

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento de Sociología y Estudios de Género

Convocatoria 2017-2019

Tesis para obtener el título de maestría de Investigación en Ciencias Sociales con mención en
Género y Desarrollo

Preparando el “ejército de dios”: movilización religiosa reactiva en las prácticas de
evangelización de los jóvenes católicos

Sofía Nathaly Yépez Naranjo

Asesora: Cristina Vega

Lectoras: Mónica Maher y Soledad Varea

Quito, junio de 2020

Dedicatoria

A mis amigxs y compañerxs de clase y de vida.

Tabla de contenidos

Resumen	VII
Agradecimientos	VIII
Introducción	1
Capítulo 1	8
Los procesos de identificación en la politización reactiva de la religión. Una.....	8
aproximación teórica	8
Introducción	8
1.1 La secularización ¿un proceso inacabado?	12
1.1.2 “Lo personal es político”: la politización del espacio privado.....	16
1.1.3. Secularismo estratégico y ciudadanías religiosas.....	19
1.2. Producción de sujetos: identificación y auto comprensión.....	24
1.2.1. Procesos de identificación.....	26
1.3 Juventud y docilidad	31
1.3.1 Docilidad: otra forma de agencia social.....	31
1.3.2. Juventud ¿un nuevo sujeto de estudio?	35
Capítulo 2	40
La nueva Iglesia.....	40
Jóvenes y laicos como respuesta a la “crisis de fe”	40
Introducción	40
2.1 Laicos: la respuesta de la Iglesia.....	43
2.1.1 Jóvenes y el Vaticano.....	43
2.1.2 Los Movimientos Eclesiales	51
2.1.4 La ideología de género, un “enemigo mortal”	63
2.2 Metodología	68
Capítulo 3	74
Camino hacia la santidad: procesos de identificación de las/os misioneras/os de LAM	74
Introducción	74
3.1 Retiro de conversión: “un encuentro personal con Jesús”	77
3.2 Clases de consagración	93

3.3 Prácticas de oración y mortificaciones	106
3.3.1 Mortificaciones.....	111
3.3.2 Prácticas de oración.....	115
Capítulo 4	121
Configurando del “ejército de dios”. Procesos de politización religiosa	121
Introducción	121
4.1 María, la defensora de lo privado	125
4.1.2 La batalla espiritual: “María está preparando su linaje”	130
4.2 Politización reactiva: configuración del secularismo estratégico en torno a la.....	136
defensa de la vida.....	136
4.2.1 Relación Estado/Iglesia en torno a la defensa de la vida	142
4.3 Caminata “el amor en movimiento”	148
Conclusiones	161
Lista de referencias	166

Ilustraciones

Imágenes

Imagen 1. Organigrama LAM.....	58
Imagen 2. Invitación al retiro de conversión.....	78
Imagen 3. El esoterismo es un grave pecado.....	89
Imagen 4. Invitación a la consagración.....	96
Imagen 5. Invitación al grupo de oración.....	116
Imagen 6. Invitación a publicar en contra del aborto.....	144
Imagen 7. Invitación a la caminata “el amor en movimiento”	153
Imagen 8. Consignas de la caminata “el amor en movimiento”	159

Fotografías

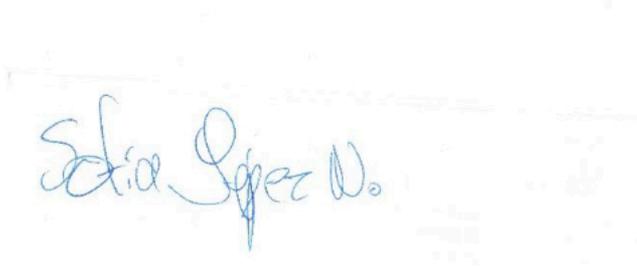
Fotografía 1. V Congreso de espiritualidad LAM 2018.....	57
Fotografía 2. Vigilia de oración contra el aborto y el matrimonio igualitario.....	155
Fotografía 3. Llegada al punto de encuentro.....	157
Fotografía 4. Ataúdes de los fetos en la caminata “el amor en movimiento”.....	158

