculino o menos masculino. Algunas personas piensan que, para que un concepto sea científico, debe ser cuantificado. En los

[5] Sobre este documento y sus consecuencias, véase *El papel de los hombres y los niños en el logro de la igualdad entre los géneros* (La mujer en el 2000 y después; Nueva York: United Nations Division for the Advancement of Women/Department of Economic and Social Affairs), https://www.unwomen.org/-/media/headquarters/media/publications/un/en/0852641women2000spfin.pdf?la=en&vs=954.

[6] Teresa Valdés y José Olavarría (eds.), *Masculinidades y equidad de género en América Latina* (Santiago: FLACSO-Chile, 1998).

Estados Unidos en particular, se han ideado varias «escalas» de masculinidad. El análisis estadístico ha identificado hasta once factores dentro de estas medidas —¡no es un campo sencillo!

Otro debate concierne al concepto de masculinidad en sí mismo. Si solo nos interesan los hombres, ¿necesitamos un concepto de masculinidad? Algunos lo dudan. Pero si nos interesan las prácticas de género y las estructuras de desigualdad que producen, entonces sí necesitamos un concepto de masculinidades. Otro debate concierne a la relevancia del giro posestructuralista en las ciencias sociales y las humanidades, que pone de relieve la construcción discursiva de las identidades. Algunos estudiosos piensan que es fundamental para estudiar la masculinidad. Otros lo consideran como adición al conjunto de herramientas, pero menos importante que las cuestiones poscoloniales y prácticas sobre las masculinidades.

El debate más extenso se ha centrado en el concepto de masculinidad hegemónica. Esta idea se originó en la investigación en las escuelas, como una forma de entender las relaciones entre los diferentes patrones de masculinidad y el régimen general de género de la escuela. Pero ha encontrado una aplicación mucho más amplia.

Por «masculinidad hegemónica» se entiende el patrón de conducta social de los hombres, o asociado a su posición social, que es el más prestigioso, que ocupa una posición central en una estructura de relaciones de género y que ayuda a estabilizar un orden de género desigual en su conjunto. En especial, la masculinidad hegemónica confirma y posibilita las ventajas sociales y económicas de los hombres *en general* sobre las mujeres. De manera crucial, este patrón de masculinidad se distingue no solo de la feminidad, sino también de las masculinidades subordinadas o marginadas que existen en la misma sociedad.

El concepto de masculinidad hegemónica se apoya así en la evidencia de la investigación, a saber, que hay múltiples masculinidades; que las diferentes masculinidades tienen una autoridad o legitimidad social desigual, y que los hombres y la masculinidad son generalmente privilegiados sobre las mujeres y la feminidad. El concepto ha sido ampliamente debatido. Mi colega James Messerschmidt

y yo publicamos una revisión de este debate hace unos años, proponiendo mejoras en el concepto[7].

El concepto de masculinidad se ha simplificado a menudo en una tipología psicológica. Es un deslizamiento fácil, porque todo el mundo está acostumbrado a hablar de tipos mentales o culturales —los introvertidos, la Generación X, etc.—. Pero cuando miramos de cerca cómo funcionan las jerarquías de género, tal enfoque no sirve. El género y las desigualdades de género implican complejos patrones sociales de centralidad y marginalidad. La raza, la clase y la sexualidad tienen un impacto. También lo hacen la cultura y la región. Por ejemplo, la masculinidad que es hegemónica a nivel local puede ser significativamente diferente de la masculinidad hegemónica a nivel regional o mundial, aunque suele haber cierta superposición.

La violencia está en el fondo de estas discusiones, pero es fácilmente malinterpretada. Creo que actualmente se malinterpreta en la charla de los medios de comunicación sobre la «masculinidad tóxica».

El término «masculinidad tóxica» ha entrado en uso en el periodismo hace poco, especialmente en los EE.UU. como resultado del movimiento #MeToo. Ciertamente hay patrones de género en el comportamiento violento y abusivo. El acoso sexual es ampliamente experimentado por las mujeres —en los lugares de trabajo y en lugares públicos— y proviene principalmente de los hombres. Algunos hombres experimentan el acoso sexual, pero su número es menor. La violación es una forma muy persistente y generalizada de violencia y es principalmente ejercida por parte de los hombres dirigida a las mujeres, aunque algunas violaciones se dirigen a los hombres. La violencia doméstica en forma de asesinatos y agresiones violentas es principalmente sufrida por mujeres por parte de hombres. Los asesinatos homofóbicos son cometidos principalmente por hombres; en este caso son principalmente los hombres los que están en el punto de mira, aunque algunas mujeres lo están también. Hay otras formas de violencia por parte de los hombres, en las que los

[7] Raewyn Connell y James W. Messerschmidt, «Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept», *Gender and Society* 19 (2005) 829-859.

objetivos son principalmente los hombres. La guerra era el ejemplo clásico, antes del desarrollo de los bombardeos estratégicos y las armas nucleares que vaporizan a mujeres y varones por igual.

Dados estos patrones, es comprensible que algunas personas hablen de «masculinidad tóxica». Pero no podemos asumir que un tipo fijo de masculinidad sea una simple causa de violencia. La criminología moderna no ve el asunto de esa manera. Más bien, presta atención a las circunstancias sociales en las que la violencia puede ser usada para construir la masculinidad y afirmar una posición en el mundo[8]. El comportamiento violento y abusivo a menudo tiene vínculos con las desigualdades económicas e institucionales entre mujeres y hombres. Algunos patrones de violencia están vinculados con definiciones culturales de hombría, por ejemplo, los enfrentamientos físicos en lugares públicos, o la forma en que las fuerzas militares han desarrollado retóricas de masculinidad para evitar que sus fuerzas se disuelvan. La violencia homofóbica a menudo la ejercen grupos de hombres que se refuerzan entre sí.

La masculinidad hegemónica *no* equivale a la masculinidad violenta. Un hombre que necesita una pistola para hacerse valer no está en una posición hegemónica —puede tener poder, pero no legitimidad—. Sin embargo, la violencia sí es importante para la hegemonía. Las pistolas en manos de la policía o de los soldados puede, y a menudo lo hace, respaldar a la autoridad: refuerzan el consentimiento haciendo de este la opción prudente. Antonio Gramsci, el revolucionario italiano que desarrolló el concepto moderno de hegemonía, hablaba del «sentido común» de la sociedad como un vehículo de hegemonía. Y en la cultura de masas cotidiana encontramos una gran cantidad de violencia masculinizada y exposiciones de fuerza. Pensemos en el predominio de los deportes violentos, las películas de asesinatos de Hollywood, las series policiacas de televisión, los desfiles militares y las imágenes de guerras. Los generales mueren llamativamente en la cama, pero muchos miembros de sus tropas mueren en el frente, y mueren jóvenes.

[8] Para una exposición pionera véase James W. Messerschmidt, *Masculinities and Crime* (Lanham: Rowman & Littlefield, 1993).

IV. Pensar a escala mundial

Cuando quedó clara la diversidad de masculinidades se necesitó un modo de ordenarlas. Un relato de progreso era una manera de hacerlo. Una masculinidad «tradicional» (a menudo entendida como patriarcal) se contraponía con una masculinidad «moderna» (supuestamente más igualitaria). A los medios les encanta este esquema, especialmente cuando las masculinidades patriarcales pueden plegarse en la imagen de unos terroristas musulmanes barbudos.

No puede pasarse por alto la burda función propagandista de estas ideas. Pero el psicólogo sudafricano Kopano Ratele ha resaltado un problema más importante con este tipo de pensamiento. Según él, es un error pensar que la «tradición» es uniforme y siempre patriarcal. Las tradiciones sobre el género son múltiples, y están constantemente renegociándose. Algunas tradiciones son efectivamente patriarcales, pero otras son democráticas e inclusivas. La tradición también ofrece recursos para la igualdad de género[9].

Deberíamos abandonar la idea de que el mundo está dividido en culturas «modernas» y «premodernas». Los pensadores latinoamericanos sostienen especialmente que todos somos parte de una modernidad, una modernidad mundial, donde la historia europea y norteamericana es un hilo en un patrón mayor. En esta perspectiva, fue el *imperialismo*, no el capitalismo o la revolución industrial, la fuerza motriz de la modernidad global. Y el imperialismo fue (y es) un proceso fuertemente basado en el género. La conquista colonial fue llevada a cabo por fuerzas de trabajo masculinizadas. La sociedad colonial destrozó o transformó los órdenes de género existentes en todo el mundo, creando nuevos arreglos de género distintivos, no simplemente reproduciendo los del centro imperial. Consideremos, por ejemplo, la importancia de la raza en las barreras de género de las sociedades coloniales. La dinámica colonial y poscolonial de la masculinidad se considera ahora un problema importante.

Esta cuestión tiene también una historia. En 1952 se publicó en París el primer libro de un joven psiquiatra y veterano de guerra de

[9] Kopano Ratele, «Masculinities without Tradition», *Politikon: South African Journal of Political Studies* 40 (2013) 133-156.

Martinica[10]. Su publicación pasó casi desapercibida en ese momento, pero el autor, Frantz Fanon, se convirtió más tarde en un icono de la revuelta del tercer mundo. *Piel negra, máscaras blancas* es un brillante y preocupante análisis de la psicología del racismo en Francia y su imperio colonial. El libro es también un análisis de las masculinidades blancas y negras. Fanon tiene claro que el colonialismo es un sistema de violencia y explotación económica, con consecuencias psicológicas. Dentro de esa estructura, la masculinidad negra está marcada por emociones divididas y una alienación enorme de la experiencia original. Esta alienación se produce cuando los hombres negros luchan por encontrar una posición y reconocimiento en una cultura que los define como biológicamente inferiores, de hecho, como una especie de animales, y los hace objeto de ansiedad o miedo.

Treinta años después, temas similares fueron retomados por el psicólogo indio Ashis Nandy en otro extraordinario libro, *The Intimate Enemy*[11]. Nandy escribió sobre el colonialismo británico, no sobre el francés, pero al igual que Fanon trató de combinar el análisis cultural y psicológico con una visión realista del imperialismo. Nandy analiza, mediante extraordinarios estudios de caso, las masculinidades entre los colonizados y los colonizadores. Sostiene que sus dinámicas están estrechamente vinculadas. El colonialismo tiende a exagerar las jerarquías de género y a producir masculinidades simplificadas y orientadas hacia el poder entre los colonizadores. Hay investigaciones históricas de otras partes del Imperio británico que apoyan esta visión.

Contamos actualmente con un considerable cuerpo de investigación y pensamiento realizado desde una perspectiva poscolonial sobre los hombres y las masculinidades. Pone de relieve los efectos a largo plazo de la colonización, el impacto de las jerarquías raciales y las consecuencias culturales y psicológicas de la dependencia económica[12]. En América Latina, por ejemplo, se han realizado importantes estudios sobre el impacto de la reestructuración neoliberal en la masculinidad y la

[10] Franz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (Madrid: Akal, 2009 [1952]).

[11] Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism* (Delhi: Oxford University Press, 1983).

[12] Para una recopilación reciente véase Mangesh Kulkarni (ed.), *Global Masculinities: Interrogations and Reconstructions* (Abingdon: Routledge, 2019).

paternidad patriarcal. Al ser reemplazados los intentos por crear economías equilibradas y autónomas por un sistema de exportaciones lucrativas en los mercados globales, desaparecieron muchos empleos de hombres de la clase obrera y el empleo llegó a ser más precario. El modelo del «sustento» de la familia por parte de la masculinidad trabajadora se hizo insostenible. En el mundo árabe, los investigadores corroboraron la turbulencia cultural sobre la masculinidad resultante de la dominación cultural y económica por Europa y los Estados Unidos, mucho tiempo después de la independencia formal. La búsqueda de nuevas formas viables de masculinidad fue impulsada tanto por movimientos democráticos como autoritarios.

El mundo poscolonial no solo nos da un cuadro más completo de las masculinidades, obligándonos a pensar en diferentes dinámicas de cambio. También desafía nuestros conceptos y marcos de pensamiento. Nos encontramos ahora en posición de pensar en alternativas al dominio del Norte en muchas áreas de conocimiento.

Las críticas del dominio del Norte incluyen la teoría poscolonial, cuyo especialista más famoso fue Edward Said, el enfoque decolonial, centrado en América Latina, y los intentos por formar prácticas de conocimiento multicéntricas. Un importante movimiento ha resaltado el valor de los conocimientos indígenas, marginados por el colonialismo, como alternativas locales al sistema de conocimiento positivista internacionalmente dominante. Pero también debemos tener en cuenta a los intelectuales de las sociedades coloniales y poscoloniales que trabajan a partir de la experiencia de *nuevas* formas sociales. La visión general que ofrezco en *Southern Theory* llama la atención sobre la creatividad y la potencialidad de su trabajo intelectual, y la importancia de la experiencia histórica de las sociedades coloniales y poscoloniales[13].

La investigación sobre la masculinidad es un campo que necesita este enfoque. La investigación sobre el género en el Norte global ha supuesto en general un orden de género coherente con una continuidad a lo largo del tiempo —por ejemplo, en conceptos como «patriarcado»—. Pero este supuesto no puede darse en sociedades *coloniales*, con su his-

[13] Raewyn Connell, *Southern Theory: The Global Dynamics of Knowledge in Social Science* (Cambridge: Polity Press, 2007).

toria de enorme violencia y disrupción; ni en muchas partes del Sur poscolonial actual, donde la discontinuidad y la disrupción cultural es lo habitual. En tales condiciones no puede haber una masculinidad dominante, porque no es posible establecer ninguna hegemonía[14].

Teniendo en cuenta lo anterior, no deberíamos pensar en la hegemonía de género como un proceso automático, sino como un *proyecto* histórico emprendido por diferentes grupos sociales en tiempos diferentes. Incluso donde se ha impuesto una cierta hegemonía, es posible desafiarla.

Las propuestas para una paternidad comprometida —en forma de leyes de permiso de paternidad— y de una *paternidad afectiva* en América Latina ilustran un avance en este desafío. Pero el cambio social no se produce en una sola dirección. Es también posible potenciar una masculinidad sexista más orientada hacia el poder. Algo así ha sucedido con el auge del populismo autoritario, con muestras de una masculinidad dura de líderes como Putin, Trump y Modi.

Si buscamos los niveles de elite del poder masculino en el mundo contemporáneo, tenemos que ir más allá del espectáculo de la política para centrarnos en el descarnado mundo de la economía. Especialmente en las empresas transnacionales, que son actualmente nuestras instituciones económicas dominantes. Entre ellas se encuentran los bancos, los fondos de cobertura y los corredores financieros, las compañías de petróleo, carbón y gas, los gigantes de la tecnología, las empresas de transporte a granel, los grandes fideicomisos inmobiliarios y los fabricantes de armamento.

Este es un mundo social fuertemente masculinizado —más del 95 % de los directores generales de las grandes empresas transnacionales son hombres—. Las pocas mujeres tienen que «dirigir como un hombre». Hay cierta investigación sobre las masculinidades directivas, aunque resulta difícil acceder a los niveles más altos. Lo que más me sorprende es el colectivismo del trabajo directivo, que a menudo está muy integrado en intranets empresariales y sometido a constante

[14] Raewyn Connell, «Margin becoming centre: for a world-centred rethinking of masculinities», *NORMA: International Journal for Masculinity Studies* 9 (2014) 217-231.

vigilancia. Es un mundo de presión, competitivo e implacable. No sorprende un alto nivel de la conformidad de género. Aunque los directivos pueden ser tolerantes con una limitada diversidad sexual (por ejemplo, incluyendo a homosexuales en funciones directivas transnacionales), no cabe esperar un movimiento considerable por parte de ellos hacia la igualdad de género. El capitalismo no funciona así.

V. La paradoja de Lutero

Ahora podemos perfilar la observación Yeats. Dios es comúnmente percibido como masculino en un contexto social y cultural donde el poder y la autoridad se entienden como masculinos. Pero no cualquier tipo de masculinidad. Las imágenes conocidas de Dios se inspiran específicamente en las construcciones hegemónicas de la masculinidad —y no solo en el benevolente abuelo burgués de los catecismos—. Pensemos, por ejemplo, en las amenazantes imágenes de poder real en los mosaicos bizantinos de Cristo Pantocrátor, o en la figura hipermasculina de la ira que Miguel Ángel pintó en el centro de la pared del altar en la Capilla Sixtina

Puesto que las masculinidades hegemónicas se basan en la subordinación de otras masculinidades, no sorprende que las religiones patriarcales controlen las expresiones de la masculinidad. Justo ahora, tanto los fundamentalistas católicos como protestantes están haciendo campañas contra la «ideología de género» o la «teoría de género», por las que entienden toda sugerencia sobre la pluralidad, la alterabilidad o la negociación de las masculinidades y feminidades. Sus objetivos particulares son los grupos gay y transexual. En el fondo, la campaña se dirige contra las mujeres feministas y sus exigencias de igualdad[15].

Martín Lutero, contemporáneo de Miguel Ángel, nunca desafió la legitimidad del poder terrenal; es famosa su oposición a la rebelión de los campesino de 1524-1525. Pero ciertamente no pensaba que los ricos y los poderosos fueran admirables en sí mismos. Su prefacio al *Magnificat* fue escrito en un momento esencial de la Reforma y dedi-

[15] Sarah Bracke y David Paternotte, «Unpacking the Sin of Gender», *Religion & Gender* 6 (2016) 143-154.

cado a un poderoso duque, uno de los aristócratas alemanes que entonces apoyaban al reformador. En este texto escribió sobre la experiencia de un Dios «que ve en lo profundo, y ayuda solamente a los pobres, los despreciados, los afligidos, los abandonados y los que no cuentan»[16], un Dios que frecuentemente castiga a los reyes, y elige a María *porque* es pobre, desconocida y no contaba nada. Toda la doctrina de la justificación de Lutero tiene este sabor; subvierte las jerarquías terrenales con las que nunca pudo romper el reformador.

Esto forma parte de una larga tradición de pensamiento radical dentro de la religión, desde san Francisco, pasando por los anabaptistas y los cuáqueros, hasta la teología de la liberación, el budismo de Ambedkar y el pensamiento islámico de Shariati. Debe tenerse en cuenta esa tradición, así como la tradición de la misoginia que mencioné al principio. La construcción de las masculinidades misioneras formó parte de la construcción de imperios globales, socavando las órdenes de género anteriores a la conquista y las religiones indígenas: la quema de los libros mayas en Yucatán por el obispo misionero Diego de Landa en 1562 constituye un episodio famoso. Pero ninguna campaña para imponer el orden de género o la uniformidad cultural ha tenido éxito a largo plazo, como lo atestigua la multiplicidad de masculinidades en el mundo de hoy.

En los siguientes artículos de este número de *Concilium* se profundizará mucho más en estas cuestiones; solo puedo esperar que esta breve introducción al campo de la investigación sugiera algunas direcciones útiles. No es un tema que todos encuentren cómodo. Cuando se me concedió mi primera beca para la investigación de las masculinidades, fue denunciada por una comisión parlamentaria de la derecha en Australia como un desperdicio de fondos públicos. Creo que se equivocaron, y no solo porque esta investigación tiene claras aplicaciones en la educación, la salud y el bienestar. Necesitamos entender las masculinidades y prestar atención a la dinámica de la vida de los hombres si queremos, a largo plazo, lograr la justicia de género.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

[16] Martín Lutero, *Reformation Writings*, traducción de Bertram L. Woolf (vol. 2; Londres: James Clarke, 1956), 192-193.

Herbert Anderson *

UNA TEOLOGÍA PARA REIMAGINAR LAS MASCULINIDADES

La nueva era de entendimientos más fluidos, expansivos y no binarios del ser humano presenta un desafío a la reticencia de la teología cristiana a abordar la perdurable primacía de las imágenes masculinas de Dios para mantener las jerarquías de género que subordinan a las mujeres. La actual crisis mundial, evidenciada por la política del «hombre fuerte», el tráfico y el acoso sexual a las mujeres por parte de hombres de gran relieve, es la consecuencia de la masculinidad tóxica que persiste en los sistemas patriarcales. Este ensayo propone un marco teológico para reimaginar la masculinidad que desafía el patriarcado, fomenta la humildad en el lenguaje sobre Dios, invita a los hombres a llorar sus pérdidas y abraza la vulnerabilidad humana y divina como un correctivo necesario para la masculinidad hegemónica.

Introducción

La historia de la teología cristiana está llena de imágenes y declaraciones que fomentan el patriarcado, valorizan la preeminencia masculina y someten a las mujeres a un estatus inferior a los hombres. Estas perspectivas han cambiado y

* Herbert Anderson es pastor luterano y profesor emérito de Teología Pastoral del Catholic Theological Union de Chicago. Es autor o coautor de varios libros y numerosos artículos sobre una amplia gama de temas, desde el dolor de los hombres hasta la sabiduría del Dr. Seuss. Su libro más reciente, escrito con Karen Speerstra, es *The Divine Art of Dying: How to Live Well While Dying*. Después de dedicar cincuenta años a enseñar su materia en seminarios teológicos, está jubilado y vive entre viñedos en Sonoma, California.

Dirección: 19495 Laurelbrook Ct, Sonoma, CA 95476 (Estados Unidos). Correo electrónico: herbert.e.anderson@icloud.com

están cambiando lentamente como consecuencia de una comprensión emergente de la fluidez del género que ha reemplazado la antigua concepción binaria del género. La interseccionalidad del género con la salud y la raza ha complicado al mismo tiempo el proceso y ha intensificado la necesidad del cambio. Y, a la inversa, la libertad para unas identidades de género más matizadas será fortalecida por contextos religiosos que desafían las jerarquías de género.

Los teólogos cristianos han sido lentos a la hora de recusar los supuestos imperantes de la masculinidad, aun cuando las teólogas feministas han presentado análisis matizados y bien fundamentados del impacto del lenguaje de género sobre el pensamiento y la praxis cristianos. Este artículo desafía las persistentes imágenes patriarcales de la dominación masculina en la teología y la práctica. Raewyn Connell, en el primer artículo de este número de *Concilium*, dice:

> Dios es comúnmente percibido como masculino en un contexto social y cultural donde el poder y la autoridad se entienden como masculinos… Puesto que las masculinidades hegemónicas se basan en la subordinación de otras masculinidades, no sorprende que las religiones patriarcales controlen las expresiones de la masculinidad.

La reticencia a repensar la masculinidad se apoya no solo en las incorregibles imágenes masculinas de Dios, sino también en la promoción del dominio humano sobre la creación; los dualismos que persisten en las instituciones sociales patriarcales, basados en ideas esencialistas sobre el ser humano, limitan nuestra exploración de las masculinidades múltiples. Tales dualismos son contextos de violencia patriarcal. Corresponde a los teólogos cristianos corregir los persistentes presupuestos de preeminencia masculina que siguen apoyando la masculinidad hegemónica.

I. La urgente necesidad de cambio

Este artículo consta de dos partes. La primera describe la persistencia de la masculinidad hegemónica como una realidad global y la consiguiente dificultad para aceptar formas nuevas y más justas de masculinidades que no se oponen de forma simplista a las feminida-

des o se estructuran en una relación dominante con estas. La segunda parte propone algunos temas para un marco teológico que incluya las masculinidades emergentes. En todas las regiones del mundo, los líderes «hombres fuertes» siguen dominando con un poder indiscutible. Estos hombres fuertes se alimentan de ciclos de miedo y su poder político se apoya en la reproducción del dominio y el privilegio masculino en el hogar, en el mercado y en el ámbito político. Tanto las mujeres como los hombres son víctimas de esta crisis continua. El tráfico sexual mundial también confirma que las mujeres siguen siendo violadas y abusadas para satisfacer el deseo masculino de gratificación y poder sexual.

La crisis del VIH en el África subsahariana se considera en general una epidemia de género, apoyada por construcciones patriarcales de la masculinidad, caracterizadas comúnmente por el poder, la potencia, la agresión sexual y la fecundidad. En respuesta a la epidemia del VIH, las teólogas feministas africanas señalaron que el patriarcado era el problema fundamental de las masculinidades que se tornaban mortales en el contexto del VIH[1]. Sin embargo, esta crisis no es exclusiva de las sociedades africanas. En los países y las culturas en los que persisten la trata de personas y otras formas de violencia emocional y física contra la mujer hay que identificar un ordenamiento similar para abordar la masculinidad tóxica incrustada en los sistemas patriarcales. Las culturas patriarcales incuban la masculinidad tóxica.

Cuando un número significativo de mujeres en los Estados Unidos, empoderadas por el movimiento #MeToo, expusieron patrones de acoso y abuso sexual por parte de hombres prestigiosos, las afirmaciones masculinas de poder y privilegio fueron cuestionadas públicamente. Como resultado, el dominio y el abuso masculino ya no es simplemente personal y privado, confinado a la familia o al lugar de trabajo y tolerado en secreto por las mujeres. Ahora también es público y político. A pesar de todos los cambios en los hombres que

[1] Adriaan S. van Klinken, «Theology, Gender Ideology and Masculinity Politics: A Discussion on the Transformation of Masculinities as Envisioned by African Theologians and a Local Pentecostal Church», *Journal of Theology for Southern Africa* 138 (2010) 2-18.

se han producido en las últimas cinco décadas, persisten los supuestos patriarcales y las pautas masculinas de control y dominación y la consiguiente violencia. El abuso y el acoso sexual de las mujeres es simplemente otro ejercicio del poder masculino y del deseo de dominar. Aún más alarmantes son las conexiones que se han hecho entre la violencia doméstica y los tiroteos masivos. En más de la mitad de los tiroteos masivos entre 2009 y 2017, una pareja íntima o un miembro de la familia ha sido una víctima prevista. El actual clima social y político de los Estados Unidos ha dado permiso a algunos hombres para reclamar viejos y perjudiciales patrones de patriarcado o vincular una masculinidad tóxica con la ansiedad racial para apoyar la primacía del hombre blanco. La articulación de alternativas a estos viejos estereotipos destructivos es un asunto urgente en aras de un futuro humano.

II. Desafíos para reimaginar las masculinidades

Reimaginar la masculinidad para nuestro tiempo es tan complicado como urgente. Las suposiciones de privilegio y los patrones de abuso han perdurado tanto tiempo que los hombres aún creen que es su naturaleza dominar. Tener poder físico facilitó la dominación masculina, pero también definió lo que significaba ser un hombre. Los hombres araban los campos, luchaban en guerras, construían ferrocarriles, cavaban tumbas y forjaban acero porque eran físicamente fuertes. La fuerza emocional no era necesaria ni se fomentaba. La ideología del patriarcado ha perdurado mucho tiempo después de que la destreza física fuera la ocasión para el dominio masculino. Cuando el poder llegó a entenderse como la capacidad de influir o tener un efecto, el poder psicológico sustituyó a la fuerza física para los hombres en el ejercicio del control. Las definiciones posteriores de ser hombre no solo favorecieron el dominio y la independencia y el autocontrol, sino también el control sobre las personas, las realidades sociales y los recursos físicos.

Como lo define Raewyn Connell, el ideal hegemónico de la masculinidad incluye no solo el comportamiento hacia las mujeres, sino también jerarquías de hombres ordenadas y marginadas en relación

con el estereotipo de género masculino dominante. La masculinidad hegemónica me ayudó a entender un patrón perjudicial de toda la vida al compararme con otros hombres que determiné que eran realmente masculinos porque eran más callados, más seguros de sí mismos, autónomos, menos vulnerables, más agresivos, más potentes sexualmente. Una anécdota personal ilustra este punto. Hace algunos años, mientras todavía enseñaba en la Catholic Theological Union de Chicago, anuncié en una clase que mi esposa acababa de aceptar un puesto en la Universidad de Seattle y que seguiría su carrera por segunda vez y me mudaría a Seattle. En respuesta a esta declaración, un joven estudiante me dijo: «Es un cobarde». Fue una clara declaración de que en su visión del mundo yo no encarnaba la masculinidad hegemónica.

Sospecho que para el estudiante mi decisión constituía una violación del código masculino tácito sobre el mando, la dominación y el control. Ya era consciente del bajo estatus que tenía en la jerarquía masculina siempre que decía que era el gran cocinero en la casa y ellos me respondían: «Yo no podría hacer lo que haces». El mensaje implícito era «y tú tampoco deberías hacerlo».

Todo tiempo de transición es notoriamente caótico. Los actuales desafíos al dominio varonil no constituyen una excepción. Cuando los valores masculinos tradicionales se ponen en cuestión y emergen unas visiones más flexibles del género, algunos hombres dicen estar confundidos. Otros se sienten traicionados porque el progreso social les pone en duda qué significa ser hombre. No han experimentado el desafío al dominio masculino durante las últimas décadas como un beneficio para su bienestar o éxito. Desmantelar las jerarquías hegemónicas que abusan y marginan a otros hombres será un desafío único para reimaginar las masculinidades.

III. Una marco teológico para las masculinidades múltiples

Los intentos actuales por disminuir el dominio masculino del lenguaje bíblico, litúrgico y teológico han progresado, pero sigue existiendo una brecha entre las imágenes tradicionales dominadas por los hombres que se utilizan en el culto dominical o en la práctica

cristiana común y lo que los teólogos consideran un lenguaje inclusivo necesario para la justicia de género. Este abismo fue evidente cuando los teólogos cristianos y los líderes de las iglesias de las naciones africanas subsaharianas desafiaron las estructuras del patriarcado que favorecían el comportamiento masculino destructivo en la crisis del VIH. Estuvieron de acuerdo en que el patriarcado era el problema, pero no con la solución. Las iglesias conservadoras africanas favorecieron la reforma de la masculinidad dentro de un marco patriarcal (preservando nociones como la jefatura y la responsabilidad masculina) mientras que las teólogas feministas africanas insistieron en transformar la masculinidad más allá del patriarcado. Esa diferencia se repite entre quienes pueden estar de acuerdo en que la masculinidad tóxica es un problema. Si la observación de Raewyn Connell de que «las imágenes familiares de Dios se basan específicamente en construcciones hegemónicas de la masculinidad» es correcta, y creo que lo es, el reto de crear un marco teológico nuevo y más inclusivo para las masculinidades es esencial e ingente. Este artículo sugiere algunas dimensiones de un marco teológico que apoya la reimaginación de la masculinidad de una manera menos jerárquica y más inclusiva.

1) *La masculinidad tóxica no se transformará a menos que disminuya el patriarcado*. Hace ya más de tres décadas, la teóloga feminista Mary Daly identificó la conexión entre el cristianismo y el patriarcado con una frase que casi se ha convertido en un lugar común: «Si Dios es varón, entonces el varón es Dios»[2]. Pese a las formulaciones abstractas que insisten en que Dios está más allá del género y que no es ni varón ni hembra, la mayoría de los nombres e imágenes de Dios proceden del mundo de los hombres dominantes. Dios como padre, como señor, como rey o gobernante divino, como monarca absoluto que es omnipotente e impasible, son todas imágenes que refuerzan el privilegio y la dominación masculina. Renovar las masculinidades mientras se mantiene el patriarcado puede generar un patriarcado más amable, más suave, pero seguirá siendo un patriarcado. Por lo tanto, el desafío para los teólogos es purgar la teología

[2] Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Woman's Liberation* (Beacon Press: Boston, 1973), 19.

cristiana de las ideologías profundamente arraigadas del patriarcado y promover las masculinidades que renuncian a las nociones de dominio y a los presupuestos de privilegio.

2) *La eliminación del patriarcado de las instituciones sociales resulta particularmente problemática*. Las instituciones sociales son susceptibles de incorporar jerarquías que socavan el bienestar de sus miembros. Por ejemplo, Frank J. Barret ha descrito cómo los oficiales de la armada usaron las categorías hegemónicas de independencia, agresión y asunción de riesgos para crear una jerarquía de masculinidades en la que la cima la ocupaban los aviadores y la base los oficiales de intendencia[3]. En un artículo desafiante, publicado en la revista *The Atlantic*, James Carroll vincula la continuidad del clericalismo célibe en la Iglesia católica romana con la misoginia teológica que excluye a las mujeres del sacerdocio y preserva el poder masculino[4]. Además, la pedofilia y las décadas de encubrimiento en el seno de una jerarquía masculina rígida encarnan el crimen de la masculinidad hegemónica contra la infancia y la juventud. La reforma de la Iglesia católica, según James Carroll, debe incluir el final del dominio masculino. James Carroll está en lo cierto. El desafío teológico para todas las iglesias cristianas (incluido el catolicismo romano) reside en redefinir la Iglesia sin perpetuar sus fundamentos patriarcales. La redención de las jerarquías comienza con la empatía y el reconocimiento de lo común pese a las diferencias que separan y refuerzan el impulso a marginar.

3) *Añadir imágenes femeninas al lenguaje tradicional sobre Dios es una transición útil pero un objetivo insuficiente a largo plazo*. Algunas iglesias cristianas han ordenado que se usen imágenes femeninas y también masculinas referidas a Dios en las celebraciones litúrgicas. Por ejemplo, el Padrenuestro comienza así «Padre nuestro y Madre nuestra que estás en el cielo». Los nuevos himnos incluyen imágenes femeninas para referirse a Dios. Dios sigue teniendo género, pero es concebido como femenino y masculino. Pensar en Dios como

[3] Frank J. Barrett, «The Organizational Construction of Hegemonic Masculinity: The Case of the US Navy», *Gender, Work and Organization* 3 (1996) 129-142.

[4] James Carroll, «Abolish the Priesthood: To Save the Catholic Church, Return it to the People», *The Atlantic* 323 (2019) 76-84.

una realidad femenina puede ser una transición útil o incluso necesaria para abandonar la idea de un Dios padre, varón y patriarcal, pero no nos ayudará a descubrir la vulnerabilidad o la ternura o la crianza en los hombres que también vemos en Dios. Los rasgos como la crianza, la intimidad, la vulnerabilidad, pueden y deben ser considerados como masculinos, o mejor, como humanos, y no como rasgos femeninos que toman prestados los hombres. La encarnación revela un Dios amante cuyo cuidado por la humanidad es tan grande que está dispuesto a arriesgarlo todo por amor al mundo.

4) *Las palabras y los símbolos sobre el misterio de Dios y el misterio del ser humano comienzan en la humildad*. Aunque no podemos no hablar de Dios, todos comenzamos a hablar de él con humildad. Dios es siempre más de cuanto podamos saber. Además, no puede vincularse a ningún nombre. Dios es el inefable e inconocible YO SOY que trasciende todas las categorías. El lenguaje que restringe a Dios a un lenguaje masculino es idolátrico. La humildad es apropiada para hablar de Dios y es igualmente importante para describir a la persona humana. Las descripciones de los hombres que tienden a una perspectiva esencialista disminuyen el misterio al apoyar una visión menguada del ser humano. El movimiento mitopoético intentó en la última década del siglo XX rehabilitar la masculinidad con arquetipos antiguos como rey, guerrero, mago y amante. Yo propuse cuatro imágenes más que tienen sus raíces en la comprensión cristiana del ser humano: sabio, pacificador, jardinero y amigo. Si comenzamos con humildad, entonces muchos nombres, imágenes y adjetivos pueden usarse para referirse tanto al ser divino como al ser humano. Dios como el Santo nutre y es vulnerable, paciente, generativo, compasivo, creativo, valiente, determinado, amoroso. Estos mismos descriptores se convierten en masculinidades emergentes para los muchos yos de los hombres.

5) *El fomento de la consideración justa y abierta de las múltiples masculinidades y el establecimiento de un vínculo justo entre las mujeres y los hombres son mutuamente interdependientes*. Los cambios positivos realizados en la sociedad en general y en muchos matrimonios hoy en día no han eliminado la injusticia del matrimonio o erradicado la injusticia hacia las mujeres en la iglesia y en el trabajo. Tampoco se han eliminado los patrones de discriminación e injusticia entre los

hombres. La igualdad de consideración entre los hombres y la redistribución equitativa del poder entre mujeres y hombres están recíprocamente conectadas. La justicia de género redistribuye el poder y busca eliminar la opresión entre hombres y mujeres y entre hombres. Si se puede establecer que la igualdad de género es en interés de todos, entonces es más probable que los hombres se unan a las mujeres para trabajar en pro del objetivo de la justicia de género. Aun así, la igualdad de remuneración por un trabajo igual, como una expresión de la justicia de género, puede exigirse antes de que se interiorice. La justicia de género es ante todo una visión.