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Sofía Nathaly Yépez Naranjo, autora de la tesis titulada “Preparando el “ejército de dios”: movilización religiosa reactiva en las prácticas de evangelización de los jóvenes católicos” declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría de Investigación en Ciencias Sociales con mención en Género y Desarrollo concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-NC 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, junio de 2020



Sofía Yépez Naranjo

Resumen

En varios países latinoamericanos se han realizado movilizaciones en contra de la denominada “ideología de género”. Estas movilizaciones a pesar de presentarse como iniciativas de la sociedad civil, tienen de fondo una base religiosa la cual ha influido de manera determinante en los discursos en contra de los derechos sexuales y reproductivos y de las leyes con enfoque de género.

Ecuador no es una excepción, las multitudinarias movilizaciones en contra de la “ideología de género” se realizan desde 2017 (es importante indicar que en 2013 se realizó la primera marcha en contra de la “ideología de género”, sin embargo, esta no tuvo poder de convocatoria). A pesar de que quienes organizan y participan de estas movilizaciones se consideren como ciudadanos que están ejerciendo sus derechos, de fondo quienes mayoritariamente participan son movimientos religiosos que se atribuyen la defensa de la vida y la familia tradicional. Esto hace que nos cuestionemos ¿cómo se entreteje la relación entre religión y política a partir de las movilizaciones en contra de las leyes con enfoque de género y los derechos sexuales y reproductivos?

Esta tesis analiza la manera en la que los discursos religiosos se adaptan a las coyunturas políticas y favorecen la irrupción de las/os creyentes (sobre todo los jóvenes) en el espacio público a través de determinadas formas de implicación subjetiva y política. A través de una etnografía semi encubierta en un movimiento eclesial con fuerte presencia en Quito, esta tesis realiza un recorrido por los elementos doctrinales que funcionan como parte constitutiva de las identidades de las/os misioneras/os, quienes al considerarse como *verdaderos católicos* sienten la obligación de participar en las movilizaciones en contra de las leyes con enfoque de género.

Agradecimientos

A quienes contribuyeron en el proceso de elaboración de esta tesis, a su apoyo y comprensión a lo largo de este tiempo.

Gracias por estar...

Introducción

A inicios del 2019, la Asamblea Nacional debatió las reformas al Código Orgánico Integral Penal (COIP) entre las cuales se planteaba despenalizar el aborto en casos de violación, estupro, incesto, malformación del feto que atente contra la vida de la madre e inseminación no consentida. El debate en torno al aborto despertó movilizaciones ciudadanas de los autodenominados movimientos “pro vida” (que rechazan el aborto por considerarlo como un asesinato), los cuales se organizaron y convocaron a la ciudadanía a participar de la caminata el “amor en movimiento” que se realizó en marzo del 2019. Esta caminata además de exigir a los asambleístas que respeten la vida desde la concepción, tuvo por objetivo celebrar el día del “niño por nacer” (día establecido como fiesta nacional a través del decreto presidencial 1441 firmado en 2006 por Alfredo Palacios). A pesar de que esta movilización no fue la primera motivada y organizada por los movimientos “pro vida”, fue la primera que presentó el lema de la campaña “salvemos las dos vidas” originado en Argentina a propósito del debate en el congreso que proponía la legalización del aborto. “Salvemos las dos vidas” se convirtió en la campaña oficial del movimiento “pro vida” en Ecuador, que, utilizando el mismo logo, los pañuelos celestes y posicionándose como defensores de la vida desde la concepción irrumpieron en el espacio público.

A pesar de que esta campaña se presentó como una campaña de la sociedad civil que utilizando estratégicamente el discurso de derechos humanos exigía que se respete el derecho a la vida desde la concepción, los carteles y pancartas de quienes participaban hacían alusión a frases bíblicas y al diseño original de la familia. Frases como “el aborto es pecado”, “dios creó a la familia”, “la vida inicia desde la concepción” estaban presentes a lo largo de la movilización, evidenciando que, de fondo, estas movilizaciones guardan relación con ciertas concepciones religiosas, lo que nos hace cuestionarnos ¿por qué sus carteles y pancartas hacen alusión a dios hibridándose con el lenguaje de los derechos humanos? ¿qué relación se traza entre dios y el Estado? ¿cómo se entreteje la relación entre religión y política a partir de estas movilizaciones? ¿estamos viviendo un momento de politización religiosa en medio de una sociedad secular? ¿por qué dios es invocado con tanto afán cuando se trata de políticas que involucran a los derechos sexuales y reproductivos y al género?

La llegada de la modernidad significó un momento de quiebre con el orden religioso en cuanto construyó a la religión como un pensamiento mágico y arcaico que con el desarrollo de la ciencia y la razón desaparecería (Panotto 2015). Las ciencias sociales como producto de la modernidad, generaron teorías que contribuyeron a entender a la religión como algo pre moderno que debía permanecer separado de la organización del Estado. Así, establecieron a la secularización, entendida como la separación entre la Iglesia y el Estado, como la base de la política moderna. Siguiendo a Joan Scott (2018), la secularización trajo consigo la dicotomía entre Iglesia y Estado que se fundamentó en la distinción público/privado. Lo público fue relacionado con lo social, con el Estado y con la política, mientras que la familia, la religión y la sexualidad quedaron limitadas a lo privado. Con la privatización de la religión se configuraron imaginarios en donde se deslegitimó la influencia y relación de la Iglesia en el Estado, pero al quedar supeditada al espacio privado, la Iglesia se encargó de regirlo estableciendo su moral y sus normas en la sexualidad y la familia.

Los feminismos bajo el lema “lo personal es político” irrumpieron en el espacio privado y lo politizaron, disminuyendo el poder que la Iglesia tenía. Las críticas al orden natural de la sexualidad (basadas en nociones católicas) marcaron el inicio de una nueva forma de pensar las relaciones sociales y las formas de dominación masculina. Para Eric Fassin (2009) la sexualidad es una cuestión importante porque es una biopolítica sobre la cual se establecen las formas de organización social. Al deconstruir las nociones naturales sobre las cuales se entiende la diferencia entre hombres y mujeres y hacer visibles a las diversidades sexuales a través de la politización de la sexualidad, se produce un cambio en toda la organización social, en este sentido, los feminismos se convierten en un *enemigo mortal* para la Iglesia, porque representan la posibilidad de cambio del orden social y por ende la reducción de su poder.

Las recientes movilizaciones en contra de las leyes con enfoque de género y de los derechos sexuales y reproductivos pusieron sobre la mesa la influencia que la Iglesia tiene en el espacio público. La pugna en torno al género no solo refleja el rechazo que la Iglesia tiene hacia la posibilidad de generar un cambio en las formas de organización, sino que también implica una nueva forma de politización de lo religioso, demostrando que los discursos religiosos pueden ser moldeables y mutables para adaptarse a las coyunturas políticas. Entender a la religión como una

dimensión de la vida nos lleva a dejar de lado las teorías de la secularización que promovían el fin de la religión, ya que lejos de desaparecer ha logrado diversificarse.¹ Por otro lado, es importante entender que los espacios religiosos además de ser espacios de construcción identitaria son espacios relacionados con la política y lo público.

Los jóvenes se han convertido en una figura importante para la Iglesia, porque, consciente de los discursos seculares que relacionan a la Iglesia con lo antiguo, ha utilizado a la juventud de manera estratégica en sus movilizaciones para indicar que la juventud y el mundo moderno respaldan a la Iglesia.