6) *Es a la vez difícil y necesario que los hombres reconozcan el dolor no expresado que sienten por la pérdida de privilegios, del poder total y de la seguridad laboral.* Puesto que al dolor por la pérdida no siempre se le ha reconocido un valor moral, se ha enterrado y se ha convertido en una gran causa de fuerte resentimiento entre muchos hombres. Las estrategias para disminuir la dominación o la violencia masculinas no han resultado eficaces en parte porque el corazón patriarcal no ha sido transformado desde dentro. Rita Nakashima Brock ha propuesto la imagen de «corazón abatido» como enfoque para transformar la dominación masculina y el abuso de poder[5]. No es suficiente, sostiene, interrumpir el patriarcado y el privilegio. Antes de que los corazones puedan ser enseñados, deben ser sanados. Antes de que un corazón sane, se debe reconocer la necesidad de sanación. En el caso de los hombres esto comienza con la admisión de que el corazón patriarcal está atemorizado y roto, y lleno de dolor implícito. El plan para los hombres modernos no es fácil: hacer duelo por sus pérdidas al tiempo que imaginan un nuevo futuro sin los presupuestos del privilegio y del poder de los gozaron una vez.

7) *La capacidad para abrazar la interdependencia de todas las criaturas es un correctivo para toda forma de dominación.* La interpretación errónea de los relatos de la creación no solo promovió un dominio masculino sobre los seres humanos femeninos, sino que también fomentó una jerarquía de lo humano sobre toda la creación. Bajo esta perspectiva, el dominio y la dominación se vieron apoyados

[5] Rita Nakashima Brock, *Journeys by Heart: A Christology of Erotic Power* (Nueva York: Crossroad, 1989), xv.

como patrones apropiados de la actividad humana. Sin embargo, si entendemos la creación como un ecosistema complejo en el que el hombre, los animales y las plantas se mezclan de forma interdependiente, entonces no hay justificación para el dominio. Todas las cosas pertenecen a Dios. La interdependencia es la norma. La relación de reciprocidad entre hombres y mujeres, entre hombres y otros hombres, y entre los hombres y la creación refleja la interdependencia de todas las cosas.

8) *Descubrir y aceptar las múltiples expresiones de la humanidad masculina será más probable cuando los hombres encarnen la posición paradójica entre saber y no saber, entre estar en camino hacia una humanidad plena y no estarlo aún*. En la teología cristiana, la cruz encarna la presencia paradójica de poder y vulnerabilidad en la vida divina y humana. Aquel cuyo poder dio forma al universo entró en la vida humana como un niño vulnerable que fue voluntariamente ejecutado con una muerte humillante. La crucifixión de Jesús constituye el cruce entre poder y vulnerabilidad en favor de la libertad y la compasión. Sam Keen lo expresa bien en *Fire in the Belly*:

> La imagen de Jesús en la cruz es esencial para la idea cristiana de masculinidad porque dramatiza la cuestión de la voluntad, un tema recurrente en toda discusión sobre la masculinidad… La lección de Getsemaní es que un hombre es más viril no cuando insiste en su voluntad autónoma, sino cuando armoniza su voluntad con la voluntad de Dios[6].

La valentía y la virilidad de Jesús parecerán lejanas a los hombres de hoy si entienden la autonomía como hacer su voluntad, preservarse o ganar, más bien que como obediencia a la voluntad de Dios. Sin embargo, si encarnan las contradicciones de la cruz aferrándose y desprendiéndose, siendo sujetos activos y pasivos, aceptando la ambigüedad con seguridad, notando los momentos inesperados del paso de la muerte por la vida cotidiana, dejando la puerta del alma entreabierta para ser sorprendidos por Dios, ejercerán el poder mientras abrazan la vulnerabilidad.

[6] Sam Keen, *Fire in the Belly: On Being a Man* (Nueva York: Bantom Books, 1991), 102.

9) *Compartir el poder y reconocer la vulnerabilidad son dimensiones inevitables de la reimaginación de la masculinidad*. Llegué a esta convicción a la fuerza. Muy pronto en mi matrimonio aprendí a compartir el poder por el bien de la justicia. Después, en mayo de 1999, me diagnosticaron cáncer de próstata, y llegué a ser consciente de la vulnerabilidad de un modo nuevo. Tener cáncer de próstata era un recordatorio tangible de que los hombres son susceptibles de ser heridos en el lugar de su poder sexual. Este tipo de cáncer (o el miedo a él) afecta profundamente al centro masculino de poder de la mayoría de los hombres. La conexión entre poder y vulnerabilidad en la anatomía masculina es una metáfora útil para reimaginar una alternativa a la masculinidad hegemónica. He explorado más a fondo este tema en mi libro *Jacob's Shadow: Reimagining Masculinity*[7]. En los mitos antiguos, los hombres presumían de un poder sin vulnerabilidad. Lo que hoy sabemos más claramente es que los hombres (y las mujeres) son de hecho más poderosos cuando reconocen y actúan a partir de la vulnerabilidad humana y más vulnerables cuando presumen de la invulnerabilidad de su poder.

10) *Para redimir la masculinidad hegemónica, el lenguaje que usamos para hablar de Dios debe equilibrar las imágenes de poder con metáforas de vulnerabilidad*. Al ideal masculino, comentaba Dorothee Sölle, se opone el Cristo crucificado. «El mito masculino del héroe invulnerable se opone al hijo del carpintero desarmado de Galilea: nada puede armonizarse aquí»[8]. Algunos enfoques sobre la fe cristiana resaltan la invulnerabilidad y el éxito como signos de la presencia de Dios, pero se trata de falsas promesas que solo pueden sostenerse negando también la abundancia de sufrimiento en el mundo. Insistir en un Dios omnipotente que promete la prosperidad es una tentación humana cuando nos sentimos impotentes. Necesitamos aprender a vivir conscientemente con vulnerabilidad humana y divina como esperanza para transformar la masculinidad hegemónica.

[7] Herbert Anderson, *Jacob's Shadow: Reimagining Masculinity* (Eugene: Wipf & Stock, 2019).

[8] Dorothee Sölle, *Window of Vulnerability: A Political Spirituality* (trad. de Linda M. Maloney, Mineápolis: Fortress, 1990), xi.

IV. Epílogo heurístico

Hasta hace poco, la construcción del género ha estado determinada principalmente por un sentido simplista de la biología. Ahora entendemos más claramente cómo se atribuye y se aprende el género; la propia biología complica cualquier sentido simple del género tanto en el mundo humano como en el animal. La nueva era de descripciones no binarias, fluidas y expansivas de género del ser humano variará inevitablemente entre culturas. Aun así, la historia cristiana ofrece una perspectiva universal liberadora a pesar de su historia de misoginia y dominación masculina. Las metáforas que definen el ser humano en relación con Dios son neutrales en cuanto al género. Ser «hijo de Dios» trasciende el género. La santidad no es específica del género. Tampoco el discipulado depende de la preservación de las distinciones de género. Y debido a la encarnación de Dios, la masculinidad hegemónica es un «lujo no esencial».

Estoy en deuda con el drama poético navideño de W. H. Auden *For the Time Being* por su expresión alternativa de la masculinidad. Aunque el relato bíblico no nos cuenta cómo o cuándo fue informado José del embarazo de María, del que no era responsable, Auden imagina la consecuencia de esta desconcertante noticia para José: «Hoy los roles son alterados; tú debes ser el sexo débil cuya pasión es pasividad»[9]. José no recibe explicaciones ni pruebas de que el embarazo de María es voluntad de Dios. Debe sencillamente creer y «elegir lo que es difícil como si fuera fácil». La descripción que hace Auden de aquello a lo que José (y así todos los hombres) tiene que renunciar se parece a una definición clínica de la masculinidad tóxica.

> … Por la galantería que garabatea
> con detalle y medida idolátricas
> un símbolo ofensivo en las paredes de los baños,
> por haber pensado que «una mujer es naturalmente pura
> pues no tiene bigote», por haber dicho
> «Ninguna mujer tiene talento para los negocios»,
> debes aprender ahora que la masculinidad,
> para la naturaleza, es un lujo no esencial.

[9] W. H. Auden, *Collected Poems* (ed. de Edward Mendelson; Nueva York: Vintage International, 1991), 364-365.

La traducción creativa de Auden de la encarnación de Dios no elimina la biología humana ni erradica la necesidad de los roles socialmente construidos para hombres y mujeres.

> Sin olvidar nada y creyendo todo,
> debes comportarte como si esto no fuera nada extraño.
> Sin un cambio en la apariencia o en la palabra,
> ambos deben actuar exactamente como antes;
> José y María serán marido y mujer
> como si nada hubiera ocurrido.

En José se transforma la masculinidad tradicional. Actuó justamente, con amabilidad, con valentía y desinteresadamente, para que pudiera desplegarse el misterio de la encarnación. Si esta hubiera sido una interpretación temprana de José, la historia cristiana podría haber defendido la liberación de los hombres de la dominación hegemónica y el presunto privilegio patriarcal desde el principio. En ese momento y durante la vida de José, la masculinidad tradicional se transformó y ya no era necesaria. Al hacerlo, José proporciona una nueva y liberadora visión de las múltiples masculinidades «como si no fuera nada extraño».

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Manuel Villalobos Mendoza *

DESHACER LA MASCULINIDAD: LECTURA DE MARCOS 14,51-52 DESDE *EL OTRO LADO*

Qué significaba ser viril o masculino en el mundo del Nuevo Testamento? Ser un «hombre» o una «mujer» tenía poco que ver con la biología en la cultura grecorromana. Un hombre debe realizar y demostrar su masculinidad siempre para ser considerado como un «hombre de verdad» *(verus vir)*. Así pues, resulta extraño que Marcos 14,51-52 presente, durante el arresto de Jesús, a un joven cuya masculinidad está en contradicción con las normas sociales. Su juventud y su lujosa túnica de lino *(sindôn)* revelan su identidad como *effeminatus*. Además, su cuerpo desnudo y su huida cobarde en medio de la noche demuestran su incapacidad para demostrar su masculinidad.

Introducción

Para los biblistas es casi una obligación «salir del armario» en el campo bíblico para revelar su ubicación social. En mi situación, me he resistido a la tentación de describirme como latino o hispano debido a la ambigüedad de ambos términos. Así pues, he creado una hermenéutica que puede abarcar mi

* Manuel Villalobos es profesor asistente de Nuevo Testamento en el Seminario Teológico de Chicago. Es autor de *Abject Bodies in the Gospel of Mark* (2012; trad. esp.: *Cuerpos abyectos en el Evangelio de Marcos* (Córdoba: El Almendro, 2013); *When Men Were Not Men: Masculinity and Otherness in the Pastoral Epistles* (2014), y *Masculinidad y Otredad en crisis en las Epístolas Pastorales* (2019).

Dirección: 5540 S. Everett, Chicago, IL 60637 (Estados Unidos). Correo electrónico: villa67lobos@gmail.com

«otredad» como también mi existencia negada debido a mi raza, situación económica y orientación sexual. En México, las personas que se desvían de las prácticas heteronormativas y son incapaces de realizar correctamente una «masculinidad tóxica» son situadas sin piedad en la no existencia *del otro lado*. En consecuencia, denomino mi hermenéutica una hermenéutica *del otro lado*.

En otro lugar he descrito cómo esta hermenéutica *del otro lado* privilegia cuestiones y voces de otredad, masculinidad, marginalidad, género, sexualidad, orientación sexual, etnicidad, economía y límites en el texto bíblico y en mi interpretación bíblica[1]. Algunas de estas cuestiones resultarán obvias en la lectura que hago de Marcos 14,51-52, donde el autor narra una escena muy extraña durante el arresto de Jesús: «Un joven le seguía y llevaba solo una túnica de lino. Le echaron mano, pero él dejó la túnica y huyó desnudo» (NRSV).

En este artículo me interesa principalmente cómo Marcos nos presenta a este joven y lo sitúa en un terreno peligroso donde aparecen cuestiones conflictivas de la masculinidad. No es mi objetivo valorar la historicidad del fragmento. La interpretación que hago desde *el otro lado* no se ocupa de si este joven era un personaje histórico o una creación del autor. Mi interés reside en analizar cómo la construcción textual de la masculinidad de este joven puede desafiar otras construcciones textuales de la masculinidad en la cultura grecorromana del siglo I, contemporánea del evangelio de Marcos. En esta perspectiva, uso las categorías «viril» y «afeminado» tal como eran entendidas en la cultura grecorromana del siglo I. Estas categorías no reflejan necesariamente nuestra comprensión actual de la «masculinidad».

En la Antigüedad (¿como en la actualidad?) ser un «hombre de verdad» se entendía principalmente como una relación de poder entre el que penetra y el que es penetrado. Un «hombre de verdad» era el que penetra otro cuerpo, ya fuera de una mujer, de un niño, de un hombre «afeminado» o de un esclavo[2]. La norma de la masculinidad era simple y estaba bien delimitada: penetrar a otro y no ser penetra-

[1] Manuel Villalobos Mendoza, *When Men Were Not Men: Masculinity and Otherness in the Pastoral Epistles* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2014), 12.

[2] Craig A. Williams, *Roman Homosexuality: Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity* (Nueva York: Oxford University Press, 2010), 180.

do nunca. En esta lucha de poder y dominación, los romanos se consideraban como los «penetradores impenetrables»[3]; los otros eran simplemente lo contrario, el cuerpo indigno, abyecto y afeminado.

Si tales eran las normas con respecto a la masculinidad y el hecho de «ser un hombre de verdad» en la Antigüedad, me pregunto por qué Mc 14,51 presenta a un joven corriendo desnudo en medio de la noche. ¿Es este el comportamiento propio de un *verus vir* tal como se entendía en el contexto grecorromano de Marcos? ¿Cuál es la relación de este joven con Jesús? ¿Está la comunidad de Marcos subvirtiendo o redefiniendo la noción de masculinidad de su sociedad? ¿Cuáles podrían ser las implicaciones para nosotros en la actualidad, especialmente para todos aquellos que han sufrido por una «masculinidad tóxica»? Estas son algunas de las cuestiones que abordo en este artículo.

I. ¿Joven y hermoso?: ¡La masculinidad en peligro!

Marcos lo describe como *neaniskos* (joven). Este término aparecerá de nuevo en Mc 16,5, donde el joven aparece con una larga túnica blanca y explica a las mujeres por qué no se encuentra en la tumba el cuerpo de Jesús. Es interesante que, en su obsesión por revelar la identidad histórica de este enigmático joven desnudo, los biblistas hayan prestado poca atención a las cuestiones de la masculinidad que desde la hermenéutica *del otro lado* resultan evidentes y sugerentes. Los especialistas han ofrecido un gran número de interpretaciones sobre este joven:

> Algunos lo consideran una figura histórica real, uno de los propios discípulos de Jesús (Juan el hijo de Zebedeo, Santiago el hermano del Señor, o Juan Marcos, es decir, el mismo autor del evangelio), o bien un vecino curioso despertado del sueño que se ve envuelto en la confusión que rodea el arresto. Otros piensan que es un ángel (véase 16,5), un símbolo de Jesús mismo o incluso un símbolo del cristiano que pasa por la iniciación bautismal[4].

[3] Jonathan Walters, «Invading the Roman Body: Manliness and Impenetrability in Roman Thought», en Judith P. Hallett y Marilyn B. Skinner (eds.), *Roman Sexualities* (Princeton: Princeton University Press, 1997), 32.

[4] John R. Donahue y Daniel J. Harrington, *The Gospel of Mark* (Collegeville: The Liturgical Press, 2002), 417.

La identidad del *neaniskos* no se ha resuelto, y probablemente nunca lo será. Y, sin embargo, Marcos nos invita a mirar a este joven cuerpo desnudo y nos desafía a reflexionar si podría ser juzgado como un *verus vir* o catalogado como un desviado *effeminatus*. El texto, aunque breve, ofrece varios indicadores que suscitan esta cuestión, especialmente cuando lo leemos sobre el trasfondo de las construcciones de la masculinidad en la Antigüedad.

Los escritores griegos usan el término *neaniskos* para referirse a un hombre que está en la cima de su vigor y fuerza juvenil. El término *neaniskos* es una categoría flexible que podría referirse a un hombre joven de entre 24 y 40 años. Ser un *neaniskos* no era (¿es?) una edad fácil para los *veri viri*, porque podían perder fácilmente su virilidad y sufrir la enfermedad no masculina del afeminamiento debido a su inestabilidad emocional y otras formas de comportamiento «femenino». Los hombres jóvenes, que en algunos contextos se presentan como vigorosos, hermosos y llenos de atractivo sexual, también pueden ser vistos, por los hombres mayores, como voluntariosos, codiciosos, ambiciosos, locos por el sexo y emocionalmente inestables. Para los moralistas, filósofos y retóricos, estas características y comportamientos son impropios de los hombres y hacen que los jóvenes sean «afeminados»:

> Fijaos en lo embotadas que están las mentes de esta juventud perezosa por no dedicar sus desvelos al cultivo de la única actividad honorable. El sueño, la vagancia y, lo que es más vergonzoso aún que el sueño y la vagancia, una constante depravación han invadido su espíritu, apoderándose de estos afeminados una pasión indecente por cantar y bailar. Rizarse el pelo, hablar con un hilito de voz para imitar el encanto femenino, competir con las mujeres en gracilidad corporal y arreglarse de la manera más indecorosa, ese es el modelo que siguen nuestros jóvenes» (Séneca el Viejo, *Controversias*, I prefacio 8).

II. Vestir una toga (no) masculina

Pero ser un *neaniskos*, con sus connotaciones de comportamientos problemáticos, no era la única amenaza contra la masculinidad del joven de Marcos. La *sindôn* o «vestimenta de lino delicada» que lleva

este *neaniskos* en el texto puede entenderse también como un significante ambivalente de género. La vestimenta es un lenguaje, como dice Tertuliano: «Aunque la expresión sea muda… mi ropa misma habla» (*De pallio* 6.1.1). Y la ropa habla particularmente fuerte sobre el género. Distingue el hombre real del afeminado, el honor de la vergüenza, el activo del pasivo, el que se pone arriba del que se pone abajo. Como significante primario del cuerpo-género, la ropa era un medio esencial para construir, mantener y negociar estas categorías «masculinas». Así que podemos preguntar: ¿Qué dice la *sindôn* del *neaniskos*? ¿La *sindôn*, una vestimenta asociada en la Antigüedad con un *verus vir*, significa su masculinidad apropiada o es otro elemento a través del cual Marcos hace subversiva su masculinidad?

Glenys Davies dice de la toga: «lo que hace la vestimenta *virilis* [masculina] no es tanto la toga en sí misma cuanto cómo se usa, y el comportamiento del que la lleva»[5]. El *neaniskos* viste una pieza delicada que puede indicar algunos signos de afeminamiento. Marcos nos dice que la *sindôn* estaba hecha de lino. Este detalle ha hecho que algunos biblistas infieran que, debido a lo caro del material ligero y delicado, este *neaniskos* perteneciera probablemente a una familia rica[6]. Pero este detalle es más interesante con respecto a la cuestión de la masculinidad, porque la tela, el color, el corte y las formas de vestir son parte de la construcción de la masculinidad. Tejidos más ligeros para la túnica y la toga que la lana eran conocidos y a menudo denunciados como afeminados, a pesar de que también demostraban la riqueza del portador. Para Juvenal, llevar prendas ligeras, o vestirse con transparencias, es la marca de los hombres poco masculinos. Esta tendencia de la moda senatorial es a sus ojos un peligroso contagio que llevará al afeminamiento y al travestismo (Juvenal, *Perluces* 2.78). Así, para un bello *neaniskos* llevar una ligera y transparente *sindôn* durante esa noche de terror demuestra su comportamiento poco varonil.

[5] Glenys Davies, «What Made the Roman Toga *virilis*?», en Liza Cleland, Mary Harlow y Lloyd Llewellyn-Jones (eds.), *The Clothed Body in the Ancient World* (Oxford: Oxbow Books, 2005), 121.

[6] William L. Lane, *The Gospel According to Mark: The English Text with Introduction, Exposition, and Notes* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 527.

El retórico romano Quintiliano nos proporciona ejemplos elocuentes sobre cómo debe usarse la ropa y cuáles construyen la masculinidad de un hombre:

> En cuanto a la vestimenta, no hay un atuendo especial propio del orador, pero su vestimenta está más a la vista del público que la de otros hombres. Por lo tanto, debe ser distinguido y varonil, como deben serlo todos los hombres de posición. Porque el excesivo cuidado en el corte de la toga, el estilo de los zapatos o el arreglo del cabello es tan reprobable como el descuido excesivo (Quintiliano, *Institutio oratorio* 11.3.137-149).

Hasta ahora no hay nada «distinguido y varonil» en la forma en que el *neaniskos* lleva su ropa. El *neaniskos*, debido a la problemática de su edad, debe dominar el arte de combinar y realizar extraordinariamente bien el cuerpo, el vestido y el gesto, si quiere ser tratado como un *verus vir*. Sin embargo, la representación que hace Marcos de la ropa del joven, y su forma de llevarla, sugiere que no expresa una masculinidad «normal».

III. No tengo nada que ponerme

No solo está amenazada la representación de la masculinidad del joven por su edad y su vestimenta, sino que Marcos lo presenta también desnudo y así este estado de precariedad afecta también a la representación normativa de la masculinidad. Para los antiguos judíos, la desnudez masculina implicaba la exposición del pene, y era considerada una ofensa ante Dios[7]. Nos equivocamos si pensamos que la cultura grecorromana era más liberal con respecto a la desnudez masculina; la verdad es todo lo contrario. Algunos filósofos describían el cuerpo como «vestimenta» (Séneca el Joven, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, 66.3; Epicteto, *Discurso*, 1.25.21; Marco Aurelio, *Meditaciones*, 10.1) de modo que morir era desnudarse (Filón, *Interpretación alegórica*, 2.56.). Además, «la desnudez estaba asociada en el Mediterráneo antiguo con la pobreza, la muerte, la derrota y la contamina-

[7] Michael L. Satlow, «Jewish Constructions of Nakedness in Late Antiquity», *Journal of Biblical Literature* 116 (1997) 431.

ción»[8]. La desnudez pública podía provocar vergüenza (como en Juvenal, *Sátiras*, 1.71; Plutarco, *Cuestiones romanas*, 40; Plutarco, *Moralia*, 274A), incluso en el baño público, que era uno de los raros sitios en los que se desnudaba el cuerpo de la élite y así la vulnerabilidad de ser penetrado era una amenaza constante[9]. No existía ninguna garantía de que los ojos de alguien no desnudaran el cuerpo desnudo de otro: Tácito nos cuenta que el emperador Tiberio denunció a Pisón por exhibir el cadáver desnudo de Germánico al público para que la multitud lo «manipulara» o lo «violara con sus ojos» (*Anales*, 3.12). «La vergüenza tóxica ocurría en cualquier momento, en cualquier instante, cuando uno sentía que no había inhibición en el ojo de los demás, cuando los ojos de los demás violaban y consumían»[10]. Así, para la cultura grecorromana la exposición del cuerpo masculino desnudo era tanto una ocasión para la vergüenza como una invitación a ser castrado por la mirada de los demás.

En mi libro *Cuerpos abyectos en el evangelio de Marcos*[11], demostré cómo los romanos creían que el acto de mirar contenía fuerza y poder. En esta cultura, el que mira aparecía como un sujeto activo y el mirado se convertía en sujeto pasivo. En esta lucha de poder, un hombre viril podía «penetrar» otro cuerpo sin realmente poseerlo. El hombre mirado se sentía penetrado por la mirada; aun cuando su cuerpo estuviera físicamente intacto, podía sentirse desposeído de su masculinidad, degradado y humillado por ser tratado como una «mujer».

Si un «ojo más masculino» podía violar y consumir el cuerpo de un hombre desnudo en la Antigüedad, podemos entender el malestar de algunos biblistas con la desnudez pública del *neaniskos*. Algunos de ellos, por ejemplo Adela Yarbo Collins, visten el cuerpo desnudo

[8] Erin Vearncombes, «Cloaks, Conflict, and Mark 14:51-52», *The Catholic Biblical Quarterly* 75 (2013) 693.

[9] Shadi Bartsch, *The Mirror of the Self: Sexuality, Self Knowledge, and the Gaze in the Early Roman Empire* (Chicago: University of Chicago Press, 2006), 159.

[10] Carlin Barton, «Being in the Eyes. Shame and Sight in Ancient Rome», en David Fredrick (ed.), *The Roman Gaze: Vision, Power, and the Body* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2002), 223.

[11] Manuel Villalobos Mendoza, *Abject Bodies in the Gospel of Mark* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2012), 127.

del *neaniskos* demasiado pronto cuando afirman que «el joven debería llevar una vestimenta ligera superior sobre su ropa interior»[12]. Según Donahue y Harrington, esto se hace para hacer menos problemática la desnudez no normativa del joven: «Algunos sostienen que el joven tenía ropa debajo de la *sindôn* (ropa interior), aunque esta sugerencia parece solamente suavizar la vergüenza que el joven experimentará»[13]. Robert J. Myles critica también duramente a los que se apresuran a vestir el cuerpo desnudo vergonzoso del *neaniskos*:

> Sin embargo, parecemos ciegos al no reconocer tales insultos porque la desnudez del joven se cubre con discursos académicos más seguros sobre la verificación de testigos oculares, ángeles y símbolos ambiguos del discipulado. El reino de la homofobia y la heteronormatividad implícita en nuestros filtros hermenéuticos inhibe las muchas posibilidades de interpretar el texto bíblico[14].

Pero Marcos subraya la desnudez del joven y lo presenta huyendo totalmente desnudo en la oscuridad de la noche. Así que deberíamos evitar la tentación de vestirlo solo para que encaje en las normas sociales.

Marcos acentúa el cuerpo desnudo del *neaniskos* cuando escribe que viste una delicada prenda de lino *epi gymnou* (literalmente, «sobre desnudo») y nos dice que huyó desnudo. Como comenta acertadamente Gundry: «Porque llevaba puesta la prenda de lino sobre su cuerpo, el joven huyó completamente desnudo cuando la dejaron las garras de los que iban a apresarlo»[15]. He mostrado en otro lugar[16] cómo Marcos expuso el cuerpo desnudo de Jesús para que fuera mirado, subordinándolo así no solo al poder de los soldados, sino también a otros hombres «más viriles» que contemplan su desnudez. Aquí Marcos parece hacer lo mismo con el *neaniskos*. Somos invitados a fijar nuestra mirada en este cuerpo desnudo que está totalmen-

[12] Adela Yarbro Collins, *Mark: A Commentary* (Mineápolis: Fortress, 2007), 688.

[13] Donahue y Harrington, *The Gospel of Mark*, 417.

[14] Robert J. Myles, «Dandy Discipleship: A Queering of Mark's Male Disciples», *Journal of Men, Masculinities and Spirituality* 4 (2010) 77.

[15] Robert H. Gundry, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 882.

[16] Villalobos, *Abject Bodies*, 146.

te expuesto a los «ojos afilados»[17] de los soldados más viriles, y está expuesto, pasiva y vulnerablemente, para nuestro (des)agrado.

Se ha aceptado la opinión de que existía un cierto grupo de *viri militaris* entre los legados que gobernaban las provincias militares consulares del Imperio romano. Sin embargo, para convertirse en estos hombres honorables, los soldados deben saber cómo usar la espada en el campo de batalla, y luchar hasta la muerte con valentía. En uno de los diálogos de Platón leemos que Sócrates le hizo a su amigo Laques la pregunta «varonil»: «Intenta entonces si puedes decirme, Laques, qué es la valentía», y Laques responde: «El que mantiene su lugar en el rango, repele al enemigo y no huye, es un hombre valiente» (*Laques*, 190E). Así pues, el *neaniskos*, envuelto por la noche y corriendo desnudo entre los «soldados más viriles», es un cuerpo vulnerable. Como he comentado anteriormente, el vestido está intrínsecamente unido con la personalidad:

> tiene la forma general del cuerpo, y actúa de muchos modos como una segunda piel, una barrera protectora insensible al dolor, como el cabello o las uñas de los pies, un refuerzo útil de los límites del cuerpo[18].

En el mundo antiguo, la vestimenta podía aumentar o reducir la personalidad o el estatus de alguien. La descripción del joven huyendo le hace aparecer como vulnerable y convierte su cuerpo desnudo en deseable y disponible para ser penetrado por «los ojos afilados» de los soldados.

La desnudez del *neaniskos* en Marcos anticipa la muerte vergonzosa que Jesús va a sufrir a manos de soldados más viriles. Tanto la desnudez del *neaniskos* como la de Jesús muestra su vulnerabilidad y precariedad como no cuerpos. La desnudez del *neaniskos* y el cuerpo desnudo y crucificado de Jesús entran en un vínculo ético de falta de hombría, vergüenza y contaminación. Mediante este paralelismo, el Jesús de Marcos desacredita el discipulado heteronormativo, de modo que los impuros, los pobres, los enfermos y los afeminados pueden seguirlo.

[17] Barton, «Being in the Eyes», 225.

[18] Nicole Wilkinson-Duran, *The Power of Disorder: Ritual Elements in Mark's Passion Narrative* (Londres: T&T Clark, 2008), 92.

IV. ¡Huye si quieres sobrevivir!

En la cultura grecorromana, los movimientos corporales se examinaban sistemáticamente para detectar signos de afeminamiento. Cicerón, por ejemplo, desaprobaba la forma en que César se ponía la toga y caminaba como un afeminado: «César se ponía la toga de tal forma que el borde se arrastraba y su caminar parecía afeminado»[19]. Las capas y los mantos antiguos como la *sindôn* de nuestro *neaniskos*

> probablemente eran [...] simples rectángulos de tela [es decir, sin mangas], y se envolvían o cubrían regularmente alrededor del cuerpo sin ningún tipo de cinturón o sujetadores para sujetarlos; incluso en las mejores circunstancias, por consiguiente, era probable que se deslizaran con los movimientos normales del cuerpo. Con cualquier acción violenta repentina, especialmente de los brazos y las piernas, estaba asegurado que la prenda se desprendiera[20].

Los especialistas en el mundo grecorromano nos recuerdan que en este

> «no llevar cinturón» era casi el opuesto exacto de la masculinidad… la ausencia de cinturón indica un desafío a la convención y también una indisposición para la acción, en particular la incapacidad para llevar una arma[21].

El *neaniskos* viste su *sindôn* de un modo «afeminado» en este contexto, sin cinturón o espada, y así su vestimenta es incapaz de probar y defender su masculinidad.

> En el mundo romano, sin embargo, una espada no es nunca «solo» una espada: la penetración evoca la oposición entre con-

[19] Cita en Kelly Olson, *Masculinity and Dress in Roman Antiquity* (Nueva York: Routledge, 2017), 144.

[20] Howard M. Jackson, «Why the Youth Shed His Cloak and Fled Naked: The Meaning and Purpose of Mark 14:51-52», *Journal of Biblical Literature* 116 (1997) 280.

[21] Margaret Graver, «The Manhandling of Maecenas: Senecan Abstractions of Masculinity», *American Journal of Philology* 119 (1998) 620.

> quistador y conquistado, dominación y sumisión, masculino y femenino[22].

La espada funcionaba como dice el credo de los marines: «*This is my rifle! This is my gun [penis]! This is for fighting! This is for fun!*» [¡Este es mi rifle! ¡Esta es mi pistola (pene)! ¡Es para combatir! ¡Es para divertirse!]. Y no basta con que el joven manifieste una falta de masculinidad en su vestimenta y comportamiento, sino que además huye en lugar de hacer frente a los que apresan a Jesús, mostrando así una problemática falta de agresión.

> En lugar de estar desnudo para enfrentarse en una lucha «viril» como la que se hace en los gimnasios, este tipo desnudo anónimo huye del enfrentamiento[23].

Los movimientos corporales no solo son expresión de nuestra personalidad y singularidad individual, sino que son modelados por nuestro contexto social. Así, la manera en la que una persona camina puede entenderse como expresión de cómo ejecuta las normas de género. Según Cicerón, los *veri viri* debían caminar rápido, pero no demasiado, con paso amplio, pero no llamativo (Cicerón, *Pro Sestio*, 17,19). Su paso debía parecer «natural», no estudiado; fingir una manera de caminar podía llevar a descubrir la naturaleza oculta de alguien, especialmente si era de tipo afeminado (Cicerón, *Contra Pisón*, 18). Como Marcos lo describe, el modo de caminar del joven no puede considerarse un reflejo de su masculinidad, porque (como dijimos anteriormente) no repele a los soldados, sino que huye para salvar su vida:

> ... como cima del relato del arresto, la imagen vívida del motivo del terror abyecto y de la desnudez vergonzosa en una huida cobarde refuerza admirablemente una escena en la que la emoción dominante es el impulso desesperado por salvar el pellejo, al estilo del «sálvese quien pueda»[24].

[22] Chris Frilingos, «Sexing the Lamb», en Stephen D. Moore y Janice C. Anderson (eds.), *New Testament Masculinities* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), 316.

[23] Tat-siong Benny Liew, «Re-Mark-able Masculinities: Jesus, the Son of Man, and the (Sad) Sum of Manhood?», en Stephen D. Moore y Janice C. Anderson (eds.), *New Testament Masculinities* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), 115.

[24] Jackson, «Why the Youth Shed His Cloak», 286.

Irónicamente, los discípulos de Jesús deben aprender a asumir el coste de su discipulado «afeminado», no normativo, «como un hombre», es decir, mantenerse con él durante su noche oscura en lugar de huir de una manera que parece ser típicamente femenina, según el trasfondo de la cultura grecorromana.

V. ¿Qué hace un transgresor de la masculinidad en el movimiento de Jesús?

No sabemos quién es este «dudoso» joven que huye cobardemente durante la noche oscura. Sin embargo, no podemos negar que Marcos resalta en su texto la estrecha relación entre este débil *neaniskos* joven y hermoso y Jesús. Marcos nos dice que él «seguía *[synakolouthein]* a Jesús». El verbo compuesto *synakolouthein* aparece dos veces en Marcos (5,37; 14,51) y en ambos casos se refiere a las acciones de los discípulos. Hatton sostiene que este verbo resalta la cercanía: «Significa acompañar a, estar cerca de, alguien a quien se sigue»[25]. Comenté anteriormente cómo este transgresor de la masculinidad compartió el mismo destino que Jesús, que murió deshonrado y desnudo en la cruz. Además, el *neaniskos* comparte la misma experiencia de vergüenza de Jesús. Sin embargo, al final, le falló a Jesús de igual modo que los demás discípulos. Por tanto, es seguro concluir que el movimiento de Jesús incluía a un joven nada viril que no supo cómo asumir su discipulado «como un hombre».

La estrecha relación entre Jesús y el joven se sella mediante la *sindôn*. Esta pieza ambivalente conecta al *neaniskos* con Jesús en su entierro. En Mc 15,46, el cuerpo muerto de Jesús es vestido con una *sindôn* por José de Arimatea. La *sindôn* del *neaniskos* anuncia el destino trágico de Jesús. Los dos sufrirán el sometimiento bajo el poder de los soldados viriles. Los dos cuerpos desaparecen del relato —uno huye en el misterio de la noche y el otro es colocado en la tumba—. Al final, nos quedamos solo con la enigmática *sindôn*, que puede re-

[25] Stephen B. Hatton, «Mark's Naked Disciple: The Semiotic and Comedy of Following», *Neotestamentica* 35 (2001) 37.

velar, después de todo, que Dios no está con los poderosos, o *veri viri*, sino que se pone de parte de aquellos cuerpos no normativos considerados menos que humanos o inhumanos totalmente en una cultura moldeada por una masculinidad tóxica.

Conclusión: ¿Qué implicación tiene hoy para nosotros la figura del *neaniskos*?