Esta tesis tiene por objetivo analizar la manera en la que los discursos religiosos se adaptan a las coyunturas y favorecen la irrupción de las/os creyentes (sobre todo los jóvenes) en el espacio público a través de determinadas formas de implicación subjetiva y política, que son las que esta tesis analiza. A través de una etnografía semi encubierta en un movimiento eclesial denominado Lazos de Amor Mariano (LAM) realiza un recorrido por los elementos doctrinales que funcionan como parte constitutiva de las identidades de las/os misioneras/os que forman parte de LAM, quienes al considerarse como *verdaderos* católicos sienten la obligación de participar en las movilizaciones en contra de las leyes con enfoque de género.

El primer capítulo tiene que ver con una discusión teórica que se divide en tres partes. La primera parte analiza la relación entre política y religión. La separación entre Iglesia y Estado se ha convertido en la característica de los Estados modernos, que apelando a la secularización han privatizado a la religión y limitado su influencia en el espacio público. Sin embargo, las discusiones teóricas sobre la secularización reflejan que la separación entre Iglesia y Estado no se ha producido del todo, ya que muchos imaginarios sociales y valores tienen como base nociones católicas que se han reproducido a lo largo de los años, lo que demuestra que la secularización es un proceso inacabado (Camps 2014). Por otro lado, las recientes movilizaciones de movimientos

¹ Datos de Latinobarómetro (2014) revelan que ha existido un cambio en las filiaciones religiosas de la región. El número de creyentes evangélicos ha incrementado exponencialmente, sobre todo en países centro americanos, mientras el número de católicos ha ido disminuyendo, concluyendo que las religiones en la región se han transformado. Por otro lado, diversos datos sobre protestantismo muestran que en las últimas décadas se han hecho visibles nuevas comunidades religiosas protestantes (neo pentecostales e independientes), diversificando cada vez más el espectro religioso (Pérez Guadalupe 2018; Schäfer 1992).

católicos y evangélicos en contra de la denominada *ideología de género*, la formación de bancadas legislativas evangélicas (en Brasil) y la reciente posesión de un sacerdote en el Consejo de Participación Ciudadana y Control Social en Ecuador han visibilizado la influencia de lo religioso en el espacio público y la política, lo que cuestiona las frágiles bases del discurso secular.

La politización de la sexualidad impulsada por los movimientos feministas y de la diversidad sexual ha hecho que desde la Iglesia se genere una *politización reactiva* que tiene que ver con las diversas formas de acción y los diversos discursos que desde la Iglesia se han generado para imprimir sus visiones sobre lo privado, revelando su deseo de no dejarlo al libre albedrío de cada cual. Así, la Iglesia ha configurado las *ciudadanías religiosas* y al *secularismo estratégico* como formas de acción que legitiman su politización en un mundo secular.

La segunda parte de este capítulo tiene que ver con la producción de los sujetos cuestionándose ¿cómo se construyen las identidades de las/os creyentes? A pesar de que en las ciencias sociales se utilice mucho a las identidades como una categoría para explicar la acción colectiva, Brubaker y Cooper (2001) nos dicen que las identidades no son una categoría analítica adecuada para nuestro análisis porque cae en la ambigüedad, ya que tiende a explicar todo y nada a la vez. Por esta razón proponen hablar de *identificación* en lugar de identidad. La identificación responde a los procesos a través de los cuales los sujetos se construyen a sí mismos. Las identificaciones son múltiples, fluctuantes y varían de acuerdo al contexto y a la situación. Entonces, la identificación nos permite entender la manera en la que los sujetos crean sus propios esquemas de pensamiento. La religión otorga un horizonte de sentido al mundo a través de los ritos, prácticas de oración y elementos doctrinales, los sujetos se comprenden a sí mismos y a lo que les rodea, es por esta razón que Panotto (2015) establece que las comunidades religiosas son espacios de construcción identitaria. De modo, que los interrogantes se refieren a cómo se producen estas identidades a día de hoy.

La tercera parte tiene que ver con la *agencia social* que desarrollan los creyentes en su proceso de identificación dentro de las comunidades religiosas. Saba Mahmood (2019) establece que la *docilidad*, que vincula con la religiosidad, puede ser entendida como agencia social, porque la

docilidad implica las “formas específicas en que uno lleva a cabo cierto número de operaciones sobre los propios pensamientos, cuerpo, conducta y formas de ser” (Mahmood 2019, 11). El control que los sujetos realizan de manera voluntaria para adecuarse a los discursos se convierte en una importante forma de agencia social dentro de los espacios religiosos porque a través de la docilidad los sujetos van asumiendo la doctrina de manera activa.

La juventud entendida como una etapa de transición de la vida se convierte en un grupo importante para las comunidades religiosas. Desde la Iglesia se considera que los jóvenes son sujetos de tutelaje que deben ser guiados. Además, relacionan a la juventud con una etapa de transición en donde son presas de sus deseos y hormonas. Esta comprensión de la juventud se relaciona con los estudios positivistas que establecen a la juventud como un grupo homogéneo basado en la edad. Sin embargo, a través de un análisis desde la sociología de la juventud, establezco a la juventud como una categoría que es heterogénea en la medida en que es histórica y relacional porque depende de otras categorías como el género, la clase o la etnia para ser explicada.

El segundo capítulo, de carácter más contextual, tiene que ver con los *Nuevos Movimientos Eclesiales* y su relación con los discursos impulsados por el Vaticano sobre el control del cuerpo y la sexualidad basados en la moral católica, la heterosexualidad obligatoria, y el rechazo al aborto englobados bajo la noción de *ideología de género* que se propagaron en diversos sectores de la sociedad. En el discurso sobre la ideología de género, los jóvenes son utilizados como los sujetos que hay que proteger y tutelar, es por esta razón que muchos de los Nuevos Movimientos Eclesiales están enfocados en los jóvenes y su formación en la doctrina. Esto nos lleva a cuestionarnos ¿por qué para el Vaticano son tan importantes los jóvenes? ¿desde cuándo surgió el interés del Vaticano por la juventud? ¿cuál es la relación entre los Nuevos Movimientos Eclesiales y los jóvenes?

Este capítulo busca dar una respuesta a estas preguntas a través de un recorrido histórico que permite comprender el momento en el que los jóvenes se convirtieron en sujetos importantes para el Vaticano y cómo a través de los *Nuevos Movimientos Eclesiales* estos jóvenes son tutelados para que se conviertan en militantes de la Iglesia que luchan en contra de la *ideología de género*.

Además, dentro de este capítulo se abordan las cuestiones metodológicas y la manera en la que realicé el trabajo de campo en Lazos de Amor Mariano (LAM).

El tercer capítulo corresponde a la parte de análisis. En este capítulo realizo un recorrido por las tres instancias que las/os misioneras/os de LAM tuvieron que atravesar para convertirse en misioneras/os. Estas tres instancias pueden ser vistas como un proceso de identificación que es necesario para que los sujetos puedan convertirse en *verdaderos católicos*, es decir, en personas comprometidas con la Iglesia y con la defensa de su fe. De esta manera, este capítulo analiza las observaciones recogidas en los retiros de conversión, las clases de consagración y las prácticas de oración y mortificaciones que las/os misioneras/os de LAM realizan para adecuarse al discurso católico y asumir la doctrina en sus vidas, reflejando también las tensiones y negociaciones que las/os misioneras/os deben realizar con el discurso conforme van avanzando en su proceso de conversión.