En este breve pasaje, Marcos construye la figura del *neaniskos* como un hombre que no está a la altura de las exigencias de masculinidad de su tiempo a través de su edad vulnerable, su lujosa vestimenta y desnudez visible, su movimiento y comportamiento. El texto de Marcos «problematiza» así las expectativas y normas de su cultura, y puede que también de la nuestra. Marcos presenta a un personaje no normativo de masculinidad en una relación íntima con Jesús. El autor conecta ambos personajes exponiendo sus cuerpos «vergonzosos» para nuestro (des)agrado. Esta relación inusual entre dos cuerpos desnudos rotos y penetrables se refuerza mediante la delicada *sindôn*. Marcos desafía así la masculinidad tóxica que separa a los valientes de los cobardes, a los poderosos de los sometidos, a los *verus vir* de los afeminados. Al aceptar a un *neaniskos* en el movimiento de Jesús, en Marcos, emerge así un nuevo modo de ser «hombre» y «discípulo», en el que el servicio al reino de Dios tiene la prioridad sobre las demás categorías socialmente construidas, como la masculinidad. En el evangelio de Marcos ser discípulo significa dejar la propia vida «normal» y abrazar los márgenes como una manera para entrar en el reino de Dios. ¿Puede ser alguien más marginal y liminal que el *neaniskos* que se deshace de su masculinidad para seguir a Jesús? Si Jesús aceptó a este discípulo afeminado en su comunidad, ha llegado ya la hora para que eliminemos nuestro prejuicio, homofobia e ideas tóxicas de la masculinidad para celebrar la comunidad inclusiva y alternativa de Jesús. Al final, no es ser «hombre», «mujer», «masculino», «femenino», «hetero» o «gay» lo que cuenta en el discipulado. Lo que cuenta es la disponibilidad y generosidad de «dejar todo atrás» para anunciar a todos el amor y la compasión de Jesús.

Ezra Chitando *

MASCULINIDADES, RELIGIÓN Y SEXUALIDADES

La religión continúa siendo un factor importante en la modelación y ejecución de las masculinidades y sexualidades en diferentes partes del mundo. Este artículo explora cómo la religión influye en las masculinidades y sexualidades en general, utilizando algunos ejemplos del contexto africano. Al tiempo que destaca que las masculinidades se dan en plural, también subraya las disputas en torno a las sexualidades. El artículo investiga cómo la religión influye en las sexualidades heterosexuales, gais y célibes. También llama la atención sobre áreas estratégicas que podrían facilitar el surgimiento de masculinidades y sexualidades más liberadoras.

Introducción

Existe globalmente un creciente interés por el campo de las masculinidades. Para poner de relieve las dinámicas en torno a las masculinidades, la religión y las sexualidades, este artículo utiliza el contexto africano. Las masculinidades han llegado a ser seriamente contestadas a nivel mundial y en África. Las fuerzas, las esferas y los modos de contestación son tan múltiples

* Ezra Chitando es profesor de Fenomenología de la Religión en el Departamento de Estudios Religiosos, Clásicos y Filosofía de la Universidad de Zimbabue; es también asesor de teología sobre el VIH y el sida en el Consejo Mundial de Iglesias (WCC, siglas en inglés), concretamente en el programa Iniciativas Ecuménicas y Acción Mundial sobre el VIH/sida (EHAIA, siglas en inglés). Su investigación, publicaciones y activismo se centran en la religión y el género, las masculinidades, el VIH, la seguridad humana, el cambio climático y la política.

Dirección: World Council of Churches, c/o Dominican Convent, P. B. CH 7408, Chisipite Harare (Zimbabue). Correo electrónico: chitsa21@yahoo.com

como intensos. Estas presiones se deben al rápido cambio social en el que han explotado las ideas de que son los hombres los que traen el pan a casa, al movimiento asertivo de las mujeres africanas, al impacto de religiones misioneras como el cristianismo y el islam, como también al movimiento eficazmente organizado de lesbianas, gais, bisexuales, transexuales e intersexuales (LGBTI), y a otros. Las religiones tradicionales africanas han sufrido también una rápida transformación para ajustarse a las cambiantes realidades sociales. Mientras que los presupuestos anteriores sobre la masculinidad se fundamentaban en la heteronormatividad y tendían a pasar por alto las diferencias interiores, hoy se está haciendo cada vez más claro que existen diversas maneras de expresar la masculinidad. Por tanto, se está produciendo un claro giro hacia el reconocimiento de la existencia de masculinidades, en plural, también en África[1]. Cada vez se comprende más que las masculinidades no son definitivamente uniformes y que se expresan de formas diversas y a veces conflictivas.

Este artículo trata de destacar la interpenetración entre religión, masculinidades y sexualidades. En la primera sección, el artículo esboza los principales temas en el estudio de las masculinidades. La segunda sección discute la interacción entre el cristianismo, las masculinidades y las sexualidades. Tiene tres partes que se centran en las sexualidades heterosexuales, gais y célibes. La tercera sección destaca algunas de las áreas estratégicas que pueden ayudar a promover masculinidades y sexualidades transformadoras.

I. Principales temas en el estudio de las masculinidades

Se necesita un extenso relato para hacer justicia a la complejidad de las masculinidades en la investigación global[2]. En esta sección trato de resumir las cuestiones clave de las masculinidades contemporáneas, ilustrándolas con ejemplos de África (teniendo presente la realidad de que África es un vasto continente caracterizado por un

[1] Véase, por ejemplo, Lahoucine Ouzgane y Robert Morrell (eds.), *African Masculinities: Men in Africa from the Late Nineteenth Century to the Present* (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2005).

[2] Véase el artículo de Raewyn Connell en este número.

pluralismo radical). Así pues, las dimensiones asociadas a las masculinidades en África pueden considerarse un indicador útil de los debates a nivel mundial. Sin embargo, decir esto no significa negar que las masculinidades en África tienen sus propias características únicas, pero no exóticas. Para empezar, se aprecia la coexistencia de masculinidades «tradicionales» y «modernas» en África. Estas categorías no son de ninguna manera estables, ya que continúan cambiando con el tiempo. Por ejemplo, en su análisis de las masculinidades transnacionales negras (africanas), Dominic Pasura y Anastasia Christou destacan cómo el nuevo escenario de Londres desafía las expectativas asociadas con la masculinidad en el continente[3]. Como ilustra el estudio de caso africano, las masculinidades se trabajan y reelaboran constantemente, negándose a ser fijadas.

Uno de los temas más actuales sobre las masculinidades es su relación con la violencia. A nivel mundial, hay un interés en entender cómo las masculinidades están implicadas en la violencia en general, incluyendo la violencia masiva. Además, los activistas han llamado la atención sobre la interfaz entre las masculinidades y la violencia sexual y de género. Algunos grupos de hombres dedicados a campañas contra la violencia sexual y de género, como la Campaña del Lazo Blanco, han utilizado los conocimientos adquiridos en esos estudios. Aunque los estudios sobre las masculinidades y la violencia (incluida la violencia sexual y de género) son muy informativos, corren el riesgo de tachar de violento y regresivo a todo un género.

Junto con el enfoque en las masculinidades y la violencia, hay un creciente énfasis en las masculinidades de los jóvenes. La percepción de los estudios feministas de que uno nace varón o hembra, pero que es la sociedad la que lo hace hombre o mujer, ha puesto de relieve el poder de la socialización en la construcción del género. Además, como Judith Butler ha argumentado, convincentemente en mi opinión, el sexo «biológico» también es una construcción social[4]. En

[3] Dominic Pasura y Anastasia Christou, «Theorizing Black (African) Transnational Masculinities», *Men and Masculinities* 21 (2018) 521-546.

[4] Judith Butler, «Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory», *Theatre Journal* 40 (1988) 519-531.

consecuencia, ha surgido el interés de investigar cómo los adolescentes y los jóvenes entienden y expresan sus masculinidades. Dado que en África hay muchos más jóvenes que adultos, se ha invertido en la exploración de la conexión entre los hombres jóvenes y la construcción de la masculinidad[5].

La función de la religión en la modelación de las masculinidades ha comenzado a recibir la debida atención. El auge de la religión mundialmente ha desacreditado la tesis de la secularización, a saber, la idea de que a medida que las sociedades humana tuvieran altos niveles de desarrollo económico, la religión llegaría a ser menos importante e incluso desaparecería, y así la religión se ha convertido de nuevo en un concepto central en las humanidades y las ciencias sociales. En África en particular, los estudiosos han mostrado interés en identificar el impacto de las religiones tradicionales africanas, el cristianismo y el islam en la configuración de las masculinidades[6].

En consonancia con el creciente enfoque sobre la religión y las masculinidades ha aparecido una subdisciplina que se ha llamado «estudios críticos de los hombres en la religión». Está ubicada en el estudio académico más amplio de la religión, pero tiene el objetivo de aislar la masculinidad como una categoría de análisis para un análisis más profundo. Mientras que el género en los estudios religiosos ha sido ampliamente asociado con «los estudios sobre las mujeres», el estudio de la religión, los hombres y las masculinidades se esfuerza por recuperar el significado original del género como roles socialmente construidos de las mujeres y los hombres en la sociedad. Björn Krondorfer, uno de los principales impulsores de la disciplina, escribe:

> Un enfoque de «estudios críticos de los hombres en la religión» es parte de este modo más amplio de discernimiento; hace pregun-

[5] Véase, por ejemplo, Gary Barker y Christine Ricardo, «Young Men and the Construction of Masculinity in Sub-Saharan Africa: Implications for HIV/AIDS, Conflict, and Violence» (Social Development Working Paper No. 26; Washington: World Bank, 2005).

[6] Véase, por ejemplo, Ezra Chitando y Sophie Chirongoma (eds.), *Redemptive Masculinities: Men, HIV and Religion* (Ginebra: World Council of Churches, 2012).

> tas específicamente relacionadas con los hombres y las masculinidades en las tradiciones religiosas, cuestionando y criticando las identidades y actuaciones de los hombres, así como la autoridad y el poder masculinos asumidos. También puede incluir preguntas sobre la imaginación masculina de lo divino[7].

Los estudiosos en este campo han estado muy interesados en identificar el papel de las religiones en la promoción del dominio masculino en la sociedad. También han explorado los supuestos patriarcales que subyacen a la mayoría de las religiones del mundo, además de explorar cómo esto ha llevado a la exclusión de las mujeres del liderazgo de las comunidades religiosas y de la sociedad en general. En el contexto del liderazgo religioso africano, los estudiosos han examinado cómo las nociones de jefatura, las apelaciones a los textos sagrados y el despliegue ideológico de la cultura y la tradición se han utilizado para justificar la violencia de género por parte de los hombres, así como el liderazgo masculino de las instituciones[8]. En consecuencia, los activistas han pedido enfoques más liberadores en los que la religión puede y debe promover más masculinidades vivificantes. Por ejemplo, el Circle of Concerned African Women Theologians, una de las agrupaciones más consistentes de especialistas dedicadas a la justiciar de género, han insistido en que las religiones deben dar a luz masculinidades más progresistas[9].

[7] Björn Krondorfer, «God's Hinder Parts and Masculinity's Troubled Fragmentations: Trajectories of Critical Men's Studies in Religion, Preprints and Working Papers of the Centre for Religion and Modernity», Münster, 2017, 2, en https://www.unimuenster.de/imperia/md/content/religion_und_moderne/preprints/crm_working_paper_14_krondorfer_neu.pdf.

[8] Véase, por ejemplo, Lovemore Togarasei, «Pauline Challenge to African Masculinities: Reading Pauline Texts in the Context of HIV/AIDS», *Acta Theologica* 16 (2012) 148-160; Chitando y Chirongoma, *Redemptive Masculinities*; y Adriaan van Klinken, «Male Headship as Male Agency: An Alternative Understanding of a "Patriarchal" African Pentecostal Discourse on Masculinity», *Religion and Gender* 1 (2011) 104-124.

[9] Véase, por ejemplo, Zorodzai Dube, «The African Women Theologians' Contribution towards the Discussion about Alternative Masculinities», *Verbum et Ecclesia* 37 (2016), a1577, doi:10.4102./ve.v37i2.1577.

II. Fronteras contestadas: religiones, masculinidades y sexualidades

Dentro del estudio de las religiones y las masculinidades está surgiendo el enfoque sobre las sexualidades. Curiosamente, aunque las religiones han tenido mucho que decir sobre la sexualidad (por su tendencia a tratar de controlarla), las reflexiones sobre las religiones, las masculinidades y las sexualidades en África no han sido tan consistentes como cabría esperar. Aparte de las teólogas africanas, la mayoría de los estudiosos africanos de la religión y la teología no han estado tan disponibles para abordar las religiones y la sexualidad en las tres religiones principales de África, a saber, las religiones tradicionales africanas, el islam y el cristianismo. No obstante, está surgiendo un interés en este tema, ya que varios estudiosos analizan cómo las religiones (o ciertas versiones, interpretaciones o expresiones de estas) prescriben y proscriben sexualidades particulares. Por ejemplo, la mayoría de las versiones de las religiones tradicionales africanas, el cristianismo y el islam se han interpretado y desplegado como promotoras de la heteronormatividad y como condenadoras de la homosexualidad. Sin embargo, lecturas más cercanas de sus textos sagrados y tradiciones, como la historia de Sodoma y Gomorra en Génesis 19, la «queerización» de estos textos, es decir, facilitan interpretaciones más nuevas y redentoras. Tres especialistas africanos han mantenido que este pasaje, que ha sido un «texto de terror» para los homosexuales de todo el mundo, debe ser reinterpretado. Así

> La relectura de los llamados textos tóxicos de la homosexualidad los desmitifica y hace posible que el cristianismo *queer* responda al *establishment* cristiano […] Releer estos textos ofrece también opciones interpretativas más liberadoras. Por ejemplo, si Gn 18–19 trata «realmente» de la hospitalidad y no de la homosexualidad, entonces este texto puede entenderse en sentido favorable a la inclusión y a la hospitalidad hacia sexualidades «extrañas». Por lo menos, el texto habla de la función de proteger al extranjero de la cultura dominante de la época. Así como Abram (y posteriormente Lot) defendieron a los extranjeros-extraños del abuso, también negociaron la protección de la población de Sodoma y Gomorra[10].

[10] Gerald West, Charlene Van der Walt y Kapya J. Kaoma, «When Faith Does Violence: Reimagining Engagement between Churches and LGBTI Groups on

La función de las religiones en la modelación de las masculinidades y las sexualidades imaginarias correspondientes ha dado lugar a contradicciones e hipocresías. Por ejemplo, el cristianismo ha defendido en general la ética de la abstención de relaciones sexuales antes del matrimonio y de la fidelidad recíproca en él. Este modelo se presenta a menudo de forma simplista y se asienta en el presupuesto de la heteronormatividad. El esquema ideal es el del adolescente que se hace joven y se abstiene de tener relaciones sexuales hasta casarse con su novia virgen. Alternativamente, si hace voto de celibato, como sucede en algunas tradiciones, se mantiene célibe para el resto de su vida. El modelo del «marido fiel», proclaman muchos partidario, es el modo más seguro para evitar enfermedades de transmisión sexual y el VIH. El discurso sobre el sexo y la sexualidad en estos contextos religiosos es guiado por «la religión de antaño» y trata de fomentar masculinidades que alientan a los hombres a seguir el camino recto y a mantenerlos en él. Sin embargo, esta relevancia dada a la moralidad personal no tiene en cuenta la realidad de que la vulnerabilidad al VIH se debe a factores sistémicos complejos y no simplemente al comportamiento sexual de la persona.

Ahora bien, ha quedado claro que el enfoque religioso conservador de las masculinidades y la sexualidad afronta una serie de desafíos. En particular, la tendencia a demonizar el cuerpo en el cristianismo es contraproducente. El temor a la potencia del cuerpo masculino (junto a la idea de «peligrosidad» del cuerpo femenino) ha llevado a tres desafíos principales. En primer lugar, la ideología de las masculinidades «puritanas» respaldada por la religión (especialmente por el cristianismo) se encuentra bajo un creciente escrutinio. Por ejemplo, algunos jóvenes cuestionan la insistencia en la abstinencia e instan a las jerarquías religiosas a ser más flexibles en su magisterio sobre la sexualidad. Sin embargo, también hay quienes admiten el magisterio y se esfuerzan por mantenerlo en su vida, conduciendo a posiciones contrapuestas sobre el valor de la sexualidad previa al matrimonio para los jóve-

Homophobia in Africa», *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 72 (2016), a3511, doi. org/10.4102/hts.v72i1.3511.

nes[11]. Así pues, observamos una tensión sobre la factibilidad de las enseñanzas cristianas sobre la sexualidad. En segundo lugar, se impugna el supuesto de que las religiones solo pueden aprobar la heterosexualidad. El movimiento LGBTI ha surgido como un interlocutor importante en diferentes partes del mundo y desafía a las comunidades religiosas a revisar su posición sobre la homosexualidad. En tercer lugar, se ha producido un cambio en el ámbito académico y en el activista a favor de teologías positivas sobre la sexualidad, es decir, se les pide a las religiones que consideren la sexualidad más positivamente y confíen más en el cuerpo. En el contexto africano, iniciativas como la International Network of Religious Leaders Living with and Personally Affected by HIV and AIDS (INERELA) y el World Council of Churches (WCC) Ecumenical HIV and AIDS Initiatives and Advocacy (EHAIA) han estado activamente implicadas en alentar a las comunidades religiosas a abrazar el cuerpo, como también el sexo y la sexualidad, como parte integral de lo que significa ser humano.

1. Religiones, masculinidades y heterosexualidades

Las religiones han tendido en todas las culturas a promover las masculinidades que dan prioridad a las sexualidades hetero. Las masculinidades hegemónicas están respaldas en la mayoría de las sociedades por mitos religiosos que presentan el cuerpo sano y hetero como el «hombre real». En este esquema, todas las otras sexualidades, en particular la homosexualidad, se consideran inferiores con respecto a las sexualidades hetero. Los textos sagrados, las creencias heredadas y las tradiciones se alían entre sí para promover y proteger las sexualidades heteronormativas. Lamentablemente, esto genera a menudo la homofobia[12].

[11] Hendrey Lusey, Miguel San Sebastian, Monica Christianson, Lars Dahlgren y Kerstin E. Edin, «Conflicting Discourses of Church Youths on Masculinity and Sexuality in the Context of HIV in Kinshasa, Democratic Republic of Congo», *SAHARA J* 11 (2014) 84-93, doi:10.1080/17290376.2014.930695.

[12] Elijah G. Ward, «Homophobia, Hypermasculinity and the US Black Church», *Culture, Health, and Sexuality* 7 (2005) 493-504.

Las ideologías religiosas sirven para sostener las sexualidades hetero y para controlar todas las demás sexualidades. En este sentido, encontramos un juego complejo y dinámico entre los conceptos religión, masculinidades y sexualidades. Las religiones estructuran las masculinidades, que, a su vez, encuentran expresión y afirmación en la sexualidades. Las sexualidades son, por tanto, esenciales para imaginar y expresar las masculinidades. La noción de «hombre real» está vinculada con los presupuestos de su (supuesta) sexualidad hetero. En la ideología religiosa (y patriarcal), todo lo demás es una *contradictio in terminis*. No sorprende que las sexualidades hetero tengan la prioridad y se supongan como poseedoras del «sello divino de aprobación» en muchas religiones y culturas.

Para ser justos, las religiones también quieren controlar las sexualidades hetero y fomentar «masculinidades responsables». Encontramos así un énfasis en el autocontrol, en la fidelidad en las relaciones y en el amor, en los matrimonios monógamos (o, en el caso del islam, polígamos, pero restringidos), en las enseñanzas religiosas sobre la heterosexualidad. Además, en el contexto de África (pero también en otras partes), las sexualidades hetero se asocian con la capacidad de reproducción. Aunque hay otros factores que son importantes para la constitución de las masculinidades, la sexualidad es un elemento esencial. En este sentido:

> El sexo es solo uno de los varios factores temáticos que nutren el relato de la masculinidad dominante, pero sin duda es relevante. En casi todas las partes del mundo la hombría está estrechamente asociada con nuestra pareja(s) sexual, la atracción sexual de nuestra pareja(s), la medida de nuestro pene, las afirmaciones que hacemos sobre nuestro vigor sexual, si podemos mantener una buena erección y lo viriles que somos[13].

Las masculinidades y sexualidades heterosexuales, sin embargo, han sido sometidas a una gran tensión en el período contemporáneo. El «dosel sagrado» bajo el cual han prosperado históricamente ha sido desafiado. Además, la idea de que las masculinidades heterosexuales conceden a los hombres heterosexuales el derecho a domi-

[13] Kopano Ratele, «Male Sexualities and Masculinities», en Sylvia Tamale (ed.), *African Sexualities: A Reader* (Cape Town: Pambazuka Press, 2011), 399.

nar a las mujeres, niños y otros hombres se ha vuelto problemática debido a las disputas dentro de las propias masculinidades heterosexuales. La supuesta homogeneidad de las masculinidades heterosexuales ha quedado desenmascarada por las fallas que siguen a las divisiones de raza, edad, clase, región, religión y otras. En África, como en otros lugares, el rápido cambio social ha traído consigo la «carga de la masculinidad», y las sexualidades heterosexuales se están doblando bajo su tensión. Las contradicciones de las sexualidades heterosexuales, en particular el desafío de vivir los ideales de la potencia sexual y al mismo tiempo ser refrenados por los ideales de autocontrol y —en algunas religiones— y la abstinencia, se han vuelto demasiado claras. Así pues, las sexualidades heterosexuales promovidas por las tres principales religiones de África tienen defectos fundamentales y deben adoptar una perspectiva más realista.

2. Religiones, masculinidades y sexualidades gais

En general, las religiones no han aportado buenas noticias a las masculinidades y sexualidades no normativas en África, y a nivel mundial. Si bien ha habido algunos progresos en el reconocimiento y la aceptación de las sexualidades gais en diferentes partes del mundo, sigue estando claro, como se ha señalado anteriormente, que las sexualidades heterosexuales han encontrado una aceptación mucho mayor en comparación con todas las demás sexualidades. En consecuencia, las sexualidades gais continúan luchando por un lugar bajo el sol, ya que las ideologías religiosas y culturales han formado poderosos pactos para oprimirlas. Las religiones a menudo han presentado las masculinidades y sexualidades no normativas como innatamente pecaminosas e inaceptables. En el contexto de África, algunos políticos han utilizado los ataques a las sexualidades gais como una estratagema para ganar terreno con las comunidades religiosas. Han tratado de atraer a los seguidores de las religiones tradicionales africanas, el cristianismo y el islam demonizando las sexualidades gais. En lugar de invertir en abordar los problemas apremiantes de (y con) sus ciudadanos, han pasado tiempo atacando las sexualidades gais. Este desvío de la atención tiene el efecto de proyectar a tales políticos como temerosos de Dios, atrayendo así el apoyo de los seguidores de las diferentes

religiones que casualmente abrazan teologías principalmente conservadoras.

Las sexualidades gais se han concebido como ocupando un escalón más bajo que las sexualidades heterosexuales. La misma ideología religioso-cultural retrata las sexualidades gais como afeminadas y como traidoras de la «masculinidad real». En este esquema, la masculinidad gay es vigilada y amenazada por no defender el honor masculino (que se asocia con la sexualidad heterosexual). Las versiones conservadoras de las diferentes religiones atacan las sexualidades gais por supuestamente frustrar el plan divino de los géneros claramente definidos y las relaciones complementarias entre los distintos seres masculinos y femeninos. Además, como la sexualidad gay no está asociada directamente con la procreación, está sometida a constantes ataques por parte de los actores religiosos conservadores.

La oposición religiosa a la sexualidad gay también procede del ideal imaginado de una familia nuclear compacta y estable. Este ideal ha ganado terrenos en los contextos africanos poscoloniales y ha comenzado a minar la apreciada noción de la familia extensa. De hecho, algunas versiones del pentecostalismo africano asocian la familia extensa con el culto a los antepasados y desaconsejan fraternizar con parientes en la comunidad más amplia. Así, parte de la disputa sobre la sexualidad gay y el discurso sobre los «valores familiares» se basa en la idea de que tienen (deben) que persistir en todas partes y en todo momento familias compuestas por un hombre y una mujer, niños y mascotas viviendo felices para siempre. El argumento es que la sexualidad gay amenaza este tentador ideal al establecer la idea o posibilidad de una familia diferente. Pese al hecho de que la familia nuclear sea muy apreciada, a lo largo de la historia y en el período contemporáneo siempre han existido otros tipos de familias. Casi siempre habrá más familias no nucleares que familias nucleares en cualquier sociedad en un momento dado.

La sexualidad gay ha estado negociando, resistiendo e incluso rechazando las tradiciones religiosas mientras se esfuerza por ser aceptada en la sociedad. En los lugares en que las religiones tienen una presencia y una influencia mucho mayor en la vida pública, como en África, la sexualidad gay sigue experimentando mayores niveles

de incomodidad. Sin embargo, se han registrado notables progresos, ya que algunos dirigentes religiosos han expresado abiertamente la opinión de que sus religiones no son intrínsecamente homofóbicas. Además, algunos estudiosos han destacado cómo algunas religiones no han criticado, o han abrazado, la homosexualidad[14]. Utilizando las dimensiones liberadoras dentro de las diferentes religiones, el movimiento LGBTI y sus aliados están haciendo algunos progresos encomiables en África y otras partes del mundo. Los progresos se pueden observar en cómo la diversidad sexual se ha impuesto en los programas, particularmente en los discursos sobre el VIH y el sida. Además, la eliminación de las leyes coloniales que prohibían las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo en varios países africanos pone de relieve esos progresos. Esos avances habrían sido impensables hace aproximadamente una década.

3. Religiones, masculinidades y sexualidad célibe

La sexualidad célibe ocupa un lugar complejo en la jerarquización de las masculinidades de las religiones. Por un lado, se encomia al hombre célibe y sin hijos por su capacidad para dominar el cuerpo y sus exigencias, mientras que, por otro lado, su masculinidad puede verse cuestionada precisamente por las mismas razones. Así sucede particularmente en el cristianismo. La sexualidad célibe se caracteriza a menudo por la ambivalencia en los contextos religiosos. Sin embargo, en África la idea ha sufrido un ataque constante debido a la asociación entre masculinidad y virilidad. Según la comprensión tradicional africana de la masculinidad, el hombre debe dedicarse a perpetuar la descendencia, sobre todo mediante una progenie de varones, por lo que el celibato es considerado «no masculino» y problemático.

Es necesario destacar dos cuestiones adicionales. En primer lugar, el encuadre del celibato como un reflejo de la disciplina masculina y la conquista de la carne surge de las teologías cristianas, que encuentran el cuerpo problemático, como ya se ha mencionado. Así

[14] Véase, por ejemplo, Ronald Long, *Men, Homosexuality, and the Gods: An Exploration into the Religious Significance of Male Homosexuality in World Perspective* (Nueva York: Routledge, 2004).

pues, se considera que el celibato representa el logro masculino definitivo, a saber, el control completo del deseo sexual del cuerpo (aunque la sexualidad trasciende el sexo). En segundo lugar, existe el peligro de que el celibato pueda desempeñar el mismo papel que el machismo, es decir, que deteste la feminidad en todas sus formas y promueva el distanciamiento o la conquista de la feminidad por parte de los hombres. Sin embargo, la práctica o el ideal del celibato se limita a las versiones del cristianismo y no se promueve activamente en las religiones tradicionales africanas y el islam.

III. Religiones, masculinidades y sexualidades: Sitios de oportunidad en curso

La interrelación entre religiones, masculinidades y sexualidades da una imagen muy extraña. Es una interacción compleja y confusa. En este apartado pongo de relieve algunas áreas estratégicas para la (posible) transformación de las masculinidades en el ámbito de la fe. A su vez, esto facilitaría el reconocimiento de las sexualidades liberadoras (opuestas a las opresoras). Aunque hago hincapié en estas áreas con referencia especial al contexto africano, estoy convencido de que pueden tener resonancia en otras partes del mundo.

Involucrarse con teologías e interpretaciones conservadores de género, masculinidades y sexualidades

El atractivo de una «religión antigua» inventada e idealizada es difícil de disipar. La gente religiosa ha prosperado históricamente al entender que hay ciertos dogmas fijos que no cambian. Por lo tanto, las interpretaciones conservadoras de la identidad y los roles de los hombres, según lo decretado por Dios/lo Sagrado, seguirán atrayendo a muchos creyentes. En África, esto ha suscitado debates sobre masculinidades, sexualidades y acceso a la salud sexual y reproductiva, derechos y servicios dominados por aquellos que juran por sus textos sagrados. Por consiguiente, los especialistas y activistas que desean ver un mundo caracterizado por la justicia de género deben contar con la resistencia de este sector en particular. Sin embargo,

decir esto no significa que las religiones se opongan siempre a la búsqueda de la justicia de género. De hecho, cuando se emplean estrategias sólidas, las religiones pueden convertirse en aliados eficaces o incluso proporcionar el entorno/contexto en la búsqueda de la justicia de género.

Necesidad de lecturas vivificadoras y progresistas de los textos sagrados para propiciar masculinidades y sexualidades transformadoras

Los textos sagrados y las tradiciones proporcionan a los creyentes guías para creer y actuar. Son muy importantes en la modelación de las actitudes hacia las diversas masculinidades y feminidades. Por ejemplo, en África, la Biblia y el Corán son los dos textos fundamentales para la vida de muchas comunidades. En muchos casos se les da más autoridad que a las constituciones nacionales. Por consiguiente, aunque es notable el progreso que supone la eliminación de las secciones que criminalizaban la homosexualidad en los códigos penales de países africanos como Mozambique y Angola, y el reciente triunfo legal de las organizaciones LGBTI en Botsuana, es necesario hacer más. Se requieren interpretaciones creativas y progresistas de los textos sagrados para potenciar las masculinidades transformadoras y cambiar las actitudes. Hacer hincapié en la propia lucha de África por los derechos y la dignidad de todos, recuperar los textos que celebran las sexualidades y poner de relieve el mensaje de tolerancia en los textos sagrados es bastante eficaz.

Reconocer la influencia de las feminidades en la modelación de las masculinidades y las sexualidades

Tal vez el estudio de las masculinidades y las sexualidades que las acompañan ha tendido a desplazarse hacia el extremo del exclusivismo. Es necesario reconocer que las feminidades tienen un papel importante en la formación de las masculinidades. Las tensiones que están surgiendo de los hombres que han abrazado masculinidades no agresivas y la resistencia de las mujeres que están conservando los

papeles y espacios que tradicionalmente se han asociado con las mujeres y las femineidades sirven como un recordatorio oportuno de que ambas formas de expresión de los géneros deben transformarse *simultáneamente*. Aunque las feminidades suelen oponerse a las masculinidades, en realidad las masculinidades siempre están en diálogo y negociación con las feminidades. Por lo tanto, es importante que los académicos y activistas continúen analizando las dos *juntas*.

Conclusión

Lejos de ser una reliquia, la religión sigue teniendo un papel importante en la formación y expresión de las masculinidades y sexualidades. Las ideologías religiosas y las interpretaciones de los textos sagrados y las tradiciones contribuyen a la imaginación y a la realización de las masculinidades (y las feminidades) y las sexualidades. Mientras que el paradigma dominante ha sido que las religiones insistan en versiones específicas de la masculinidad y privilegien la sexualidad heterosexual, las continuas disputas han dado lugar a nuevas realidades. Nos han hecho ver que las tradiciones religiosas no son tan claras en sus ideas sobre la masculinidad y la sexualidad como a menudo hemos supuesto. En particular, las sexualidades gais se han vuelto más asertivas y han desafiado las interpretaciones conservadoras de género y sexualidades. Para que el estudio de la religión siga contribuyendo a la generación de conocimientos humanísticos, debe invertir más en la exploración de cómo las religiones pueden generar y alimentar más masculinidades y sexualidades vivificantes.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Vincent Lloyd *

MASCULINIDAD, RAZA Y PATERNIDAD

Los daños causados por las formas tóxicas de masculinidad parecen ser diferentes en las comunidades marginadas donde el género es usado como instrumento de marginación. Esto plantea un particular desafío en el caso de los afroamericanos, donde tanto el género como el parentesco se desmantelaron durante la esclavitud y se patologizaron posteriormente, haciendo que la masculinidad y la paternidad juntas sean particularmente cuestiones problemáticas. Los esfuerzos para «redimir» la masculinidad, desde esta perspectiva, a menudo suenan muy parecido a los esfuerzos de la supremacía blanca para controlar la masculinidad negra. La autobiografía de Stanley Tookie Williams, líder de una banda callejera que fue ejecutado, proporciona un lugar particularmente fructífero para reflexionar sobre las posibilidades y limitaciones de la redención de la hombría negra, dado el interés de Williams por las disciplinas espirituales.

* Vincent Lloyd es profesor asociado de Teología y Estudios Religiosos en la Universidad Villanova. Es coeditor de la revista *Political Theology* y dirige el Proyecto de Teología Política Villanova. Es autor de *Break Every Yoke: Religion, Justice, and the Abolition of Prisons*, junto con Joshua Dubler (2019), *In Defense of Charisma* (2018) y *Black Natural Law* (2016). También es coeditor de *Anti-Blackness and Christian Ethics* (2017), con Andrew Prevot.

Dirección: Department of Theology and Religious Studies, 800 E. Lancaster Ave., Villanova, PA 19085 (Estados Unidos). Correo electrónico: vincent.lloyd@villanova.edu

I. El final de la masculinidad

Si por masculinidad entendemos un conjunto discreto de prácticas sociales y si llegamos a ser conscientes de que estas prácticas sociales causan una gran cantidad de daño, debería ser sencillo eliminarla. En esta perspectiva, la masculinidad puede compararse con fumar cigarrillos: una vez que nos dimos cuenta de que fumar causa cáncer, fue solamente cuestión de tiempo que fuera borrado de la cultura dominante —por encima de las objeciones de los poderosos intereses empresariales—. Durante una época fumar estaba asociado con grandes líderes y logros culturales y estéticos (por ejemplo, en películas del oeste), pero esa asociación era más bien contingente que necesaria. Ahora que nos damos cuenta de que la masculinidad también es «tóxica», alimentando la violencia física, social, psíquica y espiritual, ¿es solo cuestión de tiempo que deje de existir?

O tal vez lo que necesitamos son formas más amables y suaves de masculinidad. Desde este punto de vista, el problema se encuentra en la masculinidad extrema, en la masculinidad tóxica que, como componente de la ideología del patriarcado, da lugar a entornos de trabajo hostiles, violencia sexual, desigualdad salarial y barreras invisibles. Con otras palabras, necesitamos nuevas respuestas a la pregunta: ¿Qué significa ser un buen hombre? En lugar de imaginar la excelencia masculina en términos de poder, autodisciplina, racionalidad y potencia física, la excelencia masculina debería implicar racionalidad y sensibilidad emocional, poder y dulzura, autodisciplina y vulnerabilidad, fuerza y cuidado —o algún tipo de equilibrio saludable.

Tanto el deseo de eliminar la masculinidad como el deseo de mejorarla se apoyan en la suposición de que la masculinidad se refiere a un conjunto discreto de prácticas sociales, pero si la masculinidad es un componente del patriarcado, y el patriarcado es un sistema profundo y amplio de dominación que configura nuestra capacidad de percibir el mundo y a nosotros mismos y, por lo tanto, de actuar, un sistema de dominación que se entrelaza con otros sistemas de dominación, incluidos el racismo, el colonialismo y el imperio, entonces estos deseos de eliminarla o mejorarla son gemelos, e igualmente equivocados. La respuesta a la evidencia de los daños

asociados con la masculinidad debería ser atacar el patriarcado, un proyecto que requiere un análisis y una organización centrados.

La teología de la liberación —y la Biblia— nos enseña a mirar hacia las comunidades marginadas para obtener perspectivas normativas privilegiadas y revelaciones de lo divino que pueden guiar la vida en el mundo. En los actuales Estados Unidos, esto significa, por ejemplo, atender a las cuestiones de la masculinidad entre los afroamericanos. Uno de los medios mediante los que se provoca la marginación y se confirma consiste en atribuir roles de género patológicos a una comunidad subordinada. Los afroamericanos son clasificados como hipersexuales y asexuales, excesiva o deficientemente masculinos o femeninos. Después, la comunidad superior decreta que tal género y sexualidad patológicos deben ser controlados (mediante la regulación) o eliminados (con la castración, como extremo, que forma parte esencial de los rituales de linchamiento). El impulso para encontrar una masculinidad más amable y suave, o eliminarla completamente, aparece muy diferente en este contexto: aparece como cómplice del *statu quo*, de las fuerzas de la supremacía blanca. Solo los negros que se odian a sí mismos, los negros fascinados por la falsa promesa de que la respetabilidad les asegurará un lugar de igualdad en el mundo blanco, participarían en el discurso de gestionar o eliminar la masculinidad. Sin embargo, como el patriarcado y la supremacía blanca se entrelazan, los afroamericanos están particularmente motivados para analizar y atacar el patriarcado. La diferencia entre un discurso moralizador sobre la masculinidad y la práctica de analizar y atacar el patriarcado es sutil pero crucial.

El caso de los afroamericanos es un caso particular y extremo de marginación, quizá un paradigma de marginación. La experiencia de esclavitud despoja de la posibilidad de parentesco y fomenta la ausencia de género[1]. Las «patologías» del parentesco y del género de los afroamericanos que se lamentan hoy en día, y en el último siglo y medio, son producidas por las vidas posteriores a la esclavitud. Las normas, valores, hábitos y modos de razonamiento, sentimiento e imaginación que hicieron posible tratar a una persona negra como

[1] Hortense Spillers, «Papa's Baby, Mama's Maybe: An American Grammar Book», *Diacritics* 17 (1987) 64-81.

una cosa persistieron incluso después de que el régimen legal de la esclavitud llegara a su fin. Los negros podían ser padres, pero necesariamente serían percibidos como malos padres; podían ser mujeres, pero necesariamente no estarían a la altura de las normas de la feminidad; y así también para los hombres negros y la masculinidad.

Un tema recurrente en los escritos más prestigiosos de autores negros es el deseo de ser plenamente hombres y la imposibilidad de conseguirlo. En este contexto, ser un hombre no tiene nada que ver con la biología ni se agota en las prácticas sociales de la masculinidad. Más bien, ser un hombre significa ser una autoridad, imponerse normas para sí mismo en lugar de dejar que se las impongan arbitrariamente. Esto está íntimamente conectado con el deseo de tener un padre y de ser padre, en donde la paternidad representa la autoridad, poseída no solo para uno mismo sino para la propia familia. Ser un hombre y ser padre y rechazar la dominación se convierten en un solo deseo en escritores negros triplemente negado por la supremacía blanca. El *Hijo nativo* de Richard Wright, *El hombre invisible* de Ralph Ellison y el protagonista de *Ve y dilo en la montaña* de James Baldwin buscan cada uno a su forma una y otra vez algo que les está vetado: ser libres, tener y ser padre, y ser un hombre.

Wright, Ellison y Baldwin describen a los narradores negros que buscan la paternidad, y descubren que el papel de padre, tal como lo imaginaban, está excluido. La supremacía blanca interrumpe el camino de las normas de un padre con autoridad con las normas del mundo: la negrura significa estar siempre en el lado equivocado de las normas del mundo. El nudo de la paternidad, la autoridad y la masculinidad no se sostiene: encontrar un padre o un hombre no es una garantía de haber encontrado una autoridad. En otras palabras, cuando miramos a los márgenes de la sociedad, el privilegio dado a las prácticas sociales de la masculinidad, la forma en que son tratadas como autoridad, es inestable. Esto no significa que la masculinidad en los márgenes sea inofensiva. Quienes buscan autoridad pueden ejercer la masculinidad de manera excesiva o idiosincrásica, causando a veces graves daños (por ejemplo, en la violencia doméstica y el abuso sexual). Pero la masculinidad desde los márgenes, a la sombra de la autoridad, también implica un dinamismo que permite preguntas críticas y experimentos novedosos en la masculinidad.

II. Stanley Tookie Williams como padrino

Pasemos a una narración que dramatiza particularmente la masculinidad desde los márgenes, lidiando con la presunta conexión entre la masculinidad, la paternidad y la autoridad —y reflexionando sobre las fuerzas ideológicas e idólatras que intentan santificar esa tríada—. Esta es la historia un hombre negro escrita por él, que fue asesinado por el Estado. Stanley Tookie Williams fue ejecutado el 13 de diciembre de 2005. El año anterior, escribió una autobiografía, *Blue Rage, Black Redemption* [Furia azul, redención negra], que registra su salvación religiosa junto con su salvación como padre y como hombre. Escribiendo un año antes de su ejecución, mientras su fama crecía, Williams pensó que había triunfado: «A la gente pobre, prisioneros, esclavos y los privados de derechos en todas partes, a través de la fe y las teorías puestas en práctica, podéis doblegar las circunstancias más opresivas a vuestra voluntad para hacer posible lo imposible» (vii)[2]. Esto le valió una nominación al Premio Nobel, pero no una suspensión de su ejecución: un modelo de masculinidad bastante diferente, Arnold Schwarzenegger, entonces gobernador de California, ordenó matarlo por inyección letal.

Williams creció después del movimiento de los derechos civiles, después del movimiento del poder negro. Ya no existía la sensación de que los movimientos de masas acabarían con la desigualdad racial. Las leyes de segregación habían caído, pero todavía estaba la policía: «Todos los niños del barrio sabían que los policías eran el enemigo» (12). Las instituciones estatales no proporcionaban una autoridad normativa estable. La autoridad del Estado se ejercía arbitrariamente para dominar a los negros. Y no había espacio alternativo para que las instituciones y autoridades negras se desarrollaran. Las mismas fuerzas de dominación que acosaban a los niños negros quitaban y encerraban a sus padres: «El encarcelamiento masivo se ha convertido en una fuerza divisoria que rompe a las familias y fomenta el resentimiento de un hijo por su padre» (319). En ese momento, se sentía como si los policías fueran racistas, como si los

[2] Los números entre paréntesis se refieren a las páginas de *Blue Rage, Black Redemption: A Memoir* (Pleasant Hill: Damamli Publishing Company, 2004).

padres fueran irresponsables. A vista de pájaro, quedó claro que el sistema de supremacía blanca niega la autoridad de los negros. Ya sea que se trate de la violencia policial o el encarcelamiento, la privación económica o las consecuencias para la salud de la devastación ambiental, Williams llegará a reconocer los efectos de la dominación racial en los cuerpos y las vidas de los afroamericanos.

A simple vista, Williams era un hombre definido por padres. Era Stanley Tookie Williams III, es decir, tenía el mismo nombre que su padre y su abuelo. Pero ese padre había abandonado la familia antes de que el pequeño Williams cumpliera un año, y su abuelo sufrió tales privaciones económicas debido a su raza que deterioraron su salud y murió joven. El joven Williams es un niño travieso, que se va metiendo en problemas cada vez más graves a medida que crece. La autoridad solo puede significar para él dominio, la violencia arbitraria de la policía. Finalmente, su madre decide llevárselo a su padre para enderezarlo, pero, desde la perspectiva del joven, su padre no es diferente de los oficiales de policía: simplemente otro hombre que trata de ejercer su voluntad arbitraria sobre el chico. «Cuando determinó que iría a la escuela cada día tanto si me gustaba como si no, le pregunté: "¿Eres lo suficiente hombre para obligarme?" (112). La masculinidad significa fuerza y la capacidad de usarla para forzar la voluntad del otro, tal era la conclusión a la que había llegado el joven Williams. «Me prometí no parecerme en nada a mi padre», dice Williams, pero reflexionando desde la cárcel se da cuenta de que se había convertido en una persona exactamente igual que su padre (320).

La madre de Williams intentó imponer el orden en la familia enseñando a Williams a distinguir entre el bien y el mal. Pero sus enseñanzas tuvieron poco efecto, y Williams siguió metiéndose en problemas. En parte, Williams lo explica por la incompatibilidad entre las normas impuestas por su madre y las normas impuestas por «la calle», es decir, el mundo de chicos y chicas, hombre y mujeres fuera del hogar. En ella la norma suprema era el interés propio y la fuerza, no el bien y el mal. «El poder tenía siempre la razón» (15). No era una calle honorable regida por principios nobles. Al contrario, «la regla principal de la lucha era esta: no había reglas,

todo vale» (35)[3]. Desde la perspectiva de la calle, las reglas de la madre de Williams también parecían arbitrarias, solo una forma más de dominación, en esta ocasión sancionada por el cristianismo de su madre. Ella administraba las «palizas bíblicas» que seguían a sus oraciones. «Ese rápido revés en mi cabeza debe haber sido la respuesta de Dios», concluye Williams (42). Aquí Dios es solo uno de los personajes con los que Williams se encuentra que ejercen arbitrariamente la violencia sobre su cuerpo.

Williams decide escapar de quienes le rodean y de sus sistemas de normas: Dios y escuela, padre y madre. Abraza la vida de la vida de calle, pero al hacerlo se da cuenta de la necesidad de tener otro sistema de reglas. La calle era caótica, con pequeñas bandas combatiendo y robando. Decide poner orden en este caos, creando su propio conjunto de normas e imponiéndolas a los demás. Fusionó con amigos varias bandas pequeñas en una gran pandilla, los *crips*, regidos por reglas e imponiéndolas en la vida de la calle. «Crip era mi religión. Fui su cocreador y profeta, y criticaba a todos los demás miembros según mis criterios» (242). Era una religión de venganza. Toda acción mala requería una respuesta violenta; no había que poner la otra mejilla. Y era una familia nueva, en la que cada miembro llamaba primo al otro, «cuz». Además de imponer reglas a los demás en la calle y convertirse en una figura paterna para una generación de jóvenes negros empobrecidos de Los Ángeles, Williams cultivaba la imagen de la hipermasculinidad, sobre todo practicando la halterofilia. Sus músculos se hicieron enormes junto con su autoridad, los dos entrelazados: «Mi enorme tamaño por el bombeo de hierro también asustaba a las autoridades» (219). Sin embargo, esta combinación era inestable. Siempre fue en última instancia sensible y dependiente de otras autoridades, en particular de la policía, y Williams informa de que sus esfuerzos por establecer el orden *crip* siempre fueron socavados por su propia inestabilidad. No es que los *crips* establecieran una isla de paz en un océano de tiranía antinegra, sino que establecieron otra forma de tiranía, con su violencia arbi-

[3] Había algunas excepciones: Williams informa sobre fuertes normas de «calle» contra la violación (164), el robo de iglesias (199) y la colaboración con la policía (75).

traria que afectaba a los propios participantes —un hecho que Williams recordó vivamente cuando le dispararon.

III. Redimir la paternidad, redimir la masculinidad

Williams sobrevivió a la bala, pero acabó en la cárcel. En ella, el Estado asumió directamente el rol de padre sustituto, de autoridad última y tiránica, dominando y humillando. Y fue allí, en su peor momento, «tratado peor que un animal» (221), atiborrado de medicamentos, administrados por la prisión, donde «lo redujeron al estado de una marioneta» (226) y donde Williams comenzó a identificar los sistemas interconectados del dominio como la causa última de su ira. Comenzó a darse cuenta de que usar su ira para alimentar su propia tiranía sería autodestructivo. El primer paso consistía en disciplinarse, en esta ocasión motivado no por sus pasiones sino para controlarlas. Siguió practicando la halterofilia, pero ahora como parte de un régimen de prácticas que se impuso a sí mismo para mantener su salud física y mental, que incluían el ayuno y la oración. Una vez trabajada la autodisciplina, se puso a aprender otras disciplinas para usarlas en la consecución de sus metas. Se puso a mejorar sistemáticamente su vocabulario para expresarse mejor, y aprendió a pintar para expresarse mediante el arte. Se dedicó a aprender el sistema legal para defenderse mejor en el tribunal. Y empezó a conocer los sistemas religiosos y políticos que circulaban en la cárcel —cristianismo y afrocentrismo, islam y socialismo— no para elegir uno que aceptar, sino para descubrir prácticas de cada uno que le resultaran útiles.

En suma, Williams se dio a sí mismo un «poder divino para crear», pero ahora, «redimido», este poder fue usado para la justicia en vez de para la tiranía (245). No fue redimido en un instante, ni obedeciendo una voz de los cielos ni leyendo un libro determinado. Como cuenta, la redención le llegó mediante la práctica, a través de regímenes que se impuso para mantener su propio interés bajo control. De esta manera, a través de algo así como unas disciplinas espirituales, Williams informa: «descubrí los medios para controlar mi ego, que me capacitaron

para reunirme con Dios, para reclamar mi humanidad, para descubrir la paz interior y para encontrar mi razón de ser» (xix).

Un incendio en la cárcel hizo que Williams se diera cuenta de que no podía estar solo con los *crips* encarcelados. Todos los encarcelados estaban en el mismo barco (aunque no todos los que estaban en la cárcel; el sentido de solidaridad de Williams no llegaba a los guardias). Al mismo tiempo que Williams se estaba disciplinando, analizaba los sistemas de dominio en el mundo y cómo estaban conectados. Descubrió el alcance de la supremacía blanca y cómo esta le había ocultado la historia negra y africana a él y sus colegas, cómo había destruido su propia autoestima. Entre las nuevas prácticas de autodisciplina se encontraban la educación y la introspección, y estas le llevaron a una sensibilidad crítica cada vez más aguda. Aquí, finalmente, al unirse la disciplina física y la crítica intelectual, Williams llegó a convertirse a un hombre redimido; llegó a «desarrollar una conciencia» (301). Sin embargo, incluso entonces la redención estaba incompleta. Se encontraba en el camino correcto, pero no así en el destino. Williams describe la fuerza motivadora de su nueva vida sencillamente como «la fe en Dios» (325). No se trata de una fe pasiva, sino de una que exige acción: «Lucho por los pobres y los desdichados» (336).

Dicho de otro modo, Williams aprendió como llegar a ser un hombre. Se da cuenta de que antes, en la calle, estaba dominado por una «mentalidad maquiavélica que me sirvió durante años para defender mi hombría» (260). Ahora, podía realizar su hombría agudizando su cuerpo y su mente y armonizando sus emociones con su razón. Mientras que antes la «paternidad me asustaba» (321), y había convencido a sus parejas para que no lo incluyeran como padre en los certificados de nacimiento de sus dos hijos, ahora disfruta la experiencia de la paternidad. En las páginas finales y culminantes de su autobiografía, Williams describe una reunión en la cárcel con su hijo Stan. «Se parecía sorprendentemente a mí. Era como mirarme en un espejo» (327). Stan había seguido a su padre en la vida de pandillero, tratando de imitarlo. Williams le dice a Stan que no era digno de imitación porque no tuvo la valentía de ser un padre para sus hijos, aunque ahora había aprendido cómo vivir y amar correctamente. Al despedirse, «casi como si fuéramos uno, dijimos dos palabras: "¡Es el

amor perfecto!"» (329). Williams dice finalmente que se sentía redimido. Así como, con los *crips*, Williams extendería su regla más allá de sí mismo y de su círculo de íntimos, redimidos. Williams escribió una serie de libros infantiles para difundir su nueva regla, o, mejor dicho, su nueva comprensión de las disciplinas espirituales. «Sigo tratando de dar un noble ejemplo para mis hijos y los demás. Mi fe y disciplina son los pilares de mi determinación» (324).

Williams tenía unos hijos que lo querían: había llegado a ser el hombre que siempre quiso ser pero que pensaba nunca llegaría a serlo. Según informa, el inicio de sus tribulaciones, al terminar la primaria, se produjo por un problema médico que exigió una circuncisión radical que le provocó un dolor físico y psíquico insoportable. A partir de entonces dejó de tener una visión de futuro, la sensación de que nunca lograría los sueños que una vez había albergado. La vida se reducía a hacer mecánicamente lo que hacía. El deseo sexual iba acompañado de un terrible dolor. Con su miembro herido, difícilmente podía afrontar el mundo, y mucho menos ser un hombre, y, ciertamente, un padre. No hay que ser un gran especialista en Freud para interpretar la historia de la vida de Williams como una serie de intentos por comprender su virilidad comprometida, primero combatiendo las tiranías que le rodeaban con su propia tiranía, y después con un régimen de autodisciplina y amor paternal.

IV. Redención blanca, misterio negro

Al final, Williams logró la hombría y el dominio. Pero no completamente. Logró un amplio prestigio popular, pero estaba aún en una celda de la cárcel, y luego fue ejecutado. El mundo tenía la última palabra, y, desde una perspectiva teológica, la historia de Williams termina equívocamente. ¿Demostró un amor que trasciende el mundo? ¿O se erigió a sí mismo en un dios, haciendo su propia religión, compuesta de creencias y prácticas que le agradaban? (Entre sus prácticas espirituales, rezaba mirando a África siete veces al día «o más, dependiendo del espíritu que me motiva», 293). ¿Cómo sabemos si la redención está motivada por deseos de virilidad, deseos de

compensar un miembro comprometido, convirtiendo los relatos de redención en una herramienta de la masculinidad en lugar de un medio para superarla?

O dicho provocadoramente: ¿Enmascara la aspiración de Williams a ser un buen hombre la aspiración a ser un hombre blanco? Su relato podría entenderse como una defensa del cambio de la masculinidad negra excesivamente viril, impulsada por la emoción y en última instancia autodestructiva, por una masculinidad que se autocontrola, que no se deja perturbar por la emoción excesiva, pero que también deja de entusiasmarse por las sorpresas y deleites del mundo. Cambiada por una masculinidad que se ama a sí misma y a su familia y amigos, que cree en sí misma, pero que tiene demasiada fe y no suficiente esperanza. «Podéis doblegar el sistema más opresivo a vuestra voluntad» (vii), insta Williams, pero ¿qué hay de lo que es incierto y de esos poderes que son misteriosos? ¿No podría ser que la rabia que Williams está tan ansioso por controlar sea divina, apuntando a los límites del mundo y a la simultánea necesidad e imposibilidad de vislumbrar más allá?

De haber una moraleja en este caso, esta consiste en evitar el género de la moralización y sospechar de los dinamismos psíquicos que la hacen atractiva. Es tentador trazar un sendero hacia la redención, a nivel social mediante la extinción de la masculinidad o la supremacía blanca, o a nivel individual mediante la supresión de la irracionalidad, la ira y el egoísmo. El patriarcado, la supremacía blanca y otros sistemas de dominación son tan graves que la predicción y la prescripción nos enredan necesariamente en ellos. El análisis crítico de los sistemas interconectados de dominación es, efectivamente, necesario, pero debe ser consciente de sus límites y tiene que saber adónde dirigir sus esperanzas. Estas no deben dirigirse hacia dentro, hacia nosotros, sino hacia fuera, hacia las luchas de las comunidades más afectadas por la dominación. Sus palabras y acciones airadas contra la dominación forman textos sagrados, pero, como tal tipo de textos, son profundamente opacos y misteriosos. Cuanto más intentemos clarificarlos en lugar de responder al misterio, más se perderá la auténtica esperanza.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Nicholas Denysenko *

IDEOLOGÍA Y MASCULINIDAD ORTODOXAS EN LA RUSIA DE PUTIN

En la Rusia postsoviética, el presidente Vladimir Putin se ha basado en la ideología ortodoxa para fomentar y sancionar las construcciones patriarcales de la masculinidad. Este artículo examina la hegemonía de la masculinidad en las estructuras y prácticas de la Iglesia ortodoxa y sostiene que el régimen de Putin usa las enseñanzas ortodoxas para defender el uso de la fuerza bruta en las políticas interiores y exteriores. La estrategia de la masculinidad beligerante pone al descubierto el programa conjunto de la Iglesia y el Estado: identificar a Rusia como espacio seguro de la amenaza imaginaria planteada por la posible apertura a Europa y Occidente.

Introducción

En el período postsoviético, Rusia ha vuelto la mirada al pasado para remodelar la fundamentación histórica de su identidad y su imagen pública. Los ideólogos rusos han recuperado aspectos de la ideología ortodoxa oriental tradicional para potenciar un programa neoimperial que haría de Rusia el Estado más poderoso de Eurasia. Las construcciones patriarcales de la

* Nicholas Denysenko es profesor de la cátedra Emil and Elfriede Jochum en la Universidad de Valparaíso (Indiana). Anteriormente enseñó en la Universidad Loyola Marymount de los Ángeles (2010-2017). Sus libros más recientes son *The People's Faith: The Liturgy of the Faithful in Orthodoxy* (2018) y *The Orthodox Church in Ukraine: A Century of Separation* (2018). Es diácono de la Iglesia ortodoxa en Estados Unidos desde 2003.

Dirección: Valparaiso University, 1400 Chapel Drive, ASB 306, Valparaiso, IN 46383 (Estados Unidos). Correo electrónico: nicholas.denysenko@valpo.edu

masculinidad son características básicas de la identidad rusa postsoviética, y la Iglesia ortodoxa rusa ha funcionado como una fuente conveniente de elementos usables para un imperio poderoso y patriarcal. La Iglesia ortodoxa privilegia la noción de una familia ideal fundamentada en valores tradicionales. En este paradigma, un hombre fuerte preside las familias a pequeña y a gran escala.

El presidente ruso Vladimir Putin usa las enseñanzas ortodoxas para fomentar la masculinidad en acción e imagen. Putin lleva a cabo políticas masculinizadas de fuerza bruta en nombre de la protección y la defensa de Rusia del secularismo europeo. La masculinidad es esencial en la estrategia neoimperial de Putin, pues el apoyo al feminismo y a los derechos LGBTI es considerado como pilar del programa secularista europeo que amenaza el florecimiento de Rusia.

El control de Putin de los medios de comunicación desemboca en la creación y difusión de múltiples poses en las que aparece como hombre fuerte clásico[1]. Putin aparece en fotografías como participante en duras competiciones atléticas, es retratado en lugares salvajes y naturales, y muestra su masculinidad como un macho sin camisa y con el pecho desnudo[2]. Los observadores ven con humor el machismo de Putin, pero la exposición pública de la masculinidad es solo una parte de un programa neoimperial más amplio que exalta el resurgimiento de Rusia con hombres fuertes liderando la reconstrucción postsoviética.

Este artículo explora la masculinidad en aspectos de la cultura y la ideología ortodoxas que contribuyen al programa de Putin. Investiga expresiones de masculinidad en las estructuras y las prácticas rituales ortodoxas, especialmente entre el clero. Presenta también la admisión limitada de las mujeres a puestos de poder autorizada por el Concilio de Moscú de 1917-1918, un movimiento olvidado en la era postsoviética. La tercera parte trata del desafío feminista a la masculinidad ortodoxa en la Rusia postsoviética por parte de la banda punk

[1] Véase Valerie Sperling, «Putin's Macho Personality Cult», *Communist and Post-communist Studies* 49 (2016) 14-15.

[2] Véase Andrew Foxall, «Photographing Vladimir Putin: Masculinity, Nationalism and Visuality in Russian Political Culture», *Geopolitics* 18 (2018) 132-156, doi:10.1080/14650045.2012.713245.

Pussy Riot, y la justificación de la violencia para defender a Rusia de los valores secularistas europeos mediante la guerra en Ucrania.

I. La masculinidad en las estructuras, rituales e ideologías ortodoxas

Las estructuras oficiales de la Iglesia ortodoxa presentan expresiones de la masculinidad, sobre todo mediante las órdenes sagradas o los ministerios ordenados. Solo los hombres pueden ser candidatos para ser ordenados. Históricamente, las mujeres también ejercieron el ministerio del orden de las diáconas. Este ministerio difería del de los diáconos y estaba orientado hacia las mujeres, y el orden desapareció finalmente en el período medieval cuando se hizo predominante el bautismo de niños[3].

Sin embargo, la diferenciación ritual de hombres y mujeres no se limita a la candidatura para la ordenación. El ritual ortodoxo bizantino del bautismo incluye el rito de ingreso en el santuario: el sacerdote acompaña al neófito hasta él. Los niños y los hombres entran en el área del santuario circunvalando el altar mientras el sacerdote recita el Cántico de Simeón. Las niñas y las mujeres permanecen en el umbral del santuario, sin cruzarlo. La explicación tradicional para esta diferenciación entre géneros es que con el ingreso de los varones en el santuario se hace posible que sean llamados por Dios para ejercer el ministerio presbiteral. Esta explicación carece de sentido, puesto que el rito del bautismo y la crismación es lo propio de un laico, mediante el que se hace miembro del sumo sacerdocio de Cristo, uniéndose así a la asamblea que ejerce el sacerdocio en los altares de la Iglesia y del mundo[4]. Pese a las raras adaptaciones regionales para aplicar el mismo ritual a las niñas también, la reserva de esta práctica para varones es la que predomina en la ortodoxia, marcando así la exclusividad de los varones como líderes en las estructuras eclesiales.

[3] Durante este período también disminuyó el diaconado masculino.

[4] Véase Carrie Frederick Frost, *Maternal Body: A Theology of Incarnation from the Christian East*, prólogo de Julie Hanlon Rubio (Mahwah: Paulist Press, 2019), 52-65.

Desde la perspectiva del laico común, todas las funciones directivas de la Iglesia son ejercidas por hombres. Los hombres ordenados presiden todos los servicios, proclaman el Evangelio, predican, oyen confesiones y administran la sagrada comunión. La cultura ortodoxa fomenta también la reverencia hacia los clérigos ordenados. En toda la Iglesia es tradicional pedir una bendición al sacerdote o el obispo y besarle la mano después de recibirla. Los laicos deben también postrarse ante el obispo antes de recibir la bendición y besarle la mano. Los sacerdotes imparten estas bendiciones al final de las celebraciones, sosteniendo la cruz, de acuerdo con el rito eslavo, y distribuyendo el *antidoron* (pan bendecido) según el rito griego al final de la divina liturgia, mientras los laicos le besan la mano.

Una excepción a esta norma es la participación laical en la administración de la parroquia. En la tradición parroquial rusa, un laico conocido como *starosta* (anciano) asiste al sacerdote en la administración de la comunidad. El Concilio de Moscú de 1917-1918 permitía que las mujeres ejercieran de *starostas* como parte de su programa para renovar y revitalizar la participación del laicado en la vida eclesial[5]. Este concilio permitía también que las mujeres ejercieran de representantes diocesanas y llegaran a ser *psaltists*[6]. Este concilio tan innovador, sin embargo, fue interrumpido y sofocado por la fuerte persecución de la iglesia por los bolcheviques. Los principios de reforma del Concilio de Moscú no arraigaron en la Iglesia usa de la era soviética, así que las construcciones patriarcales de la masculinidad se mantuvieron instaladas en las estructuras y valores de la Iglesia. Estas estructuras y valores patriarcales han llegado a ser fundamentales en la identidad postsoviética rusa.

[5] Hyacinthe Destivelle, *The Moscow Council (1917-1918): The Creation of the Conciliar Institutions of the Russian Orthodox Church*, ed. por Michael Plekon y Vitaly Permiakov (trad. por Jerry Ryan, South Bend: University of Notre Dame, 2015), 105.

[6] Destivelle, *The Moscow Council*, 327. Un *psaltist* dirige el canto y lee los salmos y la epístola en muchas parroquias. El Concilio determinó que las mujeres podían ser *psaltist* en «casos especiales», pero no podían llegar a ser miembros del clero.

II. La ortodoxia rusa postsoviética y el neoimperialismo

El conservadurismo contemporáneo de la ortodoxia rusa se encuentra en dos plataformas ideológicas compatibles: la *Russkiy Mir* (Mundo Ruso) del actual patriarca Kirill y el documento exhaustivo que presenta una definición sistemática de la ética teológica de la Iglesia rusa titulado *Las bases del pensamiento social de la Iglesia ortodoxa rusa*[7]. La ideología del Mundo Ruso y el documento social son dos pilares ideológicos esenciales de la visión que tiene Putin de la supremacía de Rusia en Eurasia en la época postsoviética.

El Mundo Ruso es relevante para nuestro tema debido a que se apoya en los valores tradicionales del pasado ruso, incluyendo las construcciones patriarcales de la masculinidad. El patriarca Kirill define el Mundo Ruso como una civilización ortodoxa global fundamentada en la herencia y los valores de la edad de oro rusa, que comienza con las ciudades-estado medievales y continúa a través del Imperio ruso hasta su caída en 1917. El patriarca Kirill presenta el Mundo Ruso como una defensa contra el humanismo secular provocado por la globalización. Los cristianos ortodoxos, cuyos valores son incompatibles con el humanismo secular, encontrarán su verdadero hogar en el Mundo Ruso, porque este le ofrece una refugio seguro del espejismo del progreso humano del humanismo secular.

El patriarca define el Mundo Ruso como una comunidad plurinacional con murallas y fronteras. Rusia, Bielorrusia y Ucrania son las naciones fundadoras del Mundo Ruso, pero este abarca el mundo entero. Se llega a ser ciudadano del Mundo Ruso mediante el patriarcado de Moscú. El ruso es la lengua oficial de comunicación y el eslavo eclesiástico es la lengua de la liturgia. Las fronteras del Mundo Ruso reconectan los países que formaban parte del Imperio ruso

[7] Sobre el Mundo Ruso, véase Cyril Hovorun, «Interpreting the Russian World», en Andrii Krawchuk y Thomas Bremer (eds.), *Churches in the Ukrainian Crisis* (Cham: Palgrave Macmillan, 2016), 163-172. Véase también Nicholas Denysenko, «Fractured Orthodoxy in Ukraine and Politics: The Impact of Patriarch Kyrill's "Russian World"», *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies* 54 (2013) 33-68. El documento sobre el pensamiento social puede verse en https://mospat.ru/en/documents/social-concepts/.

prerrevolucionario y fueron repúblicas importantes de la Unión Soviética. Las fronteras del Mundo Ruso del patriarca Kirill se ajustan perfectamente con la supremacía rusa en Eurasia, y la cultura rusa domina, pues Moscú es la capital y el ruso es la lengua de comunicación.

Las bases del pensamiento social de la Iglesia ortodoxa rusa es el documento oficial que presenta las enseñanzas y los valores esenciales del Mundo Ruso. La masculinidad es un pilar de la concepción social, porque fomenta el modelo de un varón fuerte que controla las microfamilias y las macrofamilias sociales. En la sección sobre la moral personal, familiar y pública, el documento canoniza la complementariedad y diferencia de género al tiempo que sostiene la igualdad entre mujeres y hombres. El documento tiene cuidado al subrayar que la igualdad no excluye la diferencia de género, y que la Iglesia defiende la vocación de las mujeres a ser esposas y madres. Esta sección reafirma las construcciones patriarcales de la masculinidad poniendo de relieve el rol tradicional del esposo como cabeza de la esposa, y la responsabilidad de esta a obedecerle, recurriendo a la perícopa de Efesios, que se lee en la celebración de la coronación (matrimonio) en el rito ortodoxo. Según el documento, las mujeres son iguales, pero también están subordinadas a los hombres. Están llamadas a ser esposas y madres, y nobles, dignas y diferentes, pues solo los hombres están destinados por Dios a dirigir las comunidades domésticas y eclesiales, una imagen clásica del patriarcado patente en la tradición litúrgica de la Iglesia ortodoxa.

El rechazo de la homosexualidad es otro caso más que privilegia la masculinidad. El documento sostiene que la homosexualidad es una desviación viciosa de la naturaleza humana creada por Dios que puede superarse mediante el esfuerzo espiritual[8]. Esta sección es im-

[8] «Los deseos homosexuales, así como otras pasiones que torturan al hombre caído, se sanan por los sacramentos, la oración, el ayuno, el arrepentimiento, leyendo las Sagradas Escrituras y los escritos patrísticos, así como el compañerismo cristiano con creyentes que están dispuestos a dar apoyo espiritual» (https://www.pravoslavie.cl/es/las-bases-del-pensamiento-social-de-la-iglesia-ortodoxa-rusa/ XII.9)

portante porque remite al fundamento de la humanidad como hombre y mujer, con esta complementariedad de género querida por Dios: «La Iglesia ortodoxa parte de la convicción permanente de que la unión conyugal del hombre y la mujer, establecida por Dios, no puede compararse con las manifestaciones pervertidas de la sexualidad». La Iglesia rusa condena igualmente la transexualidad y permite el bautismo de transexuales solo con su sexo original, mientras que prohíbe su ordenación. Toda desviación del paradigma patriarcal querido por Dios está prohibida, de tal modo que la Iglesia cree que «los que propagan el estilo de vida homosexual no deben ser admitidos al trabajo educativo y otros con niños y juventud, ni para ocupar puestos superiores en el ejército y reformatorios»[9]. El documento está concebido para legitimar y privilegiar la masculinidad en todas las áreas de la vida, especialmente cuando se utilizan las prototípicas acciones masculinas para defender a Rusia de la amenaza europea.

El documento no habla abiertamente a favor del sometimiento de las mujeres a los hombres. En su recuperación de los valores tradicionales rusos, el documento favorece la complementariedad de géneros hombre-mujer que incluye algunos roles mutuamente exclusivos como voluntad divina y por tanto inmutables. Este principio ideológico encaja con el Mundo Ruso como una sociedad plurinacional que fomenta el rigor moral contra las amenazas suscitadas por el humanismo secular propiciado por Occidente. La hegemonía del ideal moral y sus implicaciones en las relaciones de género es, por lo tanto, un marcador de identidad primario de Rusia como imperio que preserva los valores morales tradicionales. La preferencia postsoviética por las construcciones patriarcales de la masculinidad legitimó la represión por parte del Estado de los desafíos feministas y el uso de la fuerza militar para desestabilizar Ucrania. En ambos casos, la masculinización se empleó, con la ayuda de la Iglesia Ortodoxa, para enfrentar a una Rusia fuerte con sus oponentes débiles y femeninos que trataban de contaminar Rusia con el feminismo y su depravación.

[9] https://www.pravoslavie.cl/es/las-bases-del-pensamiento-social-de-la-iglesia-ortodoxa-rusa/ XII.9.

III. Amenazas para el Mundo Ruso y las respuestas masculinas

Se han producido dos grandes desafíos contra el dominio neoimperial del Mundo Ruso y su clara masculinidad, uno dentro de Rusia y otro fuera. La banda punk Pussy Riot presentó el primer desafío directo mediante su actuación de una oración pública en la catedral de Cristo Salvador en 2012[10]. El pueblo ucraniano presentó el segundo desafío, primero mediante la revolución Maidán, y después mediante el logro de la autocefalia canónica del patriarca de Constantinopla en 2018-2019. Rusia respondió en ambos casos con una guerra híbrida, con un ataque brutal contra los perpetradores físicamente y a través de los medios de comunicación.

La actuación de Pussy Riot caricaturizó al patriarca Kirill y a la Iglesia como títeres de Putin en su feliz marginación de todos los inadaptados y marginados, especialmente las mujeres y la comunidad LGBT. La banda se colocó en la solea de la catedral de Cristo Salvador, comenzando su actuación punk con el motivo melódico n. 6, «Salve, Virgen María, Madre de Dios» de las famosas *Vísperas* de Rajmáninov. Pussy Riot alteró la letra, cantando «Oh Madre de Dios, Virgen, expulsa a Putin». El resto de la canción se burlaba del patriarca Kirill por su ciega adulación, por acumular de riquezas, por robar la libertad del pueblo y por despreciar y descartar a los marginados de la sociedad rusa[11].

El momento de esta actuación fue clave: se realizó solo unos pocos meses después de la histórica visita del cinturón de María, la Madre de Dios, a Moscú. Los moscovitas habían esperado haciendo cola durante días bajo el frío para tener la oportunidad de venerar el

[10] Véase Janet Elise Johnson, «Pussy Riot as a Feminist Project: Russia's Gendered Informal Politics», *Nationalist Papers* 42 (2014) 583-590; Vera Shevzov, «Women on the Fault Lines of Faith: Pussy Riot and the insider/outsider Challenge to Russian Orthodoxy», *Religion and Gender* 4 (2014) 121-144; y Nicholas Denysenko, «An Appeal to Mary: An Analysis of Pussy Riot's Punk Performance in Moscow», *Journal of the American Academy of Religion* 81 (2013) 1061-1092.

[11] Véase la traducción de la canción en https://www.20minutos.es/noticia/1566096/0/letra-cancion/pussy-riot/condenadas/

cinturón en la catedral, y la Iglesia aprovechó la oportunidad para invitar a la gente a entrar en Iglesia, distribuyendo copias del cinturón de María y difundiendo historias de las curaciones y los embarazos milagrosos que se habían producido durante la breve visita. Pussy Riot invocó a María no para que hiciera milagros, sino para que echara a Putin y se hiciera ella misma feminista, colocándola entre los descartados marginados por Putin y la Iglesia por representar una amenaza a la fibra moral del Mundo Ruso[12].

En la liturgia y piedad ortodoxas, María tiene muchos títulos, incluido el de *strategios*, el general de un ejército que defiende al pueblo de Dios. Hasta el presente, los ortodoxos invocan a María para que derrote a sus enemigos, llevando su icono a la batalla y atribuyendo victorias a su protección. La invocación de Pussy Riot para que expulsara a Putin y se hiciera feminista es un acto de subversión que desenmascara los rasgos masculinos del régimen de Putin y de la Iglesia rusa. La canción suplica a María que destituya al patriarca y al presidente que excluyen a los marginados, presentando a María como defensora de estos y no de los que se adhieren a los valores patriarcales tradicionales.