El proceso de conversión configura verdaderos católicos comprometidos con la Iglesia y su doctrina. Este compromiso se ve reflejado en las movilizaciones en contra del aborto realizadas en marzo de este año. En este sentido, el capítulo cuatro analiza la manera en la que la doctrina se politiza en función de las coyunturas propias de cada país. Bajo la noción de *batalla espiritual* las/os misioneras/os de LAM se apropian de la lucha en contra del género y del aborto. El discurso religioso sirve como la base de su politización, que liga lo divino con lo terrenal. La vida, entendida por las/os misioneras/os como un regalo divino de dios en encuentra en medio de la batalla espiritual, es por esta razón que las/os misioneras/os consideran como necesario defender la vida desde la concepción y se asumen a sí mismos como “pro vida”. Sin embargo, las/os misioneras/os están conscientes de que en un Estado secular no pueden recurrir a dios para disputar las leyes, por lo que han generado discursos estratégicos y formas de acción que relacionan a la ciencia (especialmente la biología) con la doctrina para legitimar su posición. Este capítulo además de analizar los desplazamientos de los elementos doctrinales que permiten la politización de la religión y su incidencia en el Estado, se enfoca en la figura de la virgen María, considerada por las/os misioneras/os de LAM como la cabeza de la batalla espiritual.

Las luchas en contra de la *ideología de género* y los feminismos emprendidas por movimientos eclesiales como LAM nos muestran las nuevas formas de politización de la religión, que lejos de estar deslegitimadas han puesto sobre la mesa la necesidad de renovados análisis de la religión desde las ciencias sociales en la actual coyuntura neoconservadora. Al iniciar el trabajo de campo consideraba que espacios como LAM eran espacios tradicionales, en donde las personas que asistían tenían nociones de vida románticas y separadas de las realidades concretas, sin embargo, el tiempo de convivencia con las personas que forman parte de LAM y con mis compañeras/os de consagración me permitió entender que la religión es una parte fundamental en la vida de estas personas. Para estas/os creyentes, su fe forma parte de su vida, por lo que ven en los espacios religiosos y en LAM un espacio comunitario de apoyo y crecimiento tanto espiritual como personal. Lo interesante de este trabajo de campo y de la investigación en general es que me permitió comprender que estos espacios espirituales también apelan a la incidencia política en la medida en que consideran que su fe se vulnera con las leyes con enfoque de género impulsadas por los Estados.

Capítulo 1

Los procesos de identificación en la politización reactiva de la religión. Una aproximación teórica

Introducción

La llegada de la modernidad significó un momento de ruptura con el orden religioso previo, porque desplazó a dios del centro de la organización social y política, y en su lugar estableció a la ciencia y la razón. Las ciencias sociales como producto de la modernidad generaron teorías que permitieron alejar a dios y la religión de la política y el orden social (Vaggione 2013), estableciendo a la *secularización* como la respuesta de la modernidad. Para los teóricos sociales que apelaron a la secularización la religión fue entendida como un pensamiento mágico, arcaico y pre moderno que impedía el desarrollo de las sociedades, subordinándolas a creencias mágicas y sobre naturales que desde la ciencia se fueron refutando. Para estos teóricos la evolución y el desarrollo de las sociedades modernas traería consigo el fin de la religión, porque a su criterio la ciencia y la razón ocuparían el lugar que dios ocupó por mucho tiempo.

La secularización empezó a ser entendida como la separación inevitable de la Iglesia y el Estado. Pero, para lograr esta separación fue necesario privatizar a la religión de acuerdo con la moderna divisoria entre una esfera pública y una esfera privada. Bajo la distinción público/privado se asignó a lo público como el espacio común de la sociedad en donde interviene el Estado y el mercado, mientras que lo privado pasó a ser entendido como el espacio de las creencias, la familia, los valores, y las mujeres, siempre ligadas al altruismo, a las emociones y, por tanto, a valores considerados como pre modernos. Con la privatización de la religión, la Iglesia quedó limitada al espacio privado en donde tuvo legitimidad de acción. Esto ocurrió, al menos, a nivel formal y no en la práctica, ya que la Iglesia ha mantenido su influencia en los discursos estatales sobre la sexualidad y las mujeres.