El Gobierno ruso actuó rápidamente condenando la actuación de la banda como un delito de vandalismo y sentenciándola a dos años de cárcel. Los representantes de la Iglesia condenaron duramente la actuación como blasfema y ofensiva, una opinión compartida también por los ciudadanos rusos de a pie. Este incidente fue uno de los pocos desafíos de la base contra el grupo de poder del Mundo Ruso —Putin y el patriarca Kirill— que se produjeron en Rusia. Una situación similar se produjo en los Juegos Olímpicos de Sochi en 2014. La banda aprovechó la oportunidad para organizar otro desafío profético. Pero en este caso la reacción oficial fue de una masculinidad brutal. Un grupo especial de milicias cosacas persiguieron a las componentes de la banda y un oficial las azotó públicamente durante la dispersión[13].

[12] Sobre la aversión de la Iglesia rusa al feminismo, véase Shevzov, «Women on the Fault Lines», 125-126.

[13] Andrew Roth, «Cossacks with Horse Whips Attack Members of Russian Protest Group», *New York Times*, 20 de febrero de 2014 (A4).

Las actuaciones de Pussy Riot fueron actos subversivos que provocaron la alianza de la Iglesia y el Estado, sobre todo porque tres miembros de la banda realizaron un acto de oración punk prohibido en un lugar de la catedral que está vetado a la intervención pública de las mujeres. El uso de la fuerza bruta para poner fin a la actuación en Sochi y humillar públicamente a la banda simboliza el carácter masculino de la Rusia de Putin, especialmente con la intervención del oficial varón golpeando a las artistas[14]. Los defensores de la ofensiva contra la banda justificaron sus acciones acusando al programa feminista de Pussy Riot de introducir la depravación del secularismo occidental en Rusia[15]. La ideología masculina de la Rusia postsoviética condena el feminismo de Pussy Riot mientras que rinde homenaje al «ejército de Putin», un grupo de mujeres jóvenes que expresa su apoyo al presidente con imágenes eróticas[16]. Las mujeres que posan para Putin proyectan la imagen del lugar y el rol apropiados de las mujeres en el Mundo Ruso. Las mujeres deben satisfacer las necesidades de los hombres en el mundo dominado por la masculinidad; los desafíos contra el paradigma masculino dominantes están prohibidos y serán atacados con fuerza bruta[17].

Esta escena se desarrolló a mayor escala con implicaciones geopolíticas más amplias durante la revolución Euromaidán de Ucrania en 2013-2014. Mientras que el diverso grupo de personas que se reunieron en la Plaza de la Independencia protestaban contra el presidente ucraniano, el movimiento fue un verdadero rechazo del Mun-

[14] Para un estudio sobre la oposición de la Iglesia rusa al feminismo, véase Johnson, «Pussy Riot as a Feminist Project», 585. Para una explicación de la reticencia del pueblo ruso a respaldar la actuación de la oración punk, véase Shevzov, «Women on the Fault Lines», 132-135.

[15] Véase Oleg Riabov y Tatiana Riabova, «The Remasculinization of Russia? Gender, Nationalism, and the Legitimation of Power under Vladimir Putin», *Problems of Post-communism* 61 (2014) 31-32.

[16] Foxall, «Photographing Vladimir Putin».

[17] Véase un análisis exhaustivo de las contribuciones de las mujeres en la Iglesia ortodoxa rusa postsoviética, pese a sus espacios estrechamente definidos, en Nadieszda Kizenko, «Feminized Patriarchy? Orthodoxy and Gender in Post-Soviet Russia», *Signs* 38 (2013) 595-621.

do Ruso[18]. Los participantes en la revolución Maidán deseaban construir una nueva Ucrania basada en la dignidad, la no violencia, la transparencia y la gestión responsable[19]. Imaginaban a Ucrania como un país fundamental de la Unión Europea, una aspiración que planteaba una amenaza al programa neoimperial de Putin. Históricamente, la literatura, la música y los valores de Europa central y occidental entraron en Rusia a través de Ucrania como país fronterizo entre Polonia y Rusia, un legado de influencia cultural con el que los ideólogos rusos estaban íntimamente familiarizados. El Mundo Ruso de Putin y el patriarca Kirill identificaron a Ucrania como una célula crucial de la civilización ortodoxa, y la determinación del pueblo ucraniano de unirse a Europa en lugar del proyecto euroasiático de Putin fue interpretada por Rusia como un acto de traición. Las fotos y los vídeos capturan el drama de la confrontación entre el pueblo y la policía antidisturbios del Bérkut. La muerte de cien inocentes dio origen al jardín de los «Cien Celestiales».

Pero Maidán fue solo el comienzo de la masacre. Rusia respondió a la decisión de Ucrania de unirse a Occidente como a un acto malvado de traición. Putin se anexionó Crimea por la fuerza e inició una guerra en Donbás con el resultado de 13 000 muertos y el desplazamiento de millón y medio de personas —una catástrofe humana duradera.

Mientras que Putin niega públicamente la intervención de Rusia en la guerra, esta es apoyada por el clero ruso dominante. La investigación de Mijaíl Suslov sobre los sentimientos del clero y el laicado con respecto a la revolución ucraniana y la guerra posterior en Donbas revela la justificación para la acción bélica[20]. La opción de Ucrania por Occidente violaba los valores esenciales que mantiene unido al Mundo Ruso. Votar por Europa era votar por el humanismo secular y todas las amenazas contra la ortodoxia que lo acompañan, es-

[18] Catherine Wanner, «Orthodoxy and the Future of Secularism after the Maidan», *Euxeinos* 17 (2015) 9.

[19] Anatoly Akhutin y Irina Berlyand, «Maidan as Event», *Russian Studies in Philosophy* 54 (2016) 244-246.

[20] Mijaíl Suslov, «The Russian Orthodox Church and the Crisis in Ukraine», en Andrii Krawchuk y Thomas Bremer (eds.), *Churches in the Ukrainian Crisis* (Cham: Palgrave Macmillan, 2016), 133-162.

pecialmente el feminismo y el *lobby* pro-gay. Maidán fue un suceso en el que los ucranianos no solo traicionaron a los rusos, sus hermanos en la fe, sino también la fe ortodoxa que tienen en común, algo que solo era posible si el diablo había poseído al pueblo ucraniano[21]. La única solución era eliminar la amenaza del maligno del Mundo Ruso, entendiendo que Ucrania pertenece a Rusia según el esquema ideológico postsoviético.

Cyril Hovorun demuestra cómo la Iglesia ortodoxa rusa apoyó a Putin en la transformación de la ideología del Mundo Ruso en una religión política que recurrió al terrorismo en su campaña contra Occidente[22]. El uso de la fuerza militar brutal extirparía la amenaza maligna del secularismo europeo en Ucrania de la santidad del Mundo Ruso. Esto también provocó que los representantes oficiales de la Iglesia rusa bendijeran a los soldados que lucharían en la guerra de Rusia contra el diablo en Ucrania, resultando en la creación de un «ejército ortodoxo ruso»[23]. La creación de un ejército de hombres para defender los valores del Mundo Ruso amenazado por el flirteo de Ucrania con Europa era la única acción digna del hombre fuerte masculino que dirigía Rusia y que se aferraba a su posición de poder por la fuerza, e impuso su poder no solo en Rusia y Ucrania, sino también en Georgia. La lucha no era solo una cuestión de salvar a Ucrania de Europa. Estaba en juego la santidad de los bastiones macromasculinos y micromasculinos que funcionan como aparatos del Mundo Ruso. Los hombres que forzaron a Ucrania a permanecer subordinada al Mundo Ruso estaban intentando proteger el paradigma ideal del hogar masculino de la corrupción de las amenazas feministas y LGBTI. Al apelar al derecho de defender a su pueblo y proteger sus intereses nacionales en la crisis ucraniana, se reveló tanto el occidentalismo de Rusia como la masculinización sistemática[24].

[21] Suslov, «The Crisis in Ukraine», 150-152.

[22] Véase Cyril Hovorun, *Political Orthodoxies: The Unorthodoxies of the Church Coerced* (Minneapolis: Fortress Press, 2018).

[23] Hovorun trata la función de la Iglesia en las extravagancias de Putin en *Political Orthodoxies,* 72-87. Desenmascara el apoyo público de la Iglesia a la violencia y las masacres en pp. 94-99.

[24] Véase Sperling, «Putin's Macho Personality Cult», 16-17.

Conclusión

La Rusia de Putin se basa en un conjunto de ideas del pasado que la conciben como la guardiana del rigor moral tradicional, defendida por los representantes de la Iglesia como un refugio seguro para aquellos que se sienten amenazados por el humanismo secular preponderante en Occidente. La promoción de la diferenciación y la complementariedad de género, en la que el hombre gobierna a las mujeres sumisas, ha ascendido a las alturas de la plataforma ideológica de Rusia. Esta ideología exalta a Putin como un icono contemporáneo de la masculinidad, un hombre fuerte que busca el poder, lo ejerce con frío cálculo y brutalidad, y justifica el uso del poder apelando a las responsabilidades masculinas de proteger los derechos y defender a las personas.

El cultivo por parte del patriarca Kirill de la ideología del Mundo Ruso que enfatiza el rigor moral tradicional demostró ser una base conveniente y compatible para el gobierno de Putin. El Mundo Ruso restablecería el dominio moscovita sobre Eurasia, que Moscú había mantenido durante la era soviética, al tiempo que justificaría las medidas brutales empleadas para proteger a los seguidores del Mundo Ruso de las amenazas demoníacas de Occidente. Las tácticas utilizadas para erradicar estas amenazas simbolizan la forma clásica de la masculinidad belicosa: los hombres apresando a las mujeres, golpeándolas públicamente y organizando ejércitos para aplastar a sus enemigos fuera de sus fronteras, a pesar de los lamentos de las madres rusas cuyos hijos murieron en la campaña. Parece irónico que el régimen gobernante de la Rusia postsoviética recurriera a medidas tan brutales contra sus vecinos tras setenta años de violenta persecución soviética del pueblo. Es trágico que estas medidas encuentren apoyo en el resurgimiento del patriarcado tradicional en la Iglesia ortodoxa rusa.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Shyam Pakhare *

TRASCENDER EL GÉNERO: COLONIALISMO, GANDHI Y RELIGIÓN

Gandhi era una persona profundamente religiosa. Sus pensamientos políticos, sociales y económicos surgieron de la espiritualidad en un contexto de colonialismo. Gandhi había experimentado la influencia transformadora de la religión en la gente y entendió la capacidad de la religión «para hacer hombres a partir de la paja». En el contexto colonial, los hombres hindúes eran ridiculizados como «suaves» por los británicos, que establecieron la hegemonía de la masculinidad británica imperialista. Gandhi logró que los indios se sintieran orgullosos de la dulzura de su naturaleza. Aspiró a trascender el sistema binario de género. Apeló a la conciencia de los amos coloniales mediante la *satyagrapha*. No se trataba de una guerra, sino de una conversación, sin vencedores ni vencidos. Era un viaje colectivo hacia la verdad.

Introducción

La era de la Ilustración, caracterizada por el cientificismo, el racionalismo y el materialismo, creó un sistema binario entre religión y mundo material. La teoría de la evolución de Darwin y la filosofía del utilitarismo crearon una brecha en el estilo de vida orgánico de Occidente. «El conocimiento es poder» y «la supervivencia de los más aptos» fueron los mantras de esta época.

* Shyam Pakhare es profesor de Historia en el K. C. College, un centro asociado a la Universidad de Bombay. Investiga sobre Gandhi, la lucha de India por la libertad y las masculinidades.

Dirección: Department of History, 124, Dinshaw Wachha Road, Churchgate, Mumbai 20 (India). Correo electrónico: shyam.pakhare111@gmail.com

Separó la vida humana de la naturaleza y condujo a la ideología del antropocentrismo basada en la superioridad de los seres humanos sobre las demás especies y en el dominio sobre la naturaleza. Esto tuvo un efecto en cascada sobre la sociedad humana. El respeto a la naturaleza y a muchos otros sentimientos nobles de los seres humanos fueron víctimas de la era moderna. El colonialismo fue un resultado del proceso que condujo a otro binarismo, los colonizadores y los colonizados. El género jugó un papel importante en el proceso de la colonización. En este artículo abordamos los pensamientos de Gandhi sobre la religión desde la perspectiva del género y profundizamos en su impacto en la lucha por la independencia.

I. Cristianismo musculoso

Según Raewyn Connell, hay una dimensión de masculinidad en la cultura del imperialismo, y los imperios han sido una empresa relacionada con el género desde el principio[1]. La invasión británica de India no fue meramente una invasión material, sino la invasión de una civilización muy diferente. Fue un choque entre dos visiones de la vida muy diversas. Todas las religiones institucionalizadas fueron fundadas y dominadas por hombres, pero el núcleo de toda religión se mantuvo femenino, resaltando valores tales como el amor, la armonía y la compasión. La masculinidad no es estática, sino que está constantemente reconstruyéndose. El modelo agresivo de masculinidad llegó a ser dominante después de mediados del siglo XIX. En la era moderna, los poderes coloniales trataron de erradicar los valores femeninos del cristianismo porque eran incompatibles con la naturaleza explotadora del colonialismo. Los valores masculinos gozaban de un estatus superior a los valores femeninos. Los colonizadores eran considerados masculinos y los colonizados femeninos. La expansión del Imperio británico se defendió como misión civilizadora y los soldados y aventureros eran exaltados como héroes. Rudyard Kipling glorificó el colonialismo como «carga del hombre blanco».

[1] Raewyn W. Connell, *Masculinities* (Berkeley: University of California Press, 2005), xvi.

El cristianismo musculoso fue una consecuencia de este proceso. Se desarrolló inicialmente en Inglaterra y los Estados Unidos, y estuvo estrechamente vinculado con el colonialismo[2]. El cristianismo musculoso proporcionó una justificación moral para la explotación de la población de Asia y África. Concebía el cultivo de la fortaleza física mediante el deporte y el ejercicio como un medio para construir el carácter. Anteriormente la religión había sido una cuestión de conciencia interna, pero en la era del colonialismo se esperaba que sirviera a los intereses del mundo material. Dejó un impacto en las percepciones religiosas de los colonizados que vivían en las zonas urbanas donde se originaron los movimientos de reforma socio-religiosa y tuvieron que lidiar con la orientación muscular de la religión recién introducida por los amos coloniales.

II. Invasión psicológica y un dilema

El colonialismo fue más una invasión psicológica que física. Unos cuantos miles de británicos no podían gobernar a millones de indios durante casi doscientos años con la mera fuerza física. Tuvo que inculcarse un complejo de inferioridad en las mentes de los colonizados para dominar sus mentes. El colonialismo fue una interacción de masculinidades. Se lanzó una propaganda para convencer a los indios de que eran débiles, afeminados e incapaces de gobernarse a sí mismo. Lala Lajpat Rai (1865-1928), un importante líder del Congreso Nacional Indio, observó acertadamente que la castración política, física y económica fue clave para que Gran Bretaña gobernara la India[3]. Historiadores imperialistas como James Mill y Vincent A. Smith y periodistas como Katherine Mayo actuaron como agentes de esta propaganda. Los indios se enorgullecían de sus religiones. Pero James Mill (1773-1836), autor de *The History of British India* [La historia de la India Británica], criticó injustamente la religión hindú. Llamó a los indios «toscos» e «incivilizados». También

[2] Joseph S. Alter, «Indian Clubs and Colonialism: Hindu Masculinity and Muscular Christianity», *Comparative Studies in Society and History* 46 (2004) 497-534.

[3] Lajpat Rai, *Young India* (Lahore: Servants of the People Society, [4]1927), 46.

ridiculizó la amabilidad de los modales de los indios. Escribió: «En verdad, el hindú, *como el eunuco*, sobresale con las cualidades de un esclavo»[4].

Allen Greenberger, en su famoso libro *The British Image of India* [La imagen británica de India], destaca que la imagen de los indios afeminados, especialmente el hindú afeminado, y los británicos masculinos se creó en las obras de ficción de la época. Tuvo su efecto no solo en Inglaterra sino también en India. Los británicos iban a la India con este prejuicio, que fue una de las razones principales para la falta de entendimiento entre los británicos y los indios[5]. Esta perspectiva condujo al desarrollo de la masculinidad hegemónica británica y la masculinidad sometida india.

Se impuso la hegemonía del modelo de cristianismo musculoso. Planteó un serio desafío para las élites de la sociedad hindú que residían en ciudades y habían estado definiendo el hinduismo durante generaciones. Pero los indios que vivían en pueblos y la vida socio-religiosa del ámbito rural no tuvieron que hacer frente a la embestida del cristianismo musculoso. La élite india de las ciudades reaccionó al desafío con enfoques revitalizadores y reformistas. Los movimientos de reforma religiosa revitalizadora, como el Arya Samaj, incorporaron muchos aspectos de los misioneros cristianos y criticaron duramente al cristianismo como también a otras religiones e incluso a diferentes ramas del hinduismo. Se parecía más a una versión misionera del hinduismo. Swami Vivekananda trató también de transformar el hinduismo en un hinduismo musculoso a partir del modelo del cristianismo musculoso. Sostenía que la debilidad física era responsable de las miserias de India y pedía a los hombres indios que se construyeran «músculos de hierro y nervios de acero» para aplicarse después a la religión. Incluso les aconsejaba seguir una dieta no vegetariana para desarrollar la fuerza física. El impacto occidental fue bastante visible en la perspectiva de los movimientos socio-religiosos reformistas también. Estos movimientos

[4] James Mill, *History of British India* (vol. 2; Londres: Baldwin, Cradock & Joy, 1826), 457 (cursiva añadida).

[5] Allen Greenberger, *The British Image of India: A Study in the Literature of Imperialism 1880-1960* (Londres: Oxford University Press, 1969), 11-12.

se originaron en las zonas urbanas y no tuvieron mucha influencia en las zonas rurales. Los revitalizadores o reformistas no pudieron capturar la imaginación de la población rural porque ninguno de ellos había evolucionado a partir de las tradiciones indígenas y les parecían tan extrañas como el cristianismo. Las ideas religiosas de Gandhi se desarrollaron en este contexto.

III. La religión de Gandhi: Una perspectiva global

Gandhi nació y se crio en el seno de una familia de la casta *vaisía* (comerciante) en la ciudad-principado de Porbandar en la región de Kathiawar, lejos de la intervención directa del poder colonial y de los movimientos de reforma socio-religiosa de la India británica. En su familia se respiraba una atmósfera religiosa liberal. En Porbandar había seguidores del jainismo, y los principios del jainismo, como la no violencia, la castidad, el no robar y no poseer, tuvieron un impacto profundo en los años de formación de Gandhi. La evolución de los pensamientos religiosos de Gandhi fueron el resultado de una experiencia global. Sus estancias en Londres y Sudáfrica y la relación a lo largo de su vida con los seguidores de religiones diferentes le hicieron aceptar las diferencias entre sociedades. Asimiló los pensamientos nobles de todas las religiones en su idea del hinduismo. En su pensamiento religioso se produjo un encuentro entre Oriente y Occidente. Dijo que la revelación de la resistencia pasiva le llegó después de leer el Sermón de la montaña en 1893. En 1920, cuando un clérigo inglés le preguntó por el libro que más le había influido, respondió que había sido el Nuevo Testamento. Tolstói tuvo una notable influencia en la modelación de la perspectiva religiosa de Gandhi. En su libro *El reino de Dios está en vosotros*[6], Tolstói criticaba a la Iglesia cristiana institucional y su función en propagar rituales idolátricos y creencias ciegas entre la gente. Tolstói daba más importancia a las buenas obras que a los sacramentos ritualizados y la oración. También criticaba el cristianismo musculoso y su intento por reconciliar la enseñanza cristiana con el uso de la fuerza.

[6] León Tolstói, *El Reino de Dios está en vosotros* (Barcelona: Kairós, 2010). El libro tuvo un impacto profundo en el pensamiento religioso de Gandhi.

Gandhi era una persona profundamente religiosa cuya religiosidad afectaba a todos los aspectos de su vida. No obstante, sus pensamientos políticos, sociales y económicos surgieron de sus ideas religiosas en el contexto del colonialismo. La lucha contra la discriminación racial en Sudáfrica y contra el colonialismo en la India era para él una empresa espiritual. Gandhi consideraba la creencia en Dios como indispensable para ser un *satyagrahi* o un buscador de la verdad. Era lo suficientemente liberal como para acomodar diferentes percepciones de la religión en su visión del mundo religioso. Incluso concebía la creencia de un ateo en el ateísmo como una religión.

Gandhi creía que todas las religiones eran más o menos verdaderas. Todas procedían del mismo Dios y todas eran imperfectas. Desaprobaba los esfuerzos de algunos misioneros cristianos por hacer conversos al cristianismo. Gandhi lo consideraba como una especie de invasión. Gandhi creía firmemente que nadie tenía que convertirse a otra religión, sino tratar de esforzarse al máximo para reformar la propia. También decía que si un hindú quería creer en la Biblia debía hacerlo, pero sin por ello rechazar su propia religión. Gandhi era un pluralista que creía que uno podía sostener que múltiples tradiciones religiosas eran verdaderas[7].

IV. Razón masculina y fe femenina

Gandhi dio el peso debido a la razón, pero también creía que donde la razón no podía llevarle más lejos, las cosas tenían que ser aceptadas por la fe. La fe no contradecía la razón, pero podía trascenderla. Creía que Dios no satisfacía solamente el intelecto, sino que gobernaba el corazón y lo transformaba. El racionalismo había sido el fundamento de la Ilustración que condujo a la era moderna y era considerado entonces un atributo de la masculinidad. Los nacionalistas moderados, extremistas y revolucionarios de la India habían aceptado también la superioridad de la razón. Creó un barrera

[7] Dinanath Gopal Tendulkar, *Mahatma: Life of Mohandas Karamchand Gandhi* (vol. 4; Bombay: Vithalbhai K. Jhaveri & D. G. Tendulkar, 1952), 121-127, 166-173.

mental alrededor de su pensamiento al intensificar el binario entre razón y fe. Este enfoque racional anticolonial no tuvo éxito en su lucha contra el colonialismo. Gandhi rechazó la supremacía de la razón y dio esperanza al pueblo mediante la fe en la justicia de la causa y en Dios. La fe que se basa en las emociones tiene una connotación femenina. Decía que la fe en uno mismo era sinónimo de la fe en Dios. Si la población de la India tuviera fe, dejaría de temer. El temor al poder colonial y la sensación de impotencia frente a él eran las principales razones por las que India estaba sometida a la dominación británica. Había creado la imagen mental de los británicos como poderosos y masculinos, y de los hombres indios como impotentes y afeminados. Mrinalini Sinha ha llamado masculinidades coloniales a ambas nociones de masculinidad[8].

Gandhi se había dado cuenta del poder de la religión en su lucha en Sudáfrica. En 1906, en una reunión pública convocada para protestar contra una ley humillante, un orador llamado Haji Habib dijo que los indios debían aprobar la resolución contra la ley con Dios como testigo y nunca debían ceder en cobarde sumisión a una legislación tan degradante. Creó impacto entre los hindúes y los musulmanes presentes en esa reunión. En su discurso durante ella, Gandhi dijo:

> Comprometerse o prestar juramento en nombre de Dios o con él como testigo no es algo con lo que se pueda jugar. Si habiendo hecho tal juramento, violamos nuestra promesa, somos culpables ante Dios y el hombre. Personalmente, sostengo que un hombre que deliberada e inteligentemente hace un juramento y luego lo rompe, pierde su hombría[9].

Al final de la reunión todos los presentes, de pie con las manos levantadas, hicieron un juramento con Dios como testigo para no someterse a la ley. Después de muchos años, Gandhi escribió sobre este episodio: «Nunca olvidaré la escena, que tengo en mente mien-

[8] Mrinalini Sinha, *Colonial Masculinity: The 'Manly Englishman' and the 'Effeminate Bengali' in the Late Nineteenth Century* (Manchester y Nueva York: Manchester University Press, 1995), 2.

[9] Mohandas Karamchand Gandhi, *The Selected Works of Mahatma Gandhi* (vol. 2; trad. de Valji Govindji Desai, Ahmedabad: Navjivan Publishing House, 1968), 114.

tras escribo»[10]. Más tarde, como líder supremo de la lucha por la libertad de la India, Gandhi concebiría siempre el movimiento de masas contra el colonialismo británico como un deber religioso de los indios. Entendía el pulso de las masas y conocía el efecto transformador de la religión en los indios y la capacidad de la religión para hacer «hombres a partir de la paja».

La fe en Dios salvó a Gandhi del dilema de si obedecer o no la ley británica. Consideró la voz de la conciencia (voz interior) el criterio más importante para tomar una decisión o trazar la vía de acción. Llamó a esta voz interior una voz divinamente inspirada, que estaba por encima de las leyes humanas. Le liberó mental y físicamente. En 1917, cuando se presentó ante el juez por desobedecer la orden de abandonar Champaran, dijo: «He hecho caso omiso de la ley impuesta no por falta de respeto a la autoridad legal, sino por obediencia a la ley más elevada de nuestro ser, la voz de la conciencia»[11]. En 1930, concibió su marcha hasta Danda para quebrantar la injusta ley de la sal como una peregrinación sagrada. En 1942, antes de aprobar la Quit India Resolution, pidió a los miembros del Comité de Trabajo del Congreso que hicieran una promesa ante Dios y ante su conciencia. Dijo que, mediante el movimiento, el pueblo apelaría al más alto tribunal de justicia. La ley humana, por tanto, estaba siempre al servicio de la ley divina.

V. Espiritualización de la política

Gandhi creía que la era moderna era la era de la política porque casi todos los aspectos de la vida individual y social estaban directa o indirectamente organizados y administrados por el Estado. En consecuencia, pensó en la necesidad de espiritualizar la vida y las instituciones políticas como medios para servir a la humanidad. Con esta convicción se adentró en el campo de la política. Pero se opuso al intento de politizar la religión por líderes como Lokmanya

[10] Gandhi, *The Selected Works*, 117.

[11] Dinanath Gopal Tendulkar, *Mahatma: Life of Mohandas Karamchand Gandhi* (vol. 1; Bombay: Vithalbhai K. Jhaveri & D. G. Tendulkar, 1951), 250.

Tilak (1856-1920, líder político supremo de la India antes del auge de Gandhi), que introdujo la celebración pública de la fiesta de Ganesh para desestabilizar el Gobierno británico. Gandhi libró una batalla ideológica agresiva contra Tilak, que no consideraba al primero como un político, sino que lo llamaba *sadhu* (santo). Tilak decía que la política no era un asunto de los *sadhus*, sino de la gente común. Gandhi replicó: «El epítome de todas las religiones es fomentar los *purushartha* y estos no son sino el desesperado intento por llegar a ser un *sadhu*, es decir, un caballero en el sentido estricto del término»[12]. A diferencia de Tilak, Gandhi quería también que las mujeres lograran los *purushartha*. Sin audacia era imposible lo que Gandhi llamó el primer requisito del comportamiento espiritual. Criticó la política de Tilak de que «todo es justo en la política» y la máxima de «hacer el mal como respuesta al mal». En cambio, decía que había que hacer el bien como respuesta al mal. Creía en la conexión inviolable entre los medios y los fines y en la máxima de que uno recoge lo que siembra. Puesto que consideraba la lucha de India por la libertad una empresa espiritual, insistía en la pureza de los medios.

También se oponía a la interpretación que hacía Tilak del *Bhagvad Gita*. Tilak había escrito una crítica al *Gita* titulada *Gitarahasya*[13], en

[12] *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (vol. 16; Ahmedabad: The Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1965), 490-491. El *purushartha* es un aspecto importante del hinduismo. Espera que el ser humano siga cuatro objetivos en su vida: el *dharma* (deber moral), el *artha* (prosperidad económica), el *kaam* (placer) y la *moksha* (liberación del círculo de la vida y del nacimiento). Pero no era un ideal universal el hinduismo. Los dalit, tratados como intocables, y las mujeres no tenían derecho a la *moksha*. También se les negaban oportunidades económicas.

[13] Bal Gangadhar Tilak escribió el libro durante los seis años que estuvo preso en la cárcel de Mandalay (Myanmar) entre 1908-1914. El libro fue publicado en 1915. Es una crítica de la escritura más sagrada del hinduismo, el *Bhagvad Gita*. Existen tres senderos para liberarse del círculo del nacimiento y la muerte, el *gyan marg* (el sendero del conocimiento sobre Dios y la creación), el *bhakti marg* (consagrarse a Dios, resaltando los sentimientos en lugar del conocimiento) y el *karma marg* o cumplir con el deber rectamente sin preocuparse de los resultados. Tilak sostiene que *Gita* predicaba el *karma marg*. Exhortaba a los hindúes a cumplir con su deber con la nación y participar en la lucha por la independencia.

la que sostenía que el *Gita* enseñaba la acción desinteresada, *karma-yoga*. Gandhi no estaba de acuerdo con Tilak y decía, en cambio, que el *Gita* enseñaba la no violencia y la renuncia, *anasaktiyoga*. Trató de quitar importancia al hinduismo masculino y crear un espacio diferente para otro inclusivo. Se trataba de una tarea difícil, porque en la mitología hindú y en las representaciones visuales, los dioses y diosas hindúes aparecían con diferentes armas. Las epopeyas y mitologías hindúes están llenas de batallas entre gobernantes y entre dioses y demonios. Gandhi entendió que indirectamente Tilak y otros líderes del Congreso trataban de imitar los modelos de la masculinidad musculosa practicada por los dueños coloniales. Señaló que de esta manera estaban sacrificando su identidad propia de indios.

Gandhi tuvo también que combatir numerosas batallas ideológicas contra los ideólogos hindúes de derechas (que creían en un panhinduismo) y contra los líderes musulmanes que usaban la religión para sus objetivos separatistas. Creía en la doctrina *advaita* (no dualismo), que significa la unidad de la existencia, Entendió los binarismos presentes en la época, como los de hombre y naturaleza, masculino y femenino, seres vivos e inertes, Oriente y Occidente, y se esforzó por ir más allá de ellos en búsqueda de una base común. Basándose en su creencia en el no dualismo, no dejaría que los británicos cometieran injusticias, porque eran una parte integrante e inseparable de la humanidad, ni que los indios desataran su odio contra los primeros, porque comprometerían su humanidad. La *moksha* (liberación) era la meta definitiva que tenía que lograrse siendo parte de la sociedad y con la ayuda recíproca. Por lo tanto, dio importancia a la vida en comunidad y a la oración colectiva. Gandhi no quería que la religión se redujera a un asunto de sábados y domingos. Quería que la gente la viviera en cada instante. Tenía fe en que la naturaleza humana era esencialmente una y que, por consiguiente, respondía infaliblemente a los avances del amor. Para él, incluso Hitler y Mussolini no estaban fuera de la redención, que solo era posible asumiendo el sufrimiento en uno mismo y sin odio.

Según Gandhi, podría cultivarse la renuncia cumpliendo los votos de la verdad, la no violencia, el celibato, el no robar, la no posesión y el control de los sentidos. Para él, la independencia de India era

solo una etapa en el largo viaje hacia la *swaraj* o *Ramraj* (Reino de Dios), que definió como el dominio sobre el yo y sus deseos básicos. Inculcando estos valores, uno podía ganar la fuerza del alma, que era la única arma a mano de los indios en esta desigual batalla contra el poderoso Imperio británico. Gandhi nunca esperó que la India practicara la no violencia por debilidad. Había que practicarla siendo consciente de la propia fuerza y poder. Creía que la fuerza del alma hacía a los seres humanos intrépidos incluso cuando se enfrentaban a pistolas y cañones. Gandhi fue testigo de dos guerras mundiales y de la destrucción causada por las armas atómicas. Creía que la ciencia y la tecnología modernas, carentes de valores humanos, habían llevado a la cobardía armada porque en la guerra moderna los humanos nunca se enfrentaban a los enemigos. La fuerza del alma era un poder inclusivo y accesible que podía ser practicado por todos: mujeres, ancianos y niños. La fuerza del alma no se rinde ante la subyugación. Gandhi lo llamó un nuevo espíritu *kshatriya* (guerrero). Hacía que el practicante no tuviera miedo y golpeara las raíces del colonialismo.

La violencia era visible en muchas prácticas socio-religiosas del hinduismo. Estaba presente en las relaciones sociales entre hombres y mujeres, en las relaciones entre castas superiores e inferiores, entre los ricos y los pobres de la India. Gandhi era partidario de purgar el hinduismo de sus prácticas inhumanas para obtener la fuerza del alma. Debían ser eliminadas todas las injusticias amontonadas sobre las mujeres, los *dalit* y las poblaciones indígenas. Gandhi dio a las mujeres un estatus de igualdad en la sociedad y las invitaba a participar en la lucha por la independencia en igualdad de condiciones que los hombres. Redefinió el concepto de masculinidad y pidió a los hombres que incorporaran las mejores cualidades femeninas. No creía que la absorción de las cualidades femeninas positivas afeminara a los hombres. También esperaba que las mujeres inculcaran las cualidades masculinas positivas, como la confianza y la valentía.

Para Gandhi, Dios no era una persona, sino un principio eterno. Para él, Dios era la verdad y la verdad era Dios. Decía que incluso los ateos no dudaban de la necesidad de la verdad y que, a su modo, estaban en búsqueda de lo divino. La *satyagraha*, por consiguiente, era una búsqueda de la verdad, de Dios. Gandhi la denominó *dhar-*

mayuddha (guerra justa). En esta forma de guerra espiritual, la no cooperación y la desobediencia civil eran como las ramas del árbol llamado *satyagraha*. En este sendero el único camino a la verdad era evitar la violencia, incluso contra el propio opresor. La *satyagraha* era un atributo del espíritu interior que estaba latente en todas las personas. Puesto que una persona no podía afirmar que comprendía toda la verdad, la *satyagraha* daba cierto crédito a la honestidad de intenciones de los adversarios. Llegó a ser un medio de conversación. El que lo seguía quería convertir al adversario a su punto de vista y al mismo tiempo estaba dispuesto a convertirse al punto de vista del adversario si pensaba que este tenía un argumento convincente basado en la verdad. Con la *satyagrapha* no había vencedor ni vencido. Era un viaje comunitario hacia la verdad. La independencia era la realización del «Reino de Dios en uno mismo», tanto entre los colonizadores como en los colonizados. Ayudaría a los dueños coloniales a liberarse de la dicotomía de los nobles valores cristianos y los actos no cristianos de explotación de las colonias. La *satyagrapha* redefinía la masculinidad y la feminidad como una búsqueda espiritual de la verdad.

Conclusión

Los hombres hindúes eran ridiculizados como «suavecitos» por los británicos. El modelo de masculinidad de Gandhi hizo que los indios se sintieran orgullosos de su *ethos* cultural. Gandhi logró que los indios se sintieran orgullosos de la amabilidad de su naturaleza. También les hizo darse cuenta de que esta amabilidad no era un signo de debilidad, sino de fuerza, el legado de su antiquísima civilización. Los indios de todo el espectro social reaccionaron positivamente a la reestructuración que hizo Gandhi de la masculinidad y la feminidad, y del opresor y oprimido. El no dualismo defendido por Gandhi existía en las prácticas hindúes de las formas no binarias de las deidades. El culto a *Ardhanarishwar* (la figura masculina-femenina del dios Shiva con su consorte Parvati representa la fusión de *purusha* [masculino] y *prakriti* [femenino]) ha sido predominante en la India desde tiempos antiguos. *Shakti* (poder) ha sido considerado siempre como una cualidad femenina.

Gandhi hizo frente a la agresiva masculinidad colonial combinando las cualidades positivas masculinas y femeninas, que podría llamarse androginia. Esto haría de una persona un ser humano completo que trasciende los géneros binarios. Trató de restituir el núcleo femenino de la religión con valores tales como el amor, la compasión y la armonía.

La influencia de Gandhi tuvo su origen en su espiritualidad. Para las masas fue ante todo un *mahatma* (alma grande). Tuvo un impacto sin parangón en el pueblo. Gilbert Murray comentó acertadamente sobre Gandhi en 1914:

> Tened cuidado cuando tratéis con un hombre que no se interesa por los placeres sensuales, la comodidad, los elogios o el medro personal, pues su única preocupación es hacer simplemente lo que estima justo. Él es un enemigo peligroso e incómodo porque su cuerpo, que podréis conquistar siempre, os dará muy pocos asideros para ganar su alma[14].

Gandhi dejó un mensaje para que los oprimidos y descartados del mundo miraran hacia su interior y se dieran cuenta de la fuerza del alma para oponerse a la injusticia.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

[14] Citado en Louis Fischer, *Gandhi: His Life and Message for the World* (Nueva York: New American Library, 1960), 49.

Angélica Otazú *

LA MASCULINIDAD EN LA TRADICIÓN RELIGIOSA GUARANÍ

Este texto aborda la idea de masculinidad en la tradición religiosa indígena, particularmente de los guaraníes, condición inferida de algunas manifestaciones y expresiones culturales, como la asignación de los roles en las actividades cotidianas y la característica de la lengua guaraní. Se analizan los estudios realizados sobre la cultura guaraní y los testimonios recopilados en algunas comunidades nativas. Se establecen las principales características referentes a la masculinidad, haciendo la salvedad de que la perspectiva de la práctica ancestral es incierta, por la precaria situación socio-económica en la que se encuentran los actores en cuestión.

Introducción

Este texto plantea la idea de masculinidad en la tradición religiosa indígena latinoamericana, centrada en la cultura de los guaraníes, puesto que en esta región hay una multitud de pueblos con su(s) lengua(s) y cultura. El territorio del pueblo guaraní abarcaba gran parte del Río de la Plata, probablemente, desde hace 2000 años, y se estima que han emigrado desde la cuen-

* Angélica Otazú es doctora en el área de Teología Católica por la Universidad Libre de Berlín. Licenciada en Ciencia Pastoral y Filosofía. Profesora de Pastoral Catequética y Ética en la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción (Asunción, Paraguay). Algunas de sus publicaciones. *Práctica y semántica en la evangelización de los guaraníes del Paraguay (ss. XVI–XVIII)* (2006); «La influencia de la lengua guaraní a nivel local y regional», *Estudios Paraguayos* 2 (2018).

Dirección: Luis A. Alberto de Herrera 905, Asunción (Paraguay). Correo electrónico: potykuru@hotmail.com

ca amazónica[1] a las selvas subtropicales del Alto Paraná, del Paraguay y Uruguay.

La idea de masculinidad se puede deducir de algunas manifestaciones culturales, como la asignación de los roles a mujeres y varones para la realización de las actividades cotidianas, y la forma de hablar. En esta cultura, normalmente, se respeta el rol de cada uno. Las principales fuentes son los estudios etnográficos y antropológicos de la cultura guaraní y los testimonios recopilados entre los nativos; y por la complejidad del tema se abarcarán solo algunos aspectos de dicha cultura, a fin de detectar una referencia que nos aproxime a la auténtica identidad y lo que les mueve a actuar de tal manera, así como los argumentos del modo de ser guaraní.

En este contexto, las preguntas que guían nuestro trabajo serán: ¿Cuál es la expresión cultural que refleja más apropiadamente la idea de la masculinidad? ¿Cuáles son los fundamentos de los roles asignados según cada género? ¿Cuál es el papel de la religiosidad en la división sexual del trabajo? ¿Cuál es la perspectiva de la práctica tradicional y ancestral, bajo la presión social, económica y política actual?

Para ahondar en el tema, se considera que las características de la lengua guaraní es un buen punto de partida para indagar y profundizar sobre las costumbres de este pueblo. La lengua guaraní tiene la particularidad de contar con un vocabulario propio de la mujer y del varón, y posee además un vocabulario familiar común. Lógicamente, la expresión cultural permite descifrar cómo se comprenden a sí mismos y su relación con los demás seres vivos. Para ello estableceremos diversos ejemplos que describen con precisión lo que venimos afirmando.

La intencionalidad de esta diferenciación será difícil de determinar; sin embargo, deja entrever que la cultura distingue los roles de las personas de ambos sexos y que esta tradición sería de larga data, puesto que dispone de un amplio vocabulario de parentesco. La comunicación, primordialmente oral, es otra característica de la lengua

[1] Donde se formaron como grupo desde unos 3000 a 2500 años atrás. Véase Bartomeu Melià, *El guaraní: Experiencia religiosa* (Asunción: CEPAG, 1991), 14.

guaraní, que refuerza la transmisión de generación en generación para dinamizar la vivencia y tradición.

La nomenclatura del parentesco es otra vía de acceso a la cultura, que constituye una riqueza singular. La misma explica no solamente la masculinidad y feminidad, sino también el desarrollo de la lengua y la capacidad de expresión oral del pueblo; al mismo tiempo, estampa la sabiduría de los pobladores y su sociedad. Describe la estructura interna de la organización de la nación guaraní. Presentamos a continuación los aspectos considerados determinantes en la concepción de la masculinidad en la cultura mencionada, la impronta de la religiosidad en la idea de género, la división sexual del trabajo, la vestimenta y las características de la familia lingüística tupí-guaraní.

I. Aspectos culturales que determinan la masculinidad

Para comprender la vida y comportamiento de los guaraníes es imprescindible conocer su historia, su tradición y organización social. En ese contexto, la noción de masculinidad es un factor cultural importante, que se percibe desde dos aspectos fundamentales: por un lado, en los nombres de parentesco, y por otro lado, en la división sexual de trabajo, el rol que desempeña cada uno en la comunidad. Las otras formas de distinción genérica derivan de los aspectos mencionados. La organización social está basada esencialmente en su vinculación con la religiosidad; por ese motivo, al rol social asignado según el género se le adjudica un sentido y fundamento religioso. Por lo tanto, la falta de su cumplimiento significaría un desafío a su espiritualidad y creencia. Las consecuencias podrían ser graves; creen en la posibilidad de recibir castigos, tanto física como moralmente. Así como la enfermedad y la falta de éxito en los emprendimientos. Según las afirmaciones de los ancianos, la desobediencia o alteración de los roles, en el peor de los casos, podría causar incluso la muerte de algún ser querido.

Es necesario mencionar, además, que en tiempos pasados la vestimenta no habría jugado un papel preponderante en la distinción de género. Esta afirmación se deduce de la característica de la zona en donde habitaban. Es sabido que el territorio tradicional de los gua-

raníes posee un clima subtropical, en donde las temperaturas cálidas se hacen presentes casi durante todo el año, y, generalmente, debido a la intensa humedad, los indígenas preferían andar casi desnudos y llevar pinturas corporales extraídas de la fruta de urucú, para protegerse de los insectos. Entonces, hay una alta probabilidad de que la indumentaria actual proceda de otras culturas, corrientemente de la europea.

Desde la campaña de la conquista y la misión evangelizadora de la etapa colonial, se les habría obligado a los indígenas a utilizar una prenda, para cubrirse el cuerpo, y obviamente, adoptaron el atuendo al estilo de los españoles; de esta forma, las mujeres aprendieron a llevar falda y los varones, pantalones y camisa. Sin embargo, hay cierto tipo de vestimenta que los guaraníes kaiowá ya lo consideran propio y tradicional, como el denominado ponchito (poncho), una prenda implementada, probablemente, por los españoles, aunque la denominación provenga de otra lengua amerindia[2]. Hay estudios referentes a vestimentas tradicionales indígenas, que lograron identificar los nombres, describir las medidas y el uso de una variedad de ropas. Entre ellas figuran tres prendas principales masculinas, que formaban parte de la indumentaria tradicional de los kaiowá: el chiripá, el chumbé y el ponchito[3].

En cuanto a la situación actual, se observa en las comunidades guaraníes kaiowá que hay una cooperación colectiva por la resistencia y sobrevivencia. Lo que más apremia hoy en día es la recuperación de sus territorios ancestrales y sitios sagrados, que por derecho les corresponden. Si bien hay mayoritariamente líderes en las comunidades, también cuentan con algunas lideresas. Varones y mujeres logran trabajar en coordinación para superar los conflictos externos constantes tanto en Mato Grosso do Sul, Brasil, como en Amambay, Paraguay. Buscan apoyo en las organizaciones, estudian en las escuelas, colegios y universidades, se dedican a la docencia, a fin de sacar adelante a su pueblo y preservar la identidad.

[2] La palabra «poncho» proviene de *mapudungun*, *pontro* (género o tela de lana); http://etimologias.dechile.net/?poncho.

[3] *O txiripá, o txumbé e o ponchito*; véase Egon Schaden, *Aspectos Fundamentais da cultura guarani* (São Paulo, EPU: Universidade de São Paulo, [3]1974), 31.

II. Su religiosidad

El pueblo guaraní es conocido por su mística y religiosidad: cada persona tiene su propia plegaria y la lleva hasta el final de su vida. Su filosofía de vida está marcada por la experiencia espiritual. A tal punto, que se podría afirmar que esta cultura se rige netamente por normas de índole religiosa, y, como tal, sus comportamientos obedecen a esas normas. Por la misma razón, los niños y jóvenes son inculcados a aprender y experimentar la espiritualidad, a encontrar su propia palabra; respetar y honrar las pautas religiosas. «La religión guaraní es una religión de la palabra inspirada»[4]. Según el mito de la creación de los mbyá-guaraní, la palabra *Ñe'ẽ* es el alma, que fue enviada por *Ñande Ru Tenonde*[5] a la tierra para que se incorpore en la criatura que está por nacer:

> «Cuando está por tomar asiento [por nacer] un ser que alegrará a los que llevan la insignia de la masculinidad, el emblema de la feminidad, envía a la tierra una palabra-alma buena para que se encarne», dijo Nuestro Primer Padre a los verdaderos Padres de las palabras-almas de sus hijos[6].

En mbyá-guaraní, *jeguaka* significa «hombre»; humanidad masculina. Existe, además, una autodesignación religiosa de los hombres mbyá, que suena en su lengua, *jeguakáva porãngue i*[7] (los que llevan la insignia de la masculinidad).

Asimismo, entre los guaraníes kaiowá y pãí tavyterã se valora la participación en los ritos, principalmente, el *kunumi pepy* (iniciación sagrada de los varones consistente en la perforación del labio inferior). Este rito significa la presentación e incorporación de los niños en la sociedad, y durante la ceremonia se les coloca el *tembeta,* que simboliza la madurez, una ceremonia que incluye solo a los varones. El candidato recibe instrucciones sobre su rol en la comunidad, y es el momento donde se indica simbólicamente el paso de la niñez a la categoría de púberes.

[4] Melià, *El guaraní*, 42.

[5] Nuestro Primer Padre.

[6] Leon Cadogan, *Ayvu Rapyta: Textos míticos de los mbyá-guaraní del Guairá* (Asunción: CEADUC-CEPAG, [3]1997), 67.

[7] Véase Leon Cadogan, *Diccionario Mbyá-Guaraní Castellano* (Asunción: CEADUC-CEPAG, 1992), 67.

> Cuando existe, la iniciación de los niños, ceremonia colectiva que representa el ascenso de una nueva franja de edad a la categoría de púberes, despierta el interés de toda la comunidad. La de la niña, por otro lado, es un evento individual, y por eso mismo de alcance social mucho más restringido, motivo por el cual se considera dispensable el aparato ceremonial. Así pues, se puede decir que la cultura guaraní es de orientación marcadamente masculina. La religión está, no en exclusiva, pero predominantemente en manos de los hombres, y a través de ella se canalizan de modo más manifiesto y sensible los aspectos dominantes del *ethos* cultural. Es comprensible, por lo tanto, que merezcan mayor participación o interés social los eventos vinculados al mundo masculino, entre ellos la iniciación de los niños, aunque, como vimos antes, no existe (desde los puntos de vista social y cultural) una división estricta entre las franjas de edad[8].

El antropólogo Egon Schaden consideraba que la cultura guaraní es de orientación masculina; sin embargo, admite también que la religión no está solamente en las manos de los varones hombres, aunque sean ellos quienes la dominan y dirigen oficialmente. Se puede observar, por ejemplo, durante las celebraciones rituales que el dirigente es un varón, él es quien da el sermón a la comunidad o grupo parental. Las mujeres, por su parte, acompañan a sus esposos durante el ritual del *Jeroky ñembo'e* (danza ritual) y marcan el ritmo con el *takua*[9], hecho de bambú. En ese sentido, otros estudiosos de la cultura guaraní resaltan que «Hombres y mujeres participan igualmente en la vida religiosa, en la educación de los niños, en la medicina y en la vida social institucionalizada»[10].

De todas maneras, se podría pensar que el núcleo de la experiencia religiosa y la práctica de los ritos no reside en una estructura jerárquica, sino más bien en la participación de todos los miembros de la comunidad, comenzando por la danza ritual, que es circular. Además, hay comunidades dirigidas política y espiritualmente por lide-

[8] Schaden, *Aspectos Fundamentais*, 85.

[9] Un instrumento nativo hecho de bambú.

[10] Bartomeu Melià y Friedl Grünberg, *Los pãi tavyterã: etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo* (Asunción: CEPAG-CEADUC, 2008), 113.

resas. En algunos casos, las esposas de los líderes heredan el poder de su marido, después de haber enviudado, y son respetadas y aceptadas como lideresas.

Ahora bien, se admite que a partir del contacto con la cultura occidental el liderazgo en sí va transformándose. Su vigencia, lógicamente, dependerá de muchos factores, tanto de las políticas públicas como de la perseverancia y convicción de las nuevas generaciones. Requerirá de mucho esfuerzo proteger los recursos naturales, y, por otro lado, mucha fortaleza para seguir al pie de la letra las tradiciones religiosas ancestrales, que están ligadas al cuidado de la tierra, recursos hídricos, fauna y flora, en fin, el planeta en sí. Obviamente, poseen una férrea voluntad de seguir luchando por un espacio donde practicar sus costumbres tradicionales; incluso emplean las nuevas tecnologías para dar a conocer sus expresiones culturales. Asimismo, instan a las autoridades a valorar y respetar su modo de ser, y priorizar la preservación de su identidad como pueblo.

Se sabe que, para los guaraníes cada palmo de la tierra es sagrado. Comprenden que no hay territorio sin seres vivientes, y que el mismo territorio es un organismo. Piden permiso a la madre tierra para cualquier actividad que podría alterar su ecosistema; lo hacen con el canto a ritmo de la danza circular. Con ello simbolizan que el hombre no domina la tierra, ni tiene la libertad de dañar la naturaleza. La religión es su filosofía de vida, su mística es respetar la naturaleza, su ética la reciprocidad y su palabra *Ñe'ẽ* es sagrada. Cuando se les desplaza o desaloja es su misma espiritualidad que se desintegra.

Se practica la comunidad de bienes materiales y espirituales. La alegría reside en el compartir, que todos gocen del buen vivir, en armonía con la naturaleza. Los teólogos cristianos podríamos aprender del universo religioso guaraní a vincularnos con la naturaleza, y de esta manera, sintonizar mejor con la vida diaria de la gente y de la Iglesia, a dar el paso de la teoría a la praxis. Compartir un poco más los estudios y reflexiones con los que lo precisan y los más sencillos. Sobre todo, saber *danzar* con el ritmo de los signos de los tiempos.

III. División sexual de trabajo

En la cultura guaraní, la comunidad presenta un reparto de tareas basada en la división sexual del trabajo, pues hay tareas bien definidas, reservadas solo para varones y solo para mujeres. En ese sentido, tradicionalmente, es el varón quien sustenta a la familia con sus trabajos de la chacra y otros quehaceres. Los pãí tavyterã realizan diversos tipos de actividades, y se distinguen, claramente, cuáles son propiamente de los varones y de las mujeres; de acuerdo a las investigaciones de antropólogos contemporáneos:

> Los hombres se encargan de los trabajos pesados en la chacra (echar árboles, quemada, corpida, carpida), plantan *avati* tupi (maíz tupi), *pakova* (banana), *mamóne* (papaya), arroz, *petỹ* (tabaco) y usan la máquina. Ellos se van a la caza, buscan miel, *ka'a* (yerba mate) y leña y son responsables de los chiqueros, cercos, sogas corral, carritos, cuidado de animales domésticos mayores y edifican casas. Además fabrican arcos y flechas, cestos, *yrupẽ* (cedazo), piolas de *karaguata,* el *mimby* (flauta), *mbaraka* (maraca, sonaja), *apyka* (banquito), *kaguĩ ryru* (vaso para chicha), *angu'a* (mortero), *avati soka* (mazo), etc.[11]

Las mujeres, en cambio, cuidan del hogar y de los hijos, aparte de colaborar también en la siembra de *avati morotĩ* y la recolección de las frutas silvestres y miel, y se dedican a la confección de artesanía, entre otras actividades. Las mujeres, en las comunidades Paĩ de la actualidad, «son responsables de la producción de cerámica y tejidos y plantan *avati morotĩ* (maíz blanco), *jety* (batata), *kara* (un tubérculo), etc.»[12]. Sin embargo, se reconoce también que hay cierta corresponsabilidad en algunas actividades, donde hombres y mujeres interactúan; así, por ejemplo, ambos «pescan, cosen ropa, plantan *kumanda* (poroto), *mandi'o* (mandioca) y *takuare'ẽ* (caña dulce), recolectan frutas silvestres e *ysa,* llevan cargas, cocinan y cuidan animales domésticos como chanchos, gallinas y patos [...]»[13]. De esta manera, se podría decir que se da un equilibrio en las tareas consideradas del hogar.

[11] Melià y Grünberg, *Los pãi tavyterã*, 112-113.

[12] Melià y Grünberg, *Los pãi tavyterã*, 113.

[13] Melià y Grünberg, *Los pãi tavyterã*, 113.

Los respectivos roles son observados y asumidos gracias a un mecanismo que ejerce la comunidad sobre los miembros, pues la misma emplea un estricto control para preservar y dinamizar dicha tradición. Los miembros aprenden a respetar el rol de cada uno, obviamente, sin entrar en conflicto o en una rivalidad, es decir, los correspondientes roles no son objeto de cuestionamiento, pues no existe una disputa en torno a ese tema. Los varones no participan en actividades estereotipadas como de mujeres.

Los mecanismos de control se obtienen a través de prohibiciones que están implícitamente en los refranes y creencias de cada comunidad, como el *mbora'u,* agüero. Asimismo, se incentivan en los sermones de los chamanes y se dinamizan en las conversaciones y convivencias entre padres e hijos; se transmiten normalmente de forma oral de generación en generación. Se aprende además con la convivencia y el testimonio de los adultos.

Hay anécdotas que los ancianos comúnmente cuentan a los más jóvenes, con el fin de hacer conocer y fomentar las costumbres ancestrales, al tiempo de llegar a descubrir su propia identidad y comprender la importancia de pertenecer a la comunidad. Así pues, las transferencias de la estructura de la cultura y tradición forman parte de la educación de los niños y jóvenes. Es la forma de custodiar la formación de la identidad de la población y proyectar el futuro de la comunidad.

IV. La medicina tradicional

Los facultados para sanar las dolencias, habitualmente, son líderes religiosos, chamanes. Hasta hoy día en las comunidades hay personas que acuden a los chamanes en busca de un alivio a su dolor. El rito de curar consiste en la oración y canto, y en algunos casos, se recomienda un remedio casero o medicina natural a los pacientes que se les acercan confiados de poder sanar. El método del cuidado de la salud incluye el afecto, la cercanía de los seres queridos, el rezo y canto de toda la comunidad, que generalmente encabeza un rezador. Se considera que la recuperación requiere de la atención y buen descanso del paciente. Hay ciertas enfermedades que son atribuidas

a la intervención del algún espíritu o maleficio; y para ahuyentarlo necesitan redoblar la oración y practicar diferentes ritos.

Por otro lado, es preciso señalar que los guaraníes dominaban la selva y lo han demostrado por su habilidad de clasificar las plantas; y además conocían las propiedades curativas de cada especie. Las plantas que son aptas para la salud, para el tratamiento de enfermedades y de convalecencia, pero también distinguen las que son tóxicas.

El arte de curar con remedios naturales y la selección de herboristería constituyen una sabiduría milenaria, y además se ha aseverado que la familia lingüística tupí-guaraní es la que más nombres aportó a la botánica después del griego y el latín. Asimismo, se rescata la función de los curanderos en el fortalecimiento de la vida espiritual.

V. Características de la lengua

En cuanto al uso de la lengua, se constata que tanto la mujer como el varón poseen un vocabulario propio, que adquieren con la experiencia y vivencia en la comunidad. Podemos indicar que antiguamente incluso existía una forma de decir «sí», diferentes para ambos sexos; de esta manera, los varones decían *ta* y las mujeres dicen *hẽe.* Así el vocablo *ta* fue registrado como entrada en el Tesoro de la lengua guaraní: «*ta,* sí —dice el varón otorgando—»[14]. *Ta* significa «sí» y lo utiliza el varón cuando otorga algo, y uso se ha perdido con el tiempo, y «*hẽe,* sí (otorgando) dice la mujer»[15]; hoy se utiliza universalmente *hẽe.*

Vale subrayar que la lengua guaraní no posee género, y, por ende, existe un vocabulario específico, cuya función es distinguir el sexo masculino y femenino de los hablantes. La forma de denominar a los descendientes de ambas partes es también diferente. En el siguiente cuadro se puede evidenciar lo afirmado:

[14] Antonio Ruiz de Montoya, *Tesoro de la lengua guaraní* (Madrid, 1639), edición facsimilar (Leipzig: W. Drugulin, 1876), 347.

[15] Ruiz de Montoya, *Tesoro*, 1876, 149.

Kuimba'énte he'íva: Uso exclusivamente masculino	*Kuñánte he'íva:* Uso exclusivamente femenino
Tajýra - rajy: hija	*Memby:* hijo/hija
Ta'ýra - ra'y: hijo	*Memby kuña:* hija
Tajýra - rajy ranga: ahijada y entenada	*Memby ranga:* ahijado y entenado/entanada
Ta'ýra - ra'y ranga: ahijado y entenado	*Memby kuimba'e:* hijo
Tembireko(Osc.): esposa	*Ména:* esposo
Tembirekorã: novia	*Menarã:* novio
Teindýra - reindy: hermana	*Tykéra - ryke:* hermana mayor
Tyke'ýra - ryke'y: hermano mayor	*Kypy'y:* hermana menor
Tyvýra - ryvy: hermano menor	*Kyvy:* hermano

Esta particularidad de la cultura y lengua guaraní ya fue detectada y registrada por los misioneros en la época colonial y publicada en 1640 en Madrid, específicamente, en el Catecismo de lengua guaraní de Antonio Ruiz de Montoya, aunque dicho registro fue realizado dentro del proyecto evangelizador, con el interés de identificar la línea de parentesco entre los guaraníes. Es decir, con el afán de propagar e implementar la enseñanza del sacramento del matrimonio, *menda* en guaraní. Con todo, hoy en día se constituye en un documento importante que facilita el estudio y la comprensión del sistema de parentesco de los guaraníes de la era prehispánica. Incluso figura entre una de las pocas fuentes para explorar la dimensión antropológica de los pueblos antes del contacto con los colonizadores europeos.

La nomenclatura de parentesco en la cultura guaraní describe la relación existente entre los miembros de la familia; y permite reconocer el grado de parentesco: por ejemplo, tío y tía, dependerá del grado de parentesco de cada quién, y si se trata del hermano mayor o menor de su padre. Cada uno de los tíos recibe un nombre diferente, como también de parte de la madre. Igualmente, en la nomenclatura específica hay expresiones para referirse a los vínculos fraternales.

En Ruiz de Montoya (1940)[16] fueron registradas las expresiones referentes a parientes de primer grado entre hermanos; el varón dice: *che ryke'y,* mi hermano mayor; *che ryvy,* mi hermano menor; y *che reindy,* mi hermana. A los sobrinos dice: *Tyke'y ra'y*, sobrino, hijo del hermano mayor, y *che ryke'y ra'y,* mi sobrino, hijo de mi hermano mayor; *che ryke'y rajy*, mi sobrina. Existen también los nombres específicos para los parientes políticos, los cuñados y cuñadas. De la misma manera sucede con el vocabulario femenino.

Naturalmente, dicho sistema de parentesco sigue vigente y el vocabulario familiar se emplea, en gran medida, hasta la actualidad, en las diversas comunidades, como también entre los paraguayos guaraníes hablantes, pese al contacto y convivencia con otras culturas y lenguas diferentes. Precisamente, el vocabulario familiar está vinculado, estrechamente, con la identidad del pueblo; por ende, es parte integrante de su patrimonio cultural. Se esmeran para transmitir, revitalizar y divulgar como un verdadero tesoro en las comunidades.

A modo de conclusión

La masculinidad es perceptible en distintas manifestaciones de la cultura guaraní. Un análisis más detallado exige un enfoque multidisciplinario. Asimismo, se requiere analizar desde la perspectiva de los pueblos nativos, cómo logran forjar su tradición ante las vicisitudes de los tiempos actuales. Desde hace más de cuatro décadas se ha acelerado el arrinconamiento de los mismos, a causa de la deforestación y la agricultura mecanizada, que se extiende, cada vez más, ocupando sus *tekoha,* territorios sagrados. Aunque los nativos tienen interés por preservar y dinamizar su cultura, es difícil saber cuánto más podrán soportar las separaciones forzosas de las comunidades. Para garantizar su bienestar se deben aplicar las leyes nacionales vigentes que protegen a los indígenas. Para que puedan vivir acorde a sus pautas tradicionales en su propio territorio, lugar donde crean y recrean su cultura y su lengua. Podríamos aprender de ellos a amparar y salvar el planeta, para el bien de toda la humanidad.

[16] Antonio Ruiz de Montoya. *Catecismo de la lengua Guaraní* (Madrid, 1640), edición facsimilar (Leipzig: W. Drugulin, 1876), 324-332.

Theresia Heimerl *

¿HOMBRES ESENCIALMENTE DIFERENTES? MASCULINIDADES CLERICALES

La masculinidad clerical aparece en la percepción pública y en los medios como una masculinidad «diferente». Este artículo investiga el origen y el desarrollo histórico de la masculinidad clerical desde la Antigüedad cristiana hasta el presente. En una segunda parte se analiza la justificación sistemático-teológica de la «diferencia» de la masculinidad clerical. Nos basamos en esta parte en los documentos del Vaticano II. Finalmente, nos preguntams qué efectos tiene la particular definición de la masculinidad clerical y si todavía puede mantenerse en las condiciones actuales.

Introducción

Un cura no es un hombre. ¡Es algo menos! O algo más. Depende»[1]. Cat, la joven revolucionaria y sobrina del famoso sacerdote de la última novela de Giovanni Guareschi, de la serie *Don Camilo* de 1969, hace esta afirmación. Las obras del autor italiano reflejan la imagen del clérigo de una manera típica y, a través de sus adaptaciones cinematográficas, la conservan hasta el último momento de la historia, justo cuando todavía era válida.

* Theresia Heimerl estudió Filología Clásica y Alemana y Teología Católica en Graz y Wurzburgo. Desde 2003 es profesora de Ciencias Religiosas en la Facultad de Teología de Graz. Investiga sobre la historia de la religión en Europa, las relaciones cuerpo-género-religión, la religión y el cine y la televisión.

Dirección: Institut für Religionswissenschaft, Heinrichstrasse 78, A-8010 Graz (Austria). Correo electrónico: theresia.heimerl@uni-graz.at

[1] Giovanni Guareschi, *Don Camilo y los jóvenes de hoy* (Barcelona: Punto de lectura, 2004), 68.

Casi 50 años más tarde, la masculinidad clerical solo es verdaderamente auténtica como una figura de arte estilizada. Como en un videoclip nos presenta el director italiano Paolo Sorrentino a su papa Pío XIII en la serie *El joven Papa* con la canción «I'm sexy and I know it» [Soy sexy y lo sé] eligiendo sus zapatos de brocado y su vistoso atuendo, poniéndose las gafas de sol y la tiara y fumándose rápidamente un cigarrillo, antes de ser llevado en silla gestatoria hasta la Sixtina[2].

El sacerdote católico como forma especial de masculinidad está tan inscrito en la memoria cultural del mundo occidental que su figura se sigue utilizando hoy en día desde los productos de los medios de comunicación hasta los comerciales[3]. La oscura sombra del sacerdote fiel, desinteresado, perspicaz —y heterosexualmente atractivo— del cine y la televisión es el sacerdote pedófilo, codicioso y necio; también representa una forma especial en el repertorio de los personajes de las masculinidades que aparecenen en los medios. Los clérigos de la ficción reflejan de forma enfocada el estatus especial real que los clérigos —tanto en lo positivo como en lo negativo— todavía tienen en los discursos del mundo occidental.

Este artículo quiere seguir la pista al desarrollo de esta forma especial de masculinidad y mostrar su relevancia y problemática para interpretar la masculinidad en general. En una primera parte nos ocupamos del origen y configuración históricos del clérigo como masculinidad alternativa en el contexto de la formación y desarrollo de la Iglesia. En una segunda parte se analizan las atribuciones doctrinales que definen al clérigo y su masculinidad hasta la actualidad y se discute su interdependencia con las estructuras de la Iglesia. Concluye con algunas reflexiones sobre la masculinidad clerical en los discursos actuales sobre la masculinidad y los problemas eclesiales.

[2] *El joven Papa* (creación de Paolo Sorrentino, HBO, IT/F/E, 2016), aquí episodio 5.

[3] Cf. el volumen de Theresia Heimerl y Lisa Kienzl (eds.), *Helden in Schwarz: Priester in Film und TV* (Marburgo: Schüren, 2014).

I. Breve historia del clérigo como hombre «especial»

Una mirada a la historia del origen del clero nos obliga a examinar el origen y desarrollo del cristianismo en los primeros siglos[4]. El concepto, de procedencia griega, significa originariamente elegir por sorteo a los titulares de un cargo; solo a comienzos del siglo III se establece con el significado de una «clase» propia de poseedores de títulos eclesiásticos, como obispo, presbítero y diácono; pero también los servicios como lector, subdiácono y exorcista se cuentan todavía a menudo entre el clero. En la sociedad del Imperio romano forman una clase separada, que desde el emperador Constantino disfruta de los mismos privilegios que el personal de culto de los dioses romanos. Como el reciente trabajo de Peter Brown ha mostrado con detalle[5], hasta la caída del Imperio romano, la mayoría de los miembros de esta clase se veían a sí mismos principalmente como un grupo social con ciertos privilegios y deberes, pero no necesariamente como una élite con una forma de vida o masculinidad «alternativa» —la mayoría de los clérigos estaban casados, tenían familias en el sentido antiguo y estaban integrados en la compleja estructura social tardorromana[6].

El estatus del hombre «diferente», que contrastaba con las construcciones tradicionales de la masculinidad romana, era el proyecto de una élite numéricamente pequeña. Esta élite, que incluía nombres tan conocidos como Ambrosio, Jerónimo y Agustín, pero también Paulino de Nola, Casiano y otros, propagó en sus textos esa narración del hombre especial al servicio de Dios que sigue vigente hoy en día. La fuente central de estas ideas fue la figura del asceta, tal como apareció por primera vez en el Mediterráneo oriental: un hombre que renuncia a toda alegría y obligaciones mundanas y vivía solo o en comunidad en el desierto dedicándose completamente a Dios. El rechazo de la sexualidad fue central en esta forma radical de

[4] Para una visión de conjunto, cf. Alexandre Faivre, «Art. Klerus, Kleriker», en *Lexikon für Theologie und Kirche* (vol. 6; Friburgo: Herder, [3]2006), 131-133.

[5] Peter Brown, *Der Schatz im Himmel: Der Aufstieg des Christentums und der Untergang des römischen Reiches* (trad. de Michael Bayer y Karin Schuler, Stuttgart: Klett-Cotta, 2017).

[6] Cf. Brown, *Der Schatz im Himmel*, cap. 15, 380-389.

vida, por un lado como parte de las obligaciones sociales como el matrimonio y la familia, pero también como un retorno a un estatus paradisíaco antes de la caída. Peter Brown describe a estos hombres, como también a sus imitadores en Occidente, muy gráficamente como personas con aspecto demacrado y sucias, que representaban un contraste deliberado con la aristocracia romana cultivada y bien entrenada, contraste que era tanto mayor cuanto que los propagandistas más influyentes del nuevo ideal habían pertenecido alguna vez a las clases altas mismas[7]. Originalmente, estos ascetas del desierto no eran en absoluto clérigos, es decir, hombres con cargos en las estructuras sociales. Pero los teólogos formadores de finales de la Antigüedad vincularon idealmente el servicio como clérigos con el estricto estilo de vida del asceta y así crearon una nueva élite. En esta élite, las viejas virtudes masculinas como la disposición a hacer sacrificios, la disciplina militar y el liderazgo debían ser exageradas por las nuevas virtudes cristianas del estilo de vida ascético. El clérigo, como Ambrosio o Agustín lo imaginaban, era un hombre heterosexual que renunciaba a su sexualidad y un soldado que ponía su cuerpo y su mente al servicio de la Iglesia en lugar de la milicia.

Esta nueva masculinidad clerical demostró ser extremadamente adecuada en varios aspectos en los siglos siguientes: La Iglesia tenía hombres sin obligaciones ni pretensiones familiares; a estos a su vez se les permitía colocarse como élite social por encima de otros hombres poderosos (la nobleza, incluso emperadores y reyes) y conformar la esfera intelectual en gran medida sola y la administrativa al menos sustancialmente. Cuando Georges Duby habla del triángulo «caballero, mujer y sacerdote»[8] en la Edad Media, sintetiza bien las dos construcciones masculinas normativas de la época en Occidente. Precisamente en la Edad Media observamos cómo el nuevo ideal clerical de masculinidad comienza a cambiar el «viejo» ideal del hombre luchador y activamente erótico: los caballeros de la poesía épica cortesana no pueden ser ascetas, pero la abstinencia al servicio de la única dama venerada es muy valorada, y el erotismo de la re-

[7] Brown, *Der Schatz im Himmel,* 338.

[8] Georges Duby, *Ritter, Frau und Priester: Die Ehe im feudalen Frankreich* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1985).

nuncia y la masculinidad civilizada de esta poesía le debe mucho a los escritores clericales como Chrétien de Troyes. La masculinidad clerical es históricamente durante mucho tiempo la única masculinidad literaria y la que determina el discurso sobre el género y los roles de género.

Esta forma especial de la masculinidad clerical queda al descubierto una vez más con su puesta en entredicho por la Reforma. Las iglesias reformadas acaban con la imagen del clero consagrado y célibe y la sustituyen por la masculinidad tradicional del *pater familias*, del cabeza de familia[9]. Los reformadores consideran la masculinidad clerical católica como un desarrollo erróneo, como una masculinidad falsa, y explican el catolicismo en general como una religión «afeminada»[10]. Esta imagen del clérigo católico como no masculino y «femenino», e implícitamente como homosexual, forma parte del discurso sobre los clérigos hasta el presente. Con la crítica de la Reforma, la masculinidad clerical como forma elitista de masculinidad, en la que las virtudes «masculinas» se realizan idealmente en el servicio a la Iglesia y pueden y deben ser normativas para otras masculinidades, se convierte en una masculinidad frágil en la que se cuestiona la identidad de género y tiene que justificarse continuamente. Queda por demostrar cómo esta incertidumbre sobre la masculinidad clerical todavía caracteriza el discurso católico sobre los roles de género actualmente.

II. *Non gradu tantum, sed essentia:* La diferencia esencial de la masculinidad clerical

Los clérigos se diferencian de los laicos por su ordenación. Según la doctrina oficial de la Iglesia católica, la diferencia no es de estatus social, sino una diferencia esencial en el verdadero sentido de la palabra: *«essentia et non gradu tantum»* (de ser y no meramente de

[9] Cf. Albrecht Koschorke, *Die Heilige Familie und ihre Folgen* (Fráncfort del Meno: Fischer, 2000), 146-157.

[10] Cf. Bernard Schneider, «Gesucht: Der katholische Mann: Die katholische Kirche in Deutschland und die Männerwelt im 19. und 20. Jahrhundert», *Trierer Theologische Zeitschrift* 2 (2014) 85-109.

grado)[11], dice hasta hoy la fórmula válida que convierte a los clérigos en personas diferentes. O mejor dicho, en hombres diferentes, puesto que la ordenación está hasta hoy vinculada a un género, el masculino. La formulación, especialmente en su versión latina, muestra que el clérigo como construcción sistemático-teológica se remonta a una larga fase pasada de la historia de la filosofía y la teología, cuando el discurso de *esse et essentia* era un componente central de cualquier interpretación del mundo. El cambio esencial se fundamenta en el sacramento, cuyo efecto es permanente *(character indelebilis)*. Sin embargo, lo que es válido para todos los sacramentos, conduce a atribuir un carácter metafísico a la pertenencia a un estado, o, dicho con términos más actuales, a un grupo profesional. No solo en sus actividades concretas, sino en su totalidad y para siempre, el clérigo posee una masculinidad diferente a la del resto de los hombres. A estos aspectos metafísicos de la masculinidad clerical pertenece finalmente la *repraesentatio Christi*[12]. En esta perspectiva, el género, a diferencia del sacerdocio universal de todos los creyentes, es un elemento constitutivo, como se acentúa siempre en todos los documentos magisteriales que rechazan la ordenación sacerdotal de las mujeres[13]. La masculinidad de Jesús y de los apóstoles llamados por él es considerada esencial en el sentido de que la diferenciación de género es una condición para la particular *repraesentatio* en el «ministerio sacerdotal», como dice *Lumen gentium*.

El sacerdote se ha convertido actualmente en sinónimo de clérigo con una diferencia esencial. Otras formas legítimas, como las órdenes religiosas masculinas sin ordenación sacerdotal o los diáconos permanentes (a menudo casados), apenas se perciben vinculadas con el concepto de clérigo, pues parecen carecer de la diferencia reconocible y acentuada de este. Esta diferencia clerical fue y es resaltada por una diferencia de las condiciones de vida: ya a finales de la Antigüedad la mayoría de los clérigos llevan una vida comunitaria en las sedes episcopales, en los monasterios o en los santuarios cris-

[11] *Lumen gentium* 10.

[12] *Lumen gentium* 10.

[13] Cf. *Inter insigniores* y *Ordinatio sacerdotalis*.

tianos[14]. Esta convivencia de los hombres va más allá de las inclinaciones filosóficas no inusuales como las conocemos desde Platón por varias razones: el estatus del clérigo, una vez ganado, era irreversible, significaba la integración en la estructura de la Iglesia y por lo tanto su poder de disposición, y estos hombres estaban obligados a la abstinencia sexual. Así que la masculinidad clerical era normalmente también una forma de masculinidad colectiva. Incluso donde no había ni hay vida comunitaria, en el caso del sacerdote secular, tal como se concibió después del Concilio de Trento, se da valor a la formación de esta masculinidad clerical en el seminario o incluso antes, en el seminario menor, y se subraya el carácter unificador del estilo de vida particular.

El género fue y es construido esencialmente con respecto a la performatividad del cuerpo, es decir, mediante la vestidura, el peinado o el aspecto exterior en general. Esto se aplica igualmente a la masculinidad clerical. Estuvo escrita durante siglos «en el cuerpo»: la tonsura, signo originario de ausencia de libertad y penitencia, fue un identificador del clérigo, incluso de las órdenes más bajas, y solo perdió oficialmente su validez en el siglo XX[15]. El debate sobre si la particularidad del traje clerical debe distinguirse por la riqueza o la pobreza se produjo a más tardar desde Francisco de Asis. La ropa sigue desempeñando un papel central hoy en día como rasgo identificativo icónico, por lo que en la percepción pública y mediática de la actualidad la túnica como vestimenta de monje (independientemente de que sean realmente monjes o religiosos) y la sotana negra o al menos el traje negro, pero siempre con cuello blanco, se han establecido como la característica del sacerdote secular. A esto se añaden los vestidos ceremoniales morados o rojos de obispos y cardenales.

Sin embargo, la característica más llamativa de la masculinidad clerical es el énfasis en una masculinidad marcadamente heterosexual y, al mismo tiempo, la renuncia a la implementación de esta heterosexualidad masculina. Lo que puede explicarse históricamen-

[14] Cf. Brown, *Der Schatz im Himmel, mit den Beispielen Paulinus von Nola*, 321-366, y *Agustín*, 255-270.

[15] Cf. Hubertus Lutterbach, «Art. Tonsur», en *Lexikon für Theologie und Kirche* (vol. 10; Friburgo: Herder, ^{3}2006), 107-108.

te (véase más arriba) por ciertas ideas e influencias, pero también por la pragmática estructural, significa una paradoja permanente a nivel sistemático y psicológico. La masculinidad clerical no es una forma alternativa de masculinidad en el sentido de que elude la heteronormatividad tradicional, es más bien su exaltación a nivel ontológico mediante la negación de la actividad sexual. Las discusiones sobre si los hombres con orientación homosexual pueden ser ordenados[16] dejan clara esta construcción peculiar de la masculinidad clerical. No se trata simplemente de renunciar a la sexualidad vivida, que afectaría a todas las orientaciones. Se trata de trascender la masculinidad heterosexual que está ontológicamente establecida. La oposición a toda forma de deconstrucción cultural e histórica del género (roles), como vemos en las declaraciones recientes del Magisterio contra la «ideología de género»[17], revela la muy específica variedad clerical de la masculinidad insegura en la posmodernidad: si el género es una magnitud fluida influenciada por factores sociales e históricos, ¿no podría la masculinidad clerical ser también una de las muchas interpretaciones alternativas de la masculinidad que se debe a estos factores y que no tiene sus raíces en una diferencia de esencia sostenida durante 2000 años?

III. Masculinidades clericales: presente y futuro

El hombre clerical como hombre «diferente» se ha convertido en la marca del cristianismo católico. La cuestión es sí los clérigos reales del siglo XXI se ajustan (pueden y quieren) aún a esta marca.

La masculinidad clerical ha sido determinada histórica y teológicamente hasta hace unas décadas por las tradiciones y desarrollos occidentales. Su definición se ha transferido a otros continentes y culturas sin tener en cuenta sus imágenes de género. La segunda o tercera generación de clérigos de estas regiones, tan pronto como la

[16] Cf. Congregación para la Educación Católica, *Instrucción sobre los criterios de discernimiento vocacional en relación con las personas de tendencias homosexuales antes de su admisión al seminario y a las órdenes sagradas.*

[17] Cf. https://zenit.org/articles/new-vatican-document-provides-schools-with-guidance-on-gender-issues/.

masculinidad del clérigo católico se convierte en parte de su identidad, se enfrentan a los discursos de género del mundo occidental que los cuestionan, y reaccionan con la correspondiente falta de comprensión. En su patria geográfica y cultural, el hombre clerical se ha convertido en una especie en peligro de extinción cuyo hábitat ha cambiado rápidamente en unas pocas décadas. En 1989, Eugen Drewermann todavía podía hablar del «psicograma del clérigo»[18], cuya identidad se había formado colectivamente o incluso deformado durante décadas en un programa estándar establecido. Treinta años después, el hombre clérigo ya no existe en el mundo occidental como un arquetipo, como lo describe Drewermann. Hoy en día, la formación colectiva de la masculinidad clerical desde el comienzo de la pubertad se enfrenta a caminos individuales muy diferentes de hombres a menudo adultos que encuentran su camino en el monasterio o seminario. Su imagen del clérigo está formada por experiencias individuales y se ensambla a partir de imágenes históricas o incluso ficticias de los medios de comunicación. La otredad natural como parte rectora central de la sociedad cristiana ha dado paso a una otredad singular como la existencia mencionada.

La cuestión de cómo tratar con la propia masculinidad, largamente pasada por alto en la retórica metafísica piadosa, emerge con brutal claridad en la acusación de la masculinidad clerical como una masculinidad alienante y que se pone en peligro a sí misma: ¿Debe un hombre que se define esencialmente por su sexualidad no vivida y que se estiliza por ella en un líder espiritual no convertirse necesariamente en un violento sexual o en un mutilado psíquico? ¿Es la masculinidad clerical una forma particularmente pérfida de masculinidad tóxica que oculta su incapacidad para hacer frente a los nuevos modelos de roles de género detrás de una fachada hipócrita?

La masculinidad clerical es una forma especial que ha crecido históricamente y que vale la pena observar más de cerca. Hizo posible el discurso sobre los roles de género alternativos mucho antes que las teorías seculares, ha demostrado que la masculinidad es algo más que la sexualidad activa y la dominación sobre las mujeres y los ni-

[18] Eugen Drewermann, *Kleriker: Psychogramm eines Ideals*, Olten: Walter, 1989 (trad. esp.: *Clérigos: Psicograma de un ideal*, Madrid: Trotta, 2005).

ños. La masculinidad clerical ha creado estructuras de coexistencia más allá de la familia y ha tenido éxito con ella durante siglos. Justo en el punto de la historia en que el mundo occidental, que estos mismos hombres clericales han co-creado sustancialmente, comienza a desarrollar a mayor escala las ideas de masculinidades alternativas y mundos de vida fuera de las estructuras de la Iglesia, el modelo de masculinidad clerical está en crisis. Una clave comparada con las formas seculares de los nuevos conceptos de masculinidad es probablemente la relación entre la estructura y la identidad personal (de género). Una forma de identidad masculina asociada con considerables exigencias y restricciones difícilmente puede ser un requisito obligatorio para el cargo hoy en día. Ciertamente no, y este es probablemente el segundo punto central para toda la vida. Las identidades son fluidas y en más de una dirección. La irreversibilidad de la diferencia esencial de ser un clérigo es aterradora: uno puede cambiar y lo hará, descubrir nuevos aspectos de su propia masculinidad y descartar los viejos (como hizo san Agustín hace 1600 años). Y por último, debe permitirse la pregunta de si la particularidad, aunque se entienda como diferencia ontológica, debe residir necesariamente en la herencia criptognóstica de la abstinencia sexual.

En las películas y series de televisión, la eliminación de la ropa clerical se escenifica a menudo como la eliminación de la identidad clerical, o, por el contrario, el ponerse la ropa, como una construcción consciente de esta identidad, como en la escena de *El joven Papa* citada al principio. La pregunta interesante que estas escenas nos plantean es si y cuánto el clero permanece siendo el hombre en ropa de diario o incluso sin ropa. Para una nueva interpretación de la masculinidad clerical sería útil modificar la cita inicial de 1969: Un sacerdote es *también* un hombre. Puede ser un poco menos... o un poco más. Depende.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

Julie Hanlon Rubio *

MASCULINIDAD Y ABUSO SEXUAL EN LA IGLESIA

La crisis de los abusos sexuales en la Iglesia católica que se reactivó en el verano de 2017 ha dado lugar, con razón, a lamentaciones, a pedir justicia para las víctimas, al autoexamen y al cambio estructural. Se han propuesto numerosas teorías sobre las causas fundamentales, pero la mayoría no están respaldadas por la ciencia social sobre el abuso sexual. Puesto que los hombres son los principales perpetradores del abuso tanto de niños como de adultos, la causa principal podría ser la masculinidad. Este artículo usa la investigación actual sobre el género como una lente a través de la cual pueden leerse los análisis de los abusos sexuales del clero y su encubrimiento. Sostengo que, dado que los abusos sexuales del clero están relacionados con el género en todos los niveles, la transformación exige prestar atención a las concepciones y ejecuciones problemáticas de las masculinidades.

Introducción

Como laica católica que forma a sacerdotes y a laicos y laicas para el ministerio eclesial, he experimentado la última oleada de revelaciones sobre los abusos sexuales del clero desde un punto de vista privilegiado. La semana en la que comen-

* Julie Hanlon Rubio trabaja en la Escuela de Teología de la Universidad de Santa Clara en Berkeley, California, después de haber pasado diecinueve años en la Universidad de Saint Louis. Escribe sobre el pensamiento social católico y su relación con el sexo, el género, el matrimonio y la familia. Es autora de cuatro libros, incluido *Hope for Common Ground: Mediating the Personal and the Political in a Divided Church* (2016), con el que ganó el premio anual de la College Theology Society. Actualmente escribe un libro titulado *Catholic and Feminist: Is It Still Possible?*

Dirección: Jesuit School of Theology of Santa Clara, 1735 Leroy Ave., Berkeley, CA 94709 (Estados Unidos). Correo electrónico: jmkrubio@gmail.com

cé mi nuevo trabajo en la Escuela de Teología de Berkeley, California, se publicó el informe del gran jurado de Pensilvania. Seis meses antes, cuando fui entrevistada para el trabajo, había presentado un artículo sobre las intersecciones entre el movimiento #MeToo y el movimiento emergente #ChurchToo. El año ha estado marcado por acontecimientos relacionados con el escándalo: la primera conversación desgarradora, en el retiro de agosto; el día dedicado a la lamentación y la oración, en septiembre; una reunión pública conmovedora en una parroquia; charlas y paneles en las universidades del país; la publicación de listas de jesuitas acusados de forma creíble (incluido un sacerdote que había sido colega en la Universidad de Saint Louis y amigo íntimo de mi familia desde la infancia). Ha sido un año difícil para ser católico, incluso para aquellos que tienen una relación complicada con la Iglesia desde hace tiempo. Pero este año me ha acercado más al sacerdocio que nunca, y no puedo negar que los jóvenes estudiantes que pronto serán ordenados me llenan de esperanza.

En este contexto de desesperación y esperanza, he profundizado más en la investigación sobre el abuso sexual del clero, y llegué a ver claramente que las explicaciones más divulgadas carecían del análisis del género, que es indispensable para entender tanto el abuso como su encubrimiento. El relato conservador acentúa la necesidad de que los sacerdotes reafirmen su compromiso con la pureza sexual para poder representar mejor sus papeles de padres o pastores. El relato liberal acentúa la naturaleza problemática del celibato y, a menudo, del mismo sacerdocio. El relato moderado privilegia la responsabilidad y la transparencia como antídotos contra el clericalismo. Yo sostengo que, dado que el abuso sexual del clero está relacionado con el género, la transformación exige prestar atención a cómo las concepciones problemáticas de la masculinidad deforman las relaciones de los célibes y de los no célibes. Desarrollaré mi argumentación en tres partes: el género como una lente para comprender la violencia sexual, el abuso sexual del clero como indisolublemente unido a la masculinidad, y el «deshacimiento de la masculinidad» como una práctica de resistencia a una cultura eclesial que hace posible el abuso.

I. El género como una lente para comprender la violencia sexual

Las preguntas sobre el género que han ocupado a los teóricos desde la década de 1990 solo han sido retomadas recientemente por los teólogos católicos, por lo que para utilizar el género como una lente para considerar el abuso sexual del clero será necesario ir más allá de las líneas de análisis existentes. Como señala Judith Butler, las pensadoras feministas originalmente distinguieron el sexo biológico (macho y hembra) de la expresión de género (masculino y femenino) y se centraron en la discriminación de género, pero ahora el género ha llegado a significar una identidad encarnada con una compleja mezcla de fuentes biológicas, sociales y psicológicas, y actuaciones variadas, y la violencia basada en el género se dirige a un amplio espectro de aquellos que transgreden lo binario[1]. La tradición católica se está esforzando por ponerse al día.

Las teólogas feministas están abriendo el camino al criticar los ideales de género que limitan lo que pueden hacer las mujeres y los hombres, pero pocas han afrontado las cuestiones más complejas de la teoría de género. La mayoría aceptan la gran distinción entre sexo y género, afirman la existencia de diversas orientaciones sexuales, y se oponen a la idea de complementariedad como también a la del «genio femenino». Algunas se han implicado sustancialmente con las teóricas feministas posmodernas francesas para sostener la existencia de algunas características duraderas femeninas y masculinas como también las diversas expresiones de género. Las teólogas mujeristas, latinas, africanas y asiáticas asumen, y trabajan a partir de, las primeras distinciones feministas entre sexo y género y emplean el género (junto la raza, la clase, etc.) para analizar una variedad de temas. Hay una amplia aceptación de las tesis de las teóricas feministas sobre la construcción social (en parte) del género, el género y el poder, y el sexismo, así como la atención a la violencia sexual entendida como acto de poder.

Sin embargo, las teóricas del género han llegado más lejos. Hace más de tres décadas, Butler sostenía que el género no es simplemente una construcción social, sino que se constituye por «la repetición

[1] Judith Butler, *Undoing Gender* (Nueva York: Routledge, 2004), 6-7 (trad. esp.: *Deshacer el género* [Barcelona: Paidós, 2006]).

estilizada de actos a través del tiempo» o actuaciones culturalmente específicas[2]. Una mujer o un hombre entra en una identidad femenina o masculina como un actor entra en un escenario, con un guion, un atrezo, un director, un entrenador de voz y un diseñador de vestuario. Cada actor interpreta un papel existente a su manera, pero «el cuerpo-género hace su parte en un espacio corporal culturalmente restringido y realiza las interpretaciones en los límites de unas directrices ya existentes»[3]. En *Gender Trouble*, Butler disuelve esencialmente la distinción entre sexo y género, pensando que «quizá se trató siempre del género» y afirmando que «el cuerpo en sí mismo es una construcción», comentando con entusiasmo nuevas «posibilidades para la acción»[4]. Si una vez se asumía que el sexo era una realidad biológica, pero, como sabemos ahora, se trata de una realidad más compleja de determinar, el género se convierte entonces en la categoría más fundamental, no simplemente en expresión del sexo, sino en una identidad que se practica, se encarna y se reinterpreta[5].

Entender el género como una interpretación permanente parece que tiene especial importancia para analizar la violencia y el abuso sexuales del clero en particular. Para hacerle frente, tenemos que comprenderlo como un fenómeno relacionado con el género. Pero la mayoría de los analistas de la crisis no dicen nada sobre el género.

II. Abuso sexual del clero y su relación con el género

A menudo, quienes ven el problema del abuso sexual por parte del clero trazan un mapa de sus mayores preocupaciones sobre el tema,

[2] Judith Butler, «Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory», *Theatre Journal* 40 (1988) 519-531.

[3] Butler, «Performative Acts», 526.

[4] Judith Butler, *Gender Trouble* (Nueva York: Routledge, 1990), 7-8, 147. Véase también Katie Grimes, «Butler Interprets Aquinas: How to Speak Thomistically about Sex», *Journal of Religious Ethics* 42 (2014) 187-215.

[5] Judith Butler es la teórica del género más prestigiosa de la actualidad, pero algunos cuestionan su tesis de que «todo género es actuación»; véase Julia Serano, «Performance Piece», en Kate Bornstein y S. Bear Bergman (eds.), *Gender Outlaws: The Next Generation* (Berkeley: Seal Press, 2010), 85-88.

culpando a la homosexualidad, las tendencias liberalizadoras de los años 60, el celibato o el sacerdocio[6]. Sin embargo, aunque los datos sobre el abuso sexual del clero son frustrantemente limitados, estas explicaciones no se sostienen. El abuso sexual, incluido el abuso de niños, niñas y adolescentes, es demasiado común, no solo en los Estados Unidos o Europa, sino en todo el mundo, especialmente en las escuelas, las familias y otras instituciones donde los adultos tienen acceso a los niños. Los homosexuales, los célibes o los sacerdotes no son más propensos a abusar de los menores; la gran mayoría de los abusadores son heterosexuales, no célibes y no sacerdotes[7]. Se sabe muy poco sobre el alcance y las causas del abuso sexual distintas del catolicismo, pero la investigación existente no sugiere que el abuso sea menos común en otras instituciones religiosas[8]. Si bien en la década de 1960 surgen costumbres más liberales y aumentan los delitos de todo tipo, resulta difícil establecer conexiones causales entre estos amplios cambios sociales y el pequeño porcentaje de hombres que abusaron de menores o explicar por qué las mujeres que vivieron en esa misma década no lo hicieron. Históricamente, en lugar de ser poco común, es más probable que el abuso no se reconociera ni se denunciara[9]. Los estudios de ciencias sociales sobre la violencia sexual no apoyan las teorías conservadores ni las liberales.

No obstante, esos estudios son complejos. Es mucho más fácil decir qué no es verdad que qué es verdad sobre el abuso sexual. La experta en Derecho penal Karen Terry examinó múltiples paradig-

[6] Véase, por ejemplo, Benedicto XVI, «The Church and the Scandal of Sexual Abuse», *Catholic News Agency* 10 de abril del 2019, https://www.catholicnewsagency.com/news/full-text-of-benedict-xvi-the-church-and-the-scandal-of-sexual-abuse-59639, y Robert Orsi, «The Study of Religion on the Other Side of Disgust», *Harvard Divinity Bulletin* 47 (2019), https://bulletin.hds.harvard.edu/articles/springsummer2019/the-study-of-religion-on-the-other-side-disgust/.

[7] Karen J. Terry, *Sexual Offenses and Offenders: Theory, Practice, and Policy*, Independence: Cengage Learning, [2]2012.

[8] Terry, *Sexual Offenses and Offenders*, 168-172.

[9] Por ejemplo, durante las primeras décadas del siglo XX era común que los hombres adultos tuvieran relaciones sexuales con chicas de 16 años y menos. Véase Anne Cossins, *Masculinities, Sexualities, and Child Sexual Abuse* (Nueva York: Springer, 2000).

mas diferentes que explican la agresión sexual y llegó a la conclusión de que, si bien existe cierta evidencia en cada uno, es difícil abogar por uno en lugar de por otro[10]. La investigación está mayoritariamente limitada a pequeños grupos de instituciones de salud mental o de prisiones. Ningún factor (incluido el haber sido objeto de abusos o tener una patología psicológica particular o una enfermedad mental) puede explicar totalmente el problema. Solo un cinco por ciento de los perpetradores pueden clasificarse como pedófilos. Los intentos por identificar los factores que distinguen a otros abusadores han sido infructuosos, haciendo casi imposible la selección de los que tienen probabilidades de abusar.

Hay un factor que no presenta ninguna complicación: el género es el predictor más fuerte de quienes cometerán violencia sexual con adultos y niños, por lo que el género es esencial para entender por qué y cómo abusan los hombres[11]. Las estudiosas feministas, incluidas las teólogas, han entendido desde hace tiempo la violencia sexual como parte de la red de sexismo que empodera a los hombres y desempodera a las mujeres, incluso a aquellos que no son perpetradores o víctimas. Entienden la violación principalmente como un acto de poder más bien que como un acto sexual. El poder es el que interviene sin duda en la violencia sexual, pues los actos revelados, por ejemplo, en el informe del gran jurado de Pensilvania se relacionan mucho menos fácilmente con un lenguaje sexual de reciprocidad e intimidad que con la violación y el control. Los perpetradores no dicen «Me entrego tal como soy» o «Te recibo y te aprecio», sino «Exijo que me hagas esto» o «Te haré esto porque no me importa que estés o no de acuerdo». Este es un poder que se toma y se aplica a través de actos sexuales.

Sin embargo, el poder por si solo puede ser demasiado simple para explicar el fenómeno, especialmente si la masculinidad se entiende como interpretación de género establecido mediante acciones repetidas. Anne Cossins muestra cómo este marco explica mejor los propios relatos de los agresores de un modo que no pueden hacerlo la mayoría de los estudios que se centran en las características individuales[12].

[10] Terry, *Sexual Offenses and Offenders*.

[11] Cossins, *Masculinities*, 91. Entre el 90 y 95 % de los perpetradores son varones.

[12] Cossins, *Masculinities*, 91.

Emplea una teoría del poder y la impotencia para mostrar que los perpetradores del abuso sexual de niños buscan el poder sobre ellos como una manera de representar la masculinidad cuando se les cierran otras vías[13]. Esta teoría concuerda tanto con los hallazgos de que los hombres que sienten que su masculinidad está amenazada son más propensos a la violencia sexual como con los estudios que muestran cómo los hombres poderosos pueden beneficiarse de su privilegio a través de la dominación sexual[14].

Centrarse en la masculinidad permite integrar las teorías feministas de las causas estructurales de la violencia con los estudios pastorales sobre los agresores sexuales que vinculan una pobre integración psicosexual, el estrés, la escasa fijación de límites y la falta de intimidad con el abuso[15]. Cabe entonces preguntarse: ¿*Por qué* los agresores varones están estresados, faltos de intimidad y privados de apoyo? ¿*Por qué* les resulta difícil fijar unos límites? ¿Por qué son pocas las mujeres que cometen abusos sexuales aun cuando estén aisladas y estresadas? ¿Cómo puede ser el clero especialmente vulnerable, no simplemente como pastores sino *como varones*?[16] Su masculinidad está vinculada a un Salvador varón y a un Dios imaginado principalmente como varón, y esta es la justificación de su poder para predicar, presidir y decidir. No obstante, muchas de sus tareas diarias podrían percibirse como femeninas y no pueden tener una actividad sexual que es central en el desempeño de la masculinidad para la mayoría de los hombres. ¿Podría ser el abuso sexual del clero un modo extremo de desempeñar la masculinidad desde espacios de impotencia percibida, espacios para excederse en sus privilegios?

La lente de la masculinidad es útil aun cuando la mayoría de los abusos sexuales del clero de menores sean abusos de personas del

[13] Cossins, *Masculinities*, 127.

[14] Christine Ricardo y Gary Barker, *Men, Masculinities, Sexual Exploitation, and Sexual Violence: A Literature Review and Call for Action*, 2008, https://promundoglobal.org/wp-content/uploads/2015/01/Men-Masculinities-Sexual-Exploitation-and-Sexual-Violence.pdf.

[15] Gerdenio Sonny Manuel, *Living Celibacy: Healthy Pathways for Priests*, Mahwah: Paulist, 2012.

[16] Cossins, *Masculinities*, 204-205.

mismo sexo. En la violencia masculina-femenina, el poder y privilegio (y su lado negativo, la presión interiorizada por la mujer para ceder y mantenerse en silencio) son centrales. Pero este tipo de dinámica puede verse también en los encuentros entre adultos del mismo sexo. El abuso de un niño, sea del mismo sexo o del sexo diferente, por un adulto está relacionado similarmente con el género, porque los guiones culturales de la masculinidad ejercen su poder en la imaginación de formas que trascienden el sexo. Paradójicamente, porque los niños y los adolescentes son percibidos como más femeninos, porque son menos poderosos y es menos probable que articulen sus deseos sexuales, el sexo con ellos llega a ser un modo de ejercer la masculinidad, independientemente del género[17].

El desempeño del género de la masculinidad no tiene por qué ser siniestro. La investigación sobre el abuso sexual muestra que los perpetradores del clero obtienen poderes de confianza, accesibilidad y una presunción de inocencia moral que les permite violar los límites con las mujeres en sus congregaciones[18]. Diana Garland sostiene que, incluso en las relaciones «consentidas» entre clérigos y mujeres adultas, la actividad sexual nunca debería catalogarse como «un romance», porque las personas con autoridad sobre otras abusan siempre de su poder cuando cruzan los límites sexuales. En su extensa investigación, Garland descubrió que la inmoralidad del clero era común. Los perpetradores están tan cegados por su privilegio que son incapaces de experimentar empatía por sus víctimas, y su sentido de legitimidad los lleva a esperar la deferencia. Las víctimas dan la deferencia que creen deber y son incapaces de evaluar críticamente lo que se les hace. Si bien esta investigación puede parecer menos relevante para los contextos católicos, los estudios recientes

[17] Cossins, *Masculinities*, 127-131. Véase también Ricardo y Barker, *Men, Masculinities*, 23, 29-32, sobre la prevalencia de abusos sexuales con personas del mismo sexo por varones que se identifican como heterosexuales cuando se ve limitado el acceso a mujeres (por ejemplo, familias, instituciones religiosas, escuelas, prisiones y ejército).

[18] Diana Garland, «"Don't Call It an Affair": Understanding and Preventing Clergy Sexual Misconduct with Adults», en Claire M. Renzetti y Sandra Yocum (eds.), *Clergy Sexual Abuse: Social Science Perspectives* (Boston: Northeastern University Press, 2013), 118-143.

no incluyen a las víctimas adultas, muchas de las cuales probablemente sean mujeres. En todo el mundo, el abuso sexual del clero puede incluir una mayor proporción de mujeres, como lo demuestran las recientes acusaciones de religiosas en India, Vietnam y Filipinas. En todos estos contextos, la masculinidad se realiza mediante el acoso y la persuasión, no mediante la fuerza bruta.

El encubrimiento del abuso puede también entenderse como una actuación regida por el género. Cuando los clérigos eligen el secretismo en lugar del desenmascaramiento, están protegiendo los espacios masculinos de conocimiento y poder. El reciente libro de Frederic Martel en el que afirma haber quitado la cortina sobre la actividad sexual gay en el Vaticano puede parecer escandaloso y carente de pruebas contundentes, pero a la mayoría de los críticos les ha resultado difícil refutar el retrato que hace del funcionamiento interno de las redes que ocultan los secretos sexuales para proteger el poder masculino[19]. Además, aunque todos los obispos estadounidenses eran conscientes de los abusos sexuales del clero en la década de 1980 y estaban comprometidos con los principios enunciados en la *Carta para la protección de niños y jóvenes*, el informe John Jay descubrió que la implementación de los nuevos protocolos era deficiente porque los obispos estaban aferrados a controlar la información[20]. Aunque las cosas han mejorado desde los protocolos aprobados en Dallas en 2002, según la canonista Jennifer Haselberger, la rendición de cuentas y la transparencia están lejos de ser la norma porque los clérigos no están dispuestos a ceder el poder a otros[21]. Al igual que las redes hacen posible que los hombres del espectáculo, de los deportes y de la política protejan el poder y el privilegio masculinos, desfavoreciendo a sus colegas mujeres, las redes clericales protegen a los hombres que abusan de menores y adultos.

[19] Frederic Martel, *Sodoma: poder y escándalo en el Vaticano* (Barcelona: Roca, 2019).

[20] John Jay College Research Team, *The Causes and Contexts of Sexual Abuse of Minors by Catholic Priests in the United States, 1950-2010* (Washington DC: USCCB, 2011), 119. Puede accederse a la *Carta* en http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/charter.cfm/.

[21] Jennifer Haselberger, intervención en la Universidad de Santa Clara, Santa Clara, CA, en respuesta a Peter Steinfels, 7 de mayo de 2019.

III. Deshacer el género como práctica de resistencia

Pese a la importancia de presionar a favor de la rendición de cuentas y la transparencia en respuesta al abuso y el encubrimiento, un análisis complejo de género sugiere que solo un cambio de política es insuficiente. En *Deshacer el género*, Butler responde a quienes critican que su teoría de género no proporciona base suficiente para el cambio social, que escribir una teoría disruptiva de género es un acto político, en consonancia con el objetivo feminista de «una transformación social de las relaciones de género»[22]. Trabajar por el cambio implica hacerse preguntas por la supervivencia (por ejemplo, «¿Qué vida se cuenta como vida? ¿De quién es la prerrogativa de vivir?»). En lugar de definir nuevas normas de género a las que aspirar, ella ofrece el ejemplo de los espectáculos de transformismo como actos políticos que «deshacen» el género «mostrándonos cómo pueden cuestionarse las nociones de realidad e instituir nuevos modos de realidad»[23].

¿Qué significaría «deshacer» la masculinidad en las reacciones católicas al abuso sexual del clero? Todo tipo de «deshacimiento» exigirá cambio en individuos y comunidades, en su comprensión de sí mismos y de sus deseos. El papa Francisco parece estar en lo cierto cuando dice que el escándalo exige conversión y cuando llama la atención sobre el clericalismo. Pero ver el clericalismo simplemente como el poder y privilegio de los clérigos con respecto a los laicos omite un elemento esencial del problema. El clericalismo puede desembocar en una «formación humana disfuncional que fomenta el narcisismo, el elitismo, el privilegio, la arrogancia y la falta de un verdadero sentido de los límites»[24]. La formación en el seminario que prepara a los sacerdotes para verse a sí mismos como superiores es claramente problemática. Pero ¿podemos tratar eficazmente el clericalismo sin presentar a los futuros sacerdotes la teoría de género que puede ayudarles a ver cómo las expectativas culturales en torno a la masculinidad los preparan para ac-

[22] Butler, *Undoing Gender*, 204.

[23] Butler, *Undoing Gender*, 205-206, 216-217.

[24] Gerald D. Coleman, «Seminary Formation in Light of the Sexual Abuse Crisis», en Thomas G. Plante y Kathleen L. McChesney (eds.), *Sexual Abuse in the Catholic Church: A Decade in Crisis, 2002-2012* (Santa Barbara, CA: Praeger, 2011), 216.

tuar privilegiadamente, ocupar el espacio, hablar, atribuirse el crédito, etc.? Estudios recientes de programación efectiva sugieren que la educación contra la violencia es insuficiente. En cambio, los hombres necesitan ayuda para identificar sus propios esfuerzos para llevar a cabo la masculinidad como potencialmente dañinos[25].

El trabajo de la estudiosa feminista Sarah Ahmed sobre la importancia de comprender cómo funciona el género en las culturas institucionales puede ser importante para entender por qué el género no puede «deshacerse» solo desde la base. La imagen de Ahmed de la «aguafiestas feminista» sugiere la función de las activistas feministas como narradoras de la verdad. Para Ahmed, el trabajo del feminismo consiste en ver el mundo de forma diferente, «aventurarse en los lugares secretos del dolor, […] desaprender lo que hemos aprendido a no advertir». Esto es perturbador, pero «tenemos que hacer este trabajo si queremos comprender críticamente cómo la violencia, en cuanto relación entre fuerza y daño, se dirige hacia unos cuerpos y no hacia otros», y, yo añadiría, es ejecutada por unos cuerpos y no por otros[26]. En la Iglesia, también, oponerse a la violencia debe implicar tanto una lucha personal y comunitaria con las complejidades de la masculinidad como un examen crítico de las estructuras sociales que hacen especialmente vulnerables a mujeres, niños, niñas y adolescentes. Tenemos que encontrar formas creativas para poner fin al dominio de la masculinidad tóxica en las instituciones católicas.

[25] Ricardo y Barker, *Men, Masculinities*, pp. 36-38. Los esfuerzos por ayudar a los sacerdotes a reflexionar críticamente sobre sus realizaciones de género no pueden avanzar sin la honestidad con respecto a la orientación sexual. El psicólogo T. Plante sostiene que, si entre el 25 y el 40 % de los sacerdotes son gais, mientras que no son más propensos a abusar que otros hombres, el hecho de que la mayoría de los evaluadores no pregunten sobre la orientación sexual hace imposible una conversación honesta sobre la formación humana en la sexualidad y la subversión de los comportamientos endogrupales protectores. Thomas G. Plante, «Psychological Screening of Clergy Applicants», en Thomas G. Plante y Kathleen L. McChesney (eds.), *Sexual Abuse in the Catholic Church: A Decade in Crisis, 2002-2012* (Santa Barbara, CA: Praeger, 2011), 200-201.

[26] Sara Ahmed, «Feminism Hurt/Feminism Hurts», 21 de julio de 2014, https://feministkilljoys.com/2014/07/21/feminist-hurtfeminism-hurts/?fbclid=IwAR-2gAa3ktIRWGMop8ap2_zwoIKacaQMDFnASQo4DkT-gzTv-gXRlLcSfO6c.

Conclusión: Desde el corazón del seminario

Comencé este artículo partiendo del contexto de la Escuela de Teología y Ministerios que es mi nuevo hogar. Cada día me encuentro en la clase y en la capilla, en la mesa y en el bar, con actuales y futuros sacerdotes, religiosas, laicos y laicas. Las apuestas parecen extraordinariamente altas, porque los ministros han sido y son los abusadores y los guardianes del silencio, y porque mis estudiantes se preocupan profundamente por la Iglesia y esta crisis los ha desgarrado. Como otros, nos lamentamos, escuchamos a los expertos y ofrecemos nuestra formación pastoral. Pero el trabajo más importante acaba de empezar y pondrá a prueba los límites de nuestra escuela. En un «examen» institucional nos preguntamos: ¿Cómo hemos sido cómplices del clericalismo? ¿Cómo lo hemos desafiado?[27] En un debate abierto, todos los estamentos de la escuela nos estamos haciendo estas preguntas. Si somos honestos, nuestro análisis nos llevará a las cuestiones sobre el género. Mientras afrontamos la realidad de los varones como los principales perpetradores y facilitadores de la violencia sexual, nos tenemos que preguntar cómo se realiza la masculinidad en nuestra escuela, cómo las prácticas centrales de nuestra organización, los programas académicos, la vida social y los rituales se relacionan con el género, cómo el poder y la impotencia se experimentan y se ejecutan, y cómo puede «deshacerse» la masculinidad para concebirla de un modo nuevo. No será fácil. Es difícil poner al descubierto el lado oscuro de cosas que tienen largas historia, que son difíciles de ver y que pueden implicar un gran esfuerzo para muchos miembros de nuestra comunidad. Pero si tenemos que deshacer el escándalo, es inevitable que nos preguntemos por la masculinidad y la violencia sexual en la Iglesia.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

[27] En la espiritualidad ignaciana el «examen» es un método para reflexionar diariamente prestando atención a la presencia y la dirección de Dios. Los exámenes institucionales invitan a la reflexión a nivel organizativo.

Leonardo Boff *

MASCULINIDADES CLERICALES Y EL PARADIGMA DE LA RELACIONALIDAD

Existe una masculinidad típicamente clerical, consecuencia de la ley del celibato exigido para los que sirven a la comunidad. El poder sagrado de los ministros ha sido usado, por algunos, para cometer abusos sexuales de menores, la pedofilia. No hay una educación adecuada en los seminarios para integrar la sexualidad sin la presencia de lo femenino. Este hecho exigiría un estudio serio sobre la sexualidad humana, que no ha sido hecho por la Iglesia institucional por temor a que se cuestione la ley del celibato. Este es funcional para una Iglesia cuyo cuerpo de dirección está constituido solamente por hombres célibes y cuyo eje estructurador es la *potestas sacra* y no la comunión. Tal tipo de organización de la Iglesia hace difícil la integración de lo masculino y lo femenino en los célibes.

No puede hablarse *in genere* de la masculinidad, pues es flexible y variable, en consonancia con las diferentes culturas y los diversos procesos educativos y sociales que construyen la masculinidad concreta[1].

* Leonardo Boff (1938) es teólogo, filósofo y escritor. Fue profesor de Teología en el Instituto Franciscano de Petrópolis durante veintidós años y posteriormente profesor de Ética y Filosofía de la religión en la Universidad de Río de Janeiro, además de profesor visitante en varias universidades. Sus publicaciones se enmarcan en los campos de la teología, la filosofía, la ética y la ecología. Vive en Petrópolis, Río de Janeiro, Brasil.

Dirección: Estrada do Mombaça, 1800, Bairro Jardim Araras, 25725-290 Petrópolis, Río (Brasil). Correo electrónico: Lboff@leonardoboff.eco.br

[1] Arnaud Baubérot, «Não se nasce viril, torna-se viril», en Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine y Georges Vigarello (eds.), *A história da virilidade* (vol. 3; Petrópolis: Vozes, 2013), 189-220.

Existe un tipo de masculinidad clerical, propia de la Iglesia católica romana, debido a la ley del celibato, que ha cobrado relevancia por los múltiples delitos de pedofilia cometidos por el clero. El papa Francisco, en varias intervenciones, ha ido directo a la causa principal: «el azote del clericalismo es terreno fértil para todas estas abominaciones»[2].

En su referencia al clericalismo señala la superioridad del estatus clerical célibe y el uso abusivo de su poder. Por su naturaleza, debería irradiar confianza y reverencia ante lo sagrado. Pero se ha ejercido para abusar sexualmente de menores.

En el fondo de estos abusos se encuentra la cuestión de la sexualidad que la Iglesia oficial se niega a abordar por el recelo a que llegue a cuestionarse la ley del celibato. El celibato constituye una estructura funcional para esta institución entendida sociológicamente como total, autoritaria, masculina, patriarcal y jerarquizada, que no confiere poderes de decisión a los laicos y excluye a las mujeres, a las que se les niega la plena ciudadanía eclesial. No se conocen documentos oficiales de la Iglesia que alguna vez se confrontaran positivamente con las contribuciones sobre la sexualidad realizadas por Sigmund Freud, C. G. Jung, Jacques Lacan, Carl Rogers, Raewyn Connell, Marga J. Ströher, Elizabeth A. Johnson, Donald Winnicott y otros.

La Iglesia institucional, en general, ha fomentado históricamente una actitud de desconfianza ante la sexualidad, favorecida por el patriarcado dominante[3]. Fue hecha rehén de una visión prejuiciosa de tradición platónica y especialmente de san Agustín. Fue el que más influyó en la moral cristiana, sobre todo en lo referente a la sexualidad. Consideró la actividad sexual como el camino por el que entra el pecado original, que hace de todo ser humano un pecador sin culpa personal, pero solidario con el pecado de Adán y Eva. Cuanto menos sexo procreador, menos *massa damnata* (masa condenada).

[2] Papa Francisco, «La protección de los menores en la Iglesia», 24-2-2019, en http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2019/february/documents/papa-francesco_20190224_incontro-protezioneminori-chiusura.pdf.

[3] Pierre Bourdieu, *A dominação masculina* (Río de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1999), 103 (trad. esp. *La dominación masculina* [Barcelona: Anagrama, 2006]); Elizabeth Schüsser-Fiorenaza, *Pero ella dijo* (Madrid: Trotta, 1996), 151-159.

La mujer, al dar a luz a hijos e hijas, introduce el mal originario en el mundo. El antifeminismo clerical encuentra aquí, entre otras, una de sus motivaciones, influido también por la cultura ambiental de cuño patriarcal. Esta interpretación ofrece las razones que sustentan la ley del celibato como valor teológico, pues, al no tener relación sexual-genital con una mujer, no nacerán hijos e hijas. Por consiguiente, no se transmitirá la desgracia del pecado original. Esta visión es reduccionista y se centra únicamente en la dimensión sexual-genital.

En todos los análisis y condenaciones que se hacen y se harán de la pedofilia e incluso de otras formas de realización de la sexualidad, no se ha debatido sobre el problema de fondo, a saber, la sexualidad en sí misma en el contexto de la vida humana.

La sexualidad es mucho más que una relación sexual-genital. El ser humano no tiene sexo. Es todo él un ser sexuado en el cuerpo, en el alma y en el espíritu: tiene que ver con una energía fontal, diría volcánica, gracias a la que, por la naturaleza y por el designio de Dios, se reproduce la vida en la tierra.

Paul Ricoeur, que reflexionó filosóficamente mucho sobre la teoría psicoanalítica de Freud, escribió: «La sexualidad, en el fondo, permanece tal vez impermeable a la reflexión e inaccesible al dominio humano; quizá esa opacidad hace que no pueda ser absorbida en una simple ética ni en una técnica»[4]. Ella vive entre la *ley del día*, donde rigen las reglas y los comportamientos convencionales, y la *ley de la noche*, donde funcionan la pulsión y la espontaneidad.

Solo un proyecto humanista-espiritual, una ética del respeto profundo ante el otro sexo y el autocontrol de la fuerza instintiva sexual, puede hacer de la sexualidad una energía de amor, de relaciones fecundas y de humanización.

Sabemos lo insuficiente que es la educación para la integración de la sexualidad en la formación de los candidatos para el sacerdocio. También ellos participan en nuestro tipo de sociedad, que no ha superado totalmente el patriarcalismo y el machismo. De alguna ma-

[4] Paul Ricoeur, «A maravilha, o descaminho, o enigma», *Revista Paz e Terra* 5 (1979) 36; Paul Ricoeur, *De l'interprétation: Sur Freud* (París: Seuil, 1977).

nera son rehenes de esta cultura. A esto se le añade el hecho de que los candidatos en los seminarios son apartados de la familia, de la madre y de las hermanas. Esto produce cierta atrofia en la construcción de la identidad. Hay un exceso de características occidentales de la masculinidad, es decir, de racionalidad, rigidez, uso de la fuera, voluntad de poder y de decisiones, sin una correspondencia equilibradora de lo femenino occidental, es decir, del amor, la ternura, la acogida, el cuidado, la capacidad de diálogo, de intuición y de espiritualidad. El masculino clerical es así privado de algo esencial para una completa humanización.

Las ciencias de la psique nos han dejado claro que el hombre solo madura bajo la mirada de la mujer y la mujer bajo la mirada del hombre. El hombre y la mujer son completos en sí mismos, pero por su naturaleza son seres de relación, son recíprocos y se enriquecen mutuamente en la diferencia[5]. ¿Por qué Dios creó a la humanidad como hombre y mujer (Gn 1,27)? No principalmente para engendrar hijos, sino para no estar solos, para ser compañeros y estar uno frente al otro (Gn 2,18.20).

Vale la pena recordar que no hay un sexo absoluto, sino solo uno dominante. El sexo genético-celular muestra que la diferencia entre el hombre y la mujer, en términos de cromosomas, se reduce a un solo cromosoma. La mujer tiene dos cromosomas XX y el hombre un cromosoma X y un cromosoma Y. De ello se deduce que el sexo base es el femenino (XX) y el masculino (XY) es una diferenciación de este.

La sexogénesis ya tiene dos mil millones de años y ha demostrado que lo femenino es lo primero en el proceso de antropogénesis. Solo más tarde llegó lo masculino[6]. En cada ser humano hay, por lo tanto, «un segundo sexo». En cada hombre y en cada mujer encontramos la dimensión del *anima* (de lo femenino) y la dimensión del *animus* (de lo masculino). En la integración del *animus* y del *anima*, presen-

[5] François Héritier, *Masculino/feminino: El pensamiento de la diferencia* (Barcelona: Ariel, 2002).

[6] Leonardo Boff, «O processo da sexogênese», en Leonardo Boff y Rose-Marie Muraro, *Feminino-masculino: Uma nova consciência para o encontro das diferenças* (Río de Janeiro: Record 2010), 26-29.

tes en cada persona, se gestiona la madurez humana y sexual y se produce un proceso de individuación exitoso[7].

En la educación de los futuros sacerdotes o religiosos esta integración se ve dificultada por la ausencia de una de las dimensiones, la de la mujer. Esta es sustituida por la imaginación y por las fantasías, que, si no son sometidos a una disciplina y una profunda espiritualidad, pueden generar sustitutos y hasta perversiones, en las que encontramos la pedofilia.

En este proceso no se excluye el celibato. Es una de las opciones posibles. Pero el celibato no puede surgir de una carencia de amor, al contrario, nace de una sobreabundancia de amor a Dios que se desborda en los demás, especialmente en los más carentes de afecto.

Para realizar esa humanización en el clero se hace necesaria la abolición de la *ley del celibato obligatorio*. Pues, a través de ella, se legitima la dominación masculina y excluyente de la actual estructura de la Iglesia oficial. Solo las personas de sexo masculino pueden acceder a cargos de dirección y de animación de la comunidad. Sería preferible el *celibato opcional*, una opción que se inscribe en el ámbito de los carismas, expresión de una entrega total a Dios y a la comunidad.

Hace ya mucho tiempo que la teología afirma que no hay ninguna contradicción doctrinal y dogmática que impida a la mujer ser también sacerdote, con su estilo propio de mujer.

¿Por qué la Iglesia católica romana no abroga la ley del celibato? Porque es contradictorio con su estructura. No tiene un estilo comunitario. Por el contrario, es una institución total, autoritaria, patriarcal y altamente jerárquica. Una Iglesia estructurada en torno al poder sagrado, concentrada en unos pocos hombres *(sacra postestas)*, logra lo que C. J. Jung denunció: «donde predomina el poder no hay ni amor ni ternura». Esto es lo que sucede, comúnmente, con el autoritarismo y la rigidez en las estructuras eclesiales y en sus ministros. El celibato es funcional a la Iglesia clerical, sola y solitaria.

[7] Lerry Richards, *Be a Man!: Becoming the Man God Created You to Be* (Nueva York: Ignatius Press, 2010).

Para subsanar este vacío, el papa Francisco no se cansa de predicar «la ternura y la misericordia»[8], el carácter comunitario y sinodal de la Iglesia, y, principalmente, el encuentro no burocrático, sino tierno y fraterno con las personas.

Al perdurar este tipo de Iglesia, difícilmente asistiremos a la abolición de la ley del celibato. Es útil para su forma de estructurarse y de relacionarse oficialmente solo entre hombres, portadores del poder sagrado, excluidas las mujeres. Pero este modelo dominante no es pastoral ni es bueno para los fieles, que no esperan solo doctrinas, sino principalmente acogida e iniciación en la vida cristiana.

El ser humano es por naturaleza un nudo de relaciones extendidas en todas las direcciones. La relacionalidad es el paradigma básico de su existencia y constituye, según los grandes cosmólogos, la lógica misma del universo. Nada existe sin relación.

Dios creó la humanidad como hombre y mujer (Gn 1,27) para que, en la diferencia, no en la desigualdad, estuvieran juntos en relación y comunión, en amistad y amor. Este sería el tipo ideal de la sexualidad masculina y femenina, integrada y vivida por todos los seres humanos. El celibato no puede ser un obstáculo para esta plena humanización. No puede ser negada a los que sirven a la comunidad por el hecho de vivir en la condición de célibes.

(Traducido del portugués por José Pérez Escobar)

[8] La ternura y la misericordia constituyen ejes importantes de la predicación del papa Francisco. Muchos de sus discursos y homilías insisten en esos temas. Véase papa Francisco, *Misericordiae vultus. El rostro de la misericordia*, bula de proclamación del jubileo extraordinario de la misericordia; *Misericordia et misera: Al concluir el jubileo extraordinario de la misericordia*; *El nombre de Dios es misericorda*, Barcelona: Planeta, 2016.

FORO TEOLÓGICO

Filipe Maia *

EL SÍNODO PANAMAZÓNICO

El Sínodo Panamazónico terminó el 27 de octubre de 2019 con una llamada a una renovada presencia de la Iglesia católica romana, al reconocimiento de la necesidad de una «conversión ecológica integral», la importancia de desarrollar teologías indígenas y liturgias inculturadas, y la llamada a admitir a las mujeres en el diaconado permanente. Este artículo detalla algunos de los temas abordados por el Sínodo y los ubica en el contexto del turbulento escenario brasileño, donde el Sínodo fue objeto de ataque por las autoridades políticas.

Parece apropiado, posiblemente providencial, que justo unas semanas después de que los incendios se desataran en la selva amazónica en julio de 2019, llamando la atención internacional sobre la región, los líderes católicos romanos, los medioambientalistas y los pueblos indígenas se reunieran en el Vaticano para el Sínodo Panamazónico. La reunión responde a la urgencia que la catástrofe ambiental plantea para la vida en el planeta y coloca a la Iglesia en una posición profética

* Filipe Maia es profesor adjunto de Teología en la Escuela de Teología de la Universidad de Boston. Investiga sobre teologías y filosofías de la liberación, teología y economía, y la imaginación escatológica cristiana. Actualmente está terminando un libro que ofrece un análisis del debate en la teoría crítica que aborda la «financiarización» del capitalismo para mostrar cómo el discurso sobre el futuro está omnipresente en el discurso financiero y cómo las finanzas contemporáneas generan un modo particular de temporalidad.

Dirección: Boston University School of Theology, 745 Commonwealth Avenue, mailbox 250, Boston, MA 02215 (Estados Unidos). Correo electrónico: fmaia@bu.edu

como proclamadora de la justicia a la luz del «grito de la tierra y de los pobres»[1].

El papa Francisco convocó el sínodo en octubre de 2017 pensando que daría a la Iglesia una oportunidad para hablar sobre la región amazónica y reencontrar su misión en esta zona. El largo sínodo de tres semanas, celebrado en el Vaticano en octubre de 2019, reunió a autoridades eclesiásticas de nueve países cuyos territorios contienen partes de la selva amazónica, además de a un gran número de representantes de los más de 390 grupos étnicos presentes en la región. En la misa de apertura, el papa Francisco llamó a la Iglesia a una «osada prudencia» para «renovar los caminos de la Iglesia en la Amazonia», y concluyó la homilía evocando las palabras del cardenal brasileño Claudio Hummes, afirmando que el territorio amazónico es una tierra sagrada donde se conservan las memorias de los misioneros en su lucha a favor de la selva y de sus pueblos[2].

El *Instrumentum laboris* del Sínodo adopta el enfoque conocido de ver-juzgar-actuar adoptado por los teólogos de la liberación latinoamericanos. El documento comienza con un capítulo titulado «La voz del Amazonas», le sigue una parte eco-teológica que aboga por una «Ecología integral» y termina con una llamada a la acción, «Una Iglesia profética en el Amazonas». El sínodo no se anda con rodeos cuando exige a la Iglesia «una conversión ecológica integral» (*Instrumentum laboris* 5). Los datos incluidos en el documento muestran que solo una conversión abordaría adecuadamente la situación en la región. Los expertos la sitúan como el segundo hábitat más vulnerable del planeta, después del Ártico. Un aumento de 4ºC en la temperatura y/o un 40 % de deforestación pueden llevar a puntos de no retorno hacia la desertización. En 2018, el destacado climatólogo brasileño Carlos Nobre y el renombrado biólogo Thomas Lovejoy

[1] La expresión fue usada por primera vez por Leonardo Boff, *Ecología: Grito de la tierra, grito de los pobres* (Madrid: Trotta, 2011), y se repite en la encíclica *Laudato si'*.

[2] Papa Francisco, «Homilía del papa Francisco en la Santa Misa de Apertura del Sínodo de los Obispos para Amazonia», 6 de octubre de 2019, http://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2019/documents/papa-francesco_20191006_omelia-sinodo-amazzonia.html.

sostenían que se podría esperar que la desertización en el Amazonas comenzara cuando la deforestación alcanzara el 20-25 % del área[3]. Después de los incendios y el exagerado aumento de las tasas de deforestación en agosto de 2019, Nobre teme que un punto de inflexión esté peligrosamente cerca[4].

Ni que decir tiene que los efectos serían devastadores tanto medioambientalmente *como* socialmente. El sínodo conecta acertadamente los datos sobre la deforestación con la realidad social de la zona: la criminalización y el asesinato de los líderes indígenas, la falta de políticas públicas para la demarcación territorial, la apropiación y privatización de bienes naturales, la destrucción de la selva por amplios proyectos de «desarrollo», la contaminación, el alcoholismo, el tráfico de seres humanos, etc. Síntomas todos de lo que el papa Francisco considera una «desconexión» e «indiferencia» con respecto a los gritos de la tierra y de los pobres (*Laudato si'* 49, 91). Para Francisco, la crisis ecológica exige un enfoque integral.

El sínodo reconoce que esta actitud holística se encontrará con la oposición de «intereses [económicos] y de un paradigma tecnocrático que rechaza todo intento de cambio» (*Instrumentum laboris* 41). Estos intereses son de hecho primordiales en la Amazonia. A raíz de la reducción de los precios del petróleo, Venezuela adoptó una política agresiva para incentivar la minería en la región amazónica, que incluía la concesión de tierras a empresas mineras chinas. Bolivia, Paraguay y Perú siguen luchando contra los incendios criminales en sus regiones amazónicas y la influencia de grupos que tratan de talar el bosque para la agricultura y la ganadería, actividad delictiva que a menudo no es cuestionada por los funcionarios gubernamentales. El presidente Evo Morales de Bolivia, por ejemplo, fue presionado para que suspendiera una ley que autoriza los «incendios controlados» en la Amazonia. En todos estos casos, el «paradigma tecnocrático» y la necesidad de «desarrollar» la región si-

[3] Thomas E. Lovejoy y Carlos Nobre, «Amazon Tipping Point», *Science Advances* 4 (2018): eaat2340, doi:10.1126/sciadv.aat2340.

[4] Dom Phillips, «Amazon Rainforest "Close to Irreversible Tipping Point"», *The Guardian*, 23 de octubre de 2019, http://www.theguardian.com/environment/2019/oct/23/amazon-rainforest-close-to-irreversible-tipping-point.

guen siendo la fuerza motriz que justifica la destrucción de las zonas forestales.

Brasil, un país cuyo territorio abarca más del 60 % de la selva amazónica, es actualmente un lugar clave de la actividad opuesta al medio ambiente. Guiadas por su recién elegido presidente de extrema derecha, Jair Bolsonaro, las autoridades políticas brasileñas han analizado meticulosamente el Sínodo Panamazónico. Elegido para el cargo en octubre de 2018, Bolsonaro hizo una campaña en la que prometía no conceder ni «un milímetro adicional» de tierra a los pueblos indígenas y flexibilizar las regulaciones medioambientales, al mismo tiempo que apoyaba públicamente a los mastodontes de la agroindustria que ven la Amazonia como un sitio para la obtención de beneficios masivos. El secretario del gabinete de Bolsonaro para la seguridad institucional, el general Augusto Heleno, describió el sínodo como una amenaza «de izquierda» para la seguridad nacional y advirtió contra la interferencia internacional en las políticas internas de Brasil[5]. Los informes indican que el Gobierno espió a los obispos brasileños y otros implicados en la planificación del sínodo[6].

Internacionalmente, los grupos católicos ultraconservadores elevan sus críticas contra lo que perciben como ideas religiosas «neopaganas» afirmadas en el *Instrumentum laboris*. Acusan al documento de abrazar el «sincretismo» y, peor aún, «la apostasía o una falsa religión»[7]. El objetivo de tales críticas son las posiciones importantes asumidas por el sínodo con respecto a la importancia de una teología indígena amazónica, que incorporará los «mitos originales, las

[5] Eduardo Campos Lima, «Eyeing Amazon Synod, Brazil Accuses Church of "Leftist Agenda"», *National Catholic Reporter*, 26 de febrero de 2019, https://www.ncronline.org/news/environment/eyeing-amazon-synod-brazil-accuses-church-leftist-agenda.

[6] Tânia Monteiro, «Planalto vê Igreja Católica como potencial opositora», *O Estado de São Paulo*, 10 de febrero de 2019, https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,planalto-ve-igreja-catolica-como-potencial-opositora,70002714758.

[7] Charles Pope, «Don't Be Tempted by False Gardens – We Preach Christ Crucified», *Pan-Amazon Synod Watch* (blog), 18 de octubre de 2019, https://panamazonsynodwatch.info/feature/dont-be-tempted-by-false-gardens-we-preach-christ-crucified/.

tradiciones, los símbolos, el conocimiento, los ritos y las celebraciones que incluyen las dimensiones trascendente, comunitaria y ecológica» (*Instrumentum laboris* 98). El documento final del sínodo insiste en la importancia de la inculturación, tanto teológica como litúrgica, y ofrece algunas recomendaciones prácticas al respecto.

Otro tema abordado por los documentos sinodales que obtuvo una relevante atención es la llamada a integrar las cuestiones sociales y ecológicas con las luchas de las mujeres. El documento final del sínodo incluye una petición para que las mujeres sean ordenadas en el diaconado permanente al tiempo que reconoce la función fundamental que siguen ejerciendo en la lucha por el medioambiente en la Amazonia[8]. Es algo que aún queda lejos para las mujeres que han deseado que sus ministerios fueran reconocidos en el seno de la Iglesia católica romana, pero es ciertamente un resultado prometedor de las deliberaciones sinodales. La capacidad de conectar las necesidades pastorales en la Amazonia, el liderazgo de las mujeres y la justicia ambiental es quizá el mayor soplo de aire fresco que el sínodo ofrece a la Iglesia.

El teólogo de la liberación Leonardo Boff, que escribe abundantemente sobre teología y medioambiente, presentó el sínodo como inicio de «un nuevo tipo de presencia de la Iglesia en el continente americano» y un nuevo «grado de conciencia» sobre la importancia de la Amazonia para el clima de la Tierra y para el futuro de la vida en el planeta[9]. Boff percibe el sínodo como el resultado fructífero del valiente liderazgo del papa Francisco, cuyo mejor ejemplo sea tal vez su discurso de 2015 en Bolivia, donde célebremente pidió per-

[8] Véase Vatican News, «Amazon Synod: The Church Committed to Be an Ally with Amazonia», *Vatican News*, 26 de octubre de 2019, https://www.vaticannews.va/en/vatican-city/news/2019-10/amazon-synod-final-document.html; Christopher Lamb, «Amazon Synod: Bishops to Vote on Women Deacons», *The Tablet: The International Catholic News Weekly*, 22 de octubre de 2019, https://www.thetablet.co.uk/news/12146/amazon-synod-bishops-to-vote-on-women-deacons.

[9] Leonardo Boff, «Como o Sínodo Panamazônico pode nos surpreender», *Leonardo Boff* (blog), 7 de octubre de 2019, https://leonardoboff.wordpress.com/2019/10/06/como-o-sinodo-panamazonico-pode-nos-surpreender/.

dón «no solo por las ofensas de la Iglesia, sino también por los crímenes cometidos contra los pueblos indígenas durante la llamada conquista de las Américas»[10]. Como sugiere Boff, estas declaraciones se materializan en los esfuerzos del Sínodo Panamazónico.

Y podrían simbolizarse por un momento prometedor en la conclusión del sínodo. El 20 de octubre, un grupo de obispos y participantes se reunieron en las catacumbas de Domitila en Roma y declararon comprometerse con la escucha del grito de la tierra y de los pobres. El evento recuerda a una reunión similar que se celebró al concluir el Concilio Vaticano II, en la que los obispos, liderados por el arzobispo Hélder Câmara, firmaron el «Pacto de las catacumbas» y juraron comprometer su vida y ministerios con los pobres, un compromiso que ayudó al nacimiento de las teologías de la liberación. El pacto firmado en la reunión de 2019, el «Pacto de las catacumbas por la casa común», podría ser nuestra esperanza para el amanecer de una nueva era profética para la Iglesia. Puede ser la esperanza de un viento fresco del Espíritu que sopla desde las grietas del Amazonas.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

[10] Pablo Ordaz, «El Papa pide perdón por los crímenes durante la conquista de América», *El País*, 10 de julio de 2015, https://elpais.com/internacional/2015/07/10/actualidad/1436484652_422140.html.

Benoît Vermander *

EL VATICANO, CHINA Y EL FUTURO DE LA IGLESIA CATÓLICA CHINA

En septiembre de 2018, la Santa Sede firmó un acuerdo provisional con el Gobierno chino sobre el proceso para nombrar obispos. Esta contribución sitúa este acuerdo en su contexto histórico, evalúa su aplicación después de más de un año desde la firma, y esboza algunas perspectivas. Pone de relieve el carácter positivo, e incluso necesario, del acuerdo, subrayando al mismo tiempo que se produce en un contexto de endurecimiento de la política religiosa china. El diálogo y la confianza se han restablecido, pero el camino a seguir es estrecho y arriesgado.

Introducción

El 22 de septiembre de 2018, el Vaticano anunció que había firmado un «Acuerdo provisional» con el Gobierno chino. Trata de un mecanismo de designación concertado de futuros obispos, un mecanismo cuyo contenido exacto no ha sido revelado. Estuvo acompañado con una decisión del papa Francisco de readmitir en la plena comunión eclesial a los obispos ordenados sin mandato pontificio[1]. Aunque muy breve, este artículo

* Benoît Vermander, S.J., es profesor de Estudios Religiosos en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Fudan, Shanghái. Entre sus obras recientes encontramos: *Shanghai Sacred: The Religious Landscape of a Global City* (con Liz Hingley y Liang Zhang, 2018); *Versailles, la République et la Nation* (2018); *Corporate Social Responsibility in China* (2014).

Dirección: School of Philosophy, Fudan University 220 Handan Road, Shanghai 200433 (China). Correo electrónico: benoit.vermander@gmail.com

[1] Missions etrangères de Paris, «Accord Chine-Vatican: "Pour la première fois, tous les évêques de Chine sont en communion avec Rome"», 24 de sep-

quiere situar el acuerdo en su contexto, evaluando los efectos y poniendo de relieve su importancia para la Iglesia universal.

I. China y el Vaticano: El contexto

Después de la Revolución de 1911, la República china exige promover el desarrollo de las relaciones «nacionales» y «modernas» en oposición a las «supersticiones». Desde 1912 surgen las asociaciones religiosas nacionales[2], antes de reconfigurarse en función de las necesidades del nuevo régimen a partir de 1949. No sin numerosas resistencias, el Estado se asegura controlar las organizaciones y las actividades religiosas al igual que las demás expresiones de la sociedad civil. Después del tormento de la Revolución cultural (1966-1976), se reafirma el marco institucional que rige las relaciones entre Estado y religión sobre las bases trazadas inmediatamente después de 1949. El artículo 36 de la Constitución define los derechos y los deberes de las religiones en la República Popular China: «Los ciudadanos de la República popular de China gozan de la libertad de religión. Ningún organismo del Estado ni ningún grupo social ni individuo alguno pueden forzar a un ciudadano a tener o no una religión, ni discriminar a un creyente o un no creyente». Las disposiciones constitucionales se completan con las «Disposiciones sobre asuntos religiosos» que entraron en vigor en marzo de 2005 y se revisaron profundamente en un sentido muy restrictivo en 2017-2018[3]. Además, desde 2013, el desarrollo de una forma renovada de «religión civil» ha situado el hecho religioso en un marco mucho más estrecho. Se pide a todas las religiones una mayor «sinización»,

tiembre de 2019, https://missionsetrangeres.com/eglises-asie/2018-09-24-accord-chine-vatican-pour-la-premiere-fois-tous-les-eveques-de-chine-sont-en-communion-avec-rome/.

[2] Cf. Vincent Goossaert, «Republican Church Engineering: The National Religious Associations in 1912 China», en Mayfair Mei-hui Yang (ed.), *Chinese Religiosities, Afflictions of Modernity and State Formation* (Berkeley: University of California Press, 2008), 209-232.

[3] Traducción en inglés de las nuevas disposiciones en: http://www.chinalawtranslate.com/宗教事务条例-2017/?lang=en.

lo que en la práctica significa adoptar la vulgata promovida por el Partido de forma acrítica[4].

Las consideraciones institucionales y políticas no son suficientes para evaluar la situación de la Iglesia en la sociedad china. Se había desarrollado un «catolicismo de los campos» en China que mantuvo firmemente sus propias tradiciones hasta el éxodo a las ciudades en la primera década del siglo XXI. Ya es evidente que este movimiento ha sacudido profundamente la estructura tradicional del catolicismo chino.

La Iglesia oficial contaría con unos 1900 sacerdotes, mientras que la Iglesia clandestina tendría 1200. Varias estimaciones hablan de un total de entre 10 y 12 millones de fieles católicos[5]. Anthony Lam, del Centro de Estudios Espíritu Santo de Hong Kong, ha estudiado los datos públicos y los ha correlacionado con entrevistas de campo. Según su conclusión, el número de católicos en China alcanzó los 12 millones en 2005, se estabilizó durante algunos años y actualmente está disminuyendo. Estima que la población católica total es de unos 10,5 millones. Además, entre 1996 y 2014, según las estimaciones de Lam, el número de vocaciones masculinas ha pasado de 2300 a 1260, mientras que el de las vocaciones femenina ha caído de 2500 a 156. El número de ordenaciones ha pasado de 134 en el año 2000 a 78 en 2014.

II. De la Carta de Benedicto XVI a la de Francisco

Después de la creación de la Asociación Patriótica Católica en 1957, seguida de las ordenaciones de obispos oficiales (ordenaciones válidas desde el punto de vista canónico, pero realizadas sin la aprobación del papa), se concedieron «facultades especiales» a los obispos que permanecían en comunión con Roma para permitirles

[4] Véase Benoît Vermander, «Le rêve chinois de religion civile», *Esprit* 451 (2019) 171-182; Benoît Vermander, «Sinicizing Religions, Sinicizing Religious Studies», *Religions* 10/137 (2019), 10 (137), 1-23, doi:10.3390/rel10020137.

[5] Ian Johnson, «How the Top-heavy Catholic Church Is Losing the Ground Game in China», *America Magazine*, 18 de septiembre de 2017.

ordenar nuevos obispos de forma autónoma en caso de necesidad. Sin embargo, el 30 de junio de 2007, el Vaticano hizo pública una carta de Benedicto XVI dirigida «al clero y a los fieles de la Iglesia Católica en China», que revocaba estas facultades especiales y justificaba este cambio de rumbo: «La solución de los problemas existentes no puede buscarse mediante un conflicto permanente con las autoridades civiles legítimas».

Tras la elección de Francisco[6], el poder chino acepta la invitación y se reanudan las negociaciones. Conducen al mencionado acuerdo de septiembre de 2018. Se ha escrito mucho sobre el hecho de que el acuerdo no especifica el mecanismo exacto para el nombramiento de los obispos, pero la cuestión es secundaria: no importa si los nombres de los obispos son propuestos primero por el Vaticano o por el Gobierno, ya que, por un lado, ambas partes conservan un poder de veto y, por otro, el número de candidatos serios para cada sede es, en la práctica, muy pequeño. En cualquier caso, ambas partes han decidido revisar el mecanismo de designación sobre la base de la experiencia adquirida durante un período de dos o tres años.

Otro debate se centrado en el siguiente hecho: El Vaticano acepta la reintegración de los ocho obispos oficiales no reconocidos canónicamente hasta entonces, pero no se ha dicho públicamente nada sobre el destino de la veintena de obispos no reconocidos por el Gobierno. La cuestión sigue siendo algo opaca, pero parece gestionarse de manera pragmática. En un gran número de casos, parece que se esperará hasta el momento de su sucesión para nombrar candidatos de compromiso.

En su Mensaje a los católicos chinos y a la Iglesia Universal del 26 de septiembre de 2018, Francisco expresa con fuerza lo que está en juego en el Acuerdo:

> Me dirijo con respeto a los que guían la República Popular China y renuevo la invitación a continuar el diálogo iniciado hace

[6] Sobre las razones por las que las autoridades chinas habrían mostrado más apertura ante Francisco que ante Benedicto XVI, véase Federico Lombardi, «Verso una Chiesa pienamente cinese e pienamente cattolica. La via tracciata da Benedetto XVI e Francesco», *La Civiltà Cattolica* 4017 (2017) 209-220.

> tiempo con confianza, valentía y amplitud de miras. […] De este modo, China y la Sede Apostólica, llamadas por la historia a una tarea difícil pero apasionante, podrán actuar más positivamente a favor del crecimiento ordenado y armonioso de la comunidad católica en tierra china, y se esforzarán en promover el desarrollo integral de la sociedad, asegurando un mayor respeto por la persona humana también en el ámbito religioso, trabajando de forma concreta en la protección del ambiente en el que vivimos y en la construcción de un futuro de paz y de fraternidad entre los pueblos[7].

III. Después del Acuerdo

El nuevo mecanismo ha llevado ya a la ordenación de dos nuevos obispos —Mons. Antoine Yao Shun para la diócesis de Jining, en Mongolia Interior, el 26 de agosto de 2019, y Mons. Stephen Xu Hongwei, nombrado obispo coadjutor de la diócesis de Hanzhong, en la provincia de Shaanxi, dos años después—. La Santa Sede ha confirmado que estas dos ordenaciones han tenido lugar en el marco del Acuerdo, aun cuando el papa hubiera nombrado ya a estos dos obispos con anterioridad a la firma[8]. No obstante, se mantienen ciertas tensiones, algunas procedentes de las autoridades gubernamentales y locales, otras del interior de la Iglesia de China, y aún otras fomentadas por un movimiento internacional «anti-Francisco»[9].

[7] Papa Francisco, Mensaje a los católicos chinos y a la Iglesia universal, 10, en http://w2.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2018/documents/papa-francesco_20180926_messaggio-cattolici-cinesi.html

[8] Missions etrangères de Paris, «Deux évêques chinois ordonnés pour la première fois depuis la signature de l'accord sino-vatican», 29 de agosto de 2019, https://missionsetrangeres.com/eglises-asie/deux-eveques-chinois-ordonnes-pour-la-premiere-fois-depuis-la-signature-de-laccord-sino-vatican/.

[9] Puede encontrarse el ejemplo de una evaluación negativa del acuerdo y sus consecuencias en Bernardo Cervellera, «Religious Policy in China before and after the Sino-Vatican agreement», *Asia News,* 12 de septiembre de 2019. Los documentos citados en este artículo relativos al discurso de las autoridades chinas sobre su política religiosa general son pertinentes. Al mismo tiempo, no se tienen en cuenta las orientaciones promovidas por Francisco, aunque claramen-

Tal vez el Acuerdo permita a la Iglesia reconstruir su unidad interna. Pero no se puede descartar una brecha creciente entre el progreso diplomático y la presión ideológica sobre las organizaciones religiosas, que, si se eleva a un cierto nivel, conduciría inevitablemente a nuevos conflictos.

Para terminar, hay dos puntos más que vale la pena destacar: a) El proceso de nombramiento de obispos chinos, aunque bajo un estrecho control político, incluye ahora a representantes de los sacerdotes, religiosos y fieles de las diócesis, con la aprobación de la Santa Sede; si se continúa durante algún tiempo, la experiencia podría tener repercusiones en otros contextos eclesiales. b) En su Mensaje, Francisco se cuidó de no quedarse en el nivel puramente eclesial: insiste en la importancia de incluir a China en las cuestiones de gobierno mundial, y pide a la Iglesia universal que sepa apreciar y acoger lo mejor del tesoro espiritual del catolicismo chino. Dos puntos que pueden ayudar a vivificar el impulso interior de las comunidades cristianas chinas, más allá de las vicisitudes políticas.

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)

te enunciadas por él, y ni siquiera se prevé otra estrategia que no sea la de la confrontación. La negación de la situación real de la sociedad china contemporánea, así como la nostalgia expresada por un modelo de Iglesia que desaparece (e idealizado), se expresan aquí sin matices.