La dicotomía pública/privado se convirtió en la fórmula de la modernidad sobre la cual se establecieron los Estados modernos, las leyes y sistemas democráticos. Las crisis sociales producto de las guerras y el desarrollo tecnológico permitieron construir al espacio privado como un espacio de resguardo en donde se inculcan y protegen los valores que la sociedad carece

(Panotto 2015). Esta noción de lo privado como espacio de resguardo ante la crisis otorgó mayor legitimidad de acción a la Iglesia porque se convirtió en la guía moral y ética del mundo (Panotto 2014). En este sentido la Iglesia a pesar de estar limitada al espacio privado, mantenía una incidencia en el espacio público porque se convirtió en la guía de los valores necesarios para lograr mejorar lo público. Nicolás Panotto (2015) establece que la Iglesia generó un *purismo moralista* que implica una relación paradójica con la secularización en la medida en que la Iglesia se convirtió en la defensora de la separación público/privado e Iglesia/Estado porque mantenía la rectoría del espacio privado, lo que le permitía incidir en lo público de manera silenciosa. Esto se evidencia en los Estados modernos que están contruidos sobre los valores y tradiciones religiosos, demostrando que a pesar de que los teóricos de la secularización auguraron el fin de la religión, en realidad la secularización es un proceso inacabado (Camps 2014).

La politización de la sexualidad como resultado de la organización y movilización de los feminismos y movimientos de la diversidad sexual, revelaron que las nociones tradicionales sobre sexualidad también estaban basadas en nociones religiosas, lo que provocó una nueva ruptura con el orden religioso. Bajo el lema “lo personal es político” los feminismos no solo cuestionaron la separación pública/privado sobre la cual estaba fundada la modernidad, sino que politizaron la sexualidad sacándola del espacio privado en donde se encontraba, así las nociones sobre sexualidad y moral cristianas fueron perdiendo legitimidad. Esto provocó una *politización reactiva* de la Iglesia que generó mecanismos de acción y discursos para enfrentarse a los feminismos y su cuestionamiento de la moral privada.

La reciente politización de la religión llama a comprender desde las ciencias sociales la nueva relación que se entreteje entre la política y la religión. Tanto las *ciudadanías religiosas* como el *secularismo estratégico* (conceptos que serán desarrollados más adelante) impulsado por la Iglesia son mecanismos de acción que se han generado desde la Iglesia para legitimar su politización. Esto nos revela que las teorías que apelaron a la secularización se equivocaron y que, además, la religión guarda un espacio importante dentro del orden social, que lejos de acabarse nos invita a preguntarnos el por qué se mantiene y crece con el paso del tiempo. Así, la *post secularización* entendida como un cambio de enfoque en donde la religión es considerada como una dimensión de la vida (Vaggione 2013), nos permite dar cuenta de la relación entre

política y religión actual. Las mujeres, la familia y la sexualidad que por mucho tiempo fueron consideradas parte de la esfera privada, se convirtieron en elementos de disputa política gracias a la politización de la sexualidad impulsada por los feminismos de la segunda ola. Bajo el lema “lo personal es político” los feminismos se encargaron de desmontar la separación tajante de la esfera pública y privada, poniendo sobre la mesa la importancia de repensar a la sexualidad, las mujeres y la familia. Al romper con la distinción entre la esfera pública y privada no solo nos invitan a pensar en la relación que las dos dimensiones guardan, demostrando la influencia que la religión ha tenido sobre la esfera pública y privada, sino que también nos invitan a pensar en una nueva forma de organización de la vida.

Si entendemos que la religión es una dimensión de la vida que lejos de terminar se mantiene, logra captar más creyentes y se transforma, la pregunta que surge es ¿por qué? ¿qué ocurre a nivel subjetivo? ¿qué atrae a los creyentes? ¿cómo se construyen las identidades de los creyentes en la actualidad? Una posible respuesta tiene que ver con la producción de sujetos. Si partimos de los *habitus* entendidos como “principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones” (Bourdieu 2007, 86) que son incorporados en los sujetos a través del proceso de socialización y otorgan un marco de acción de prácticas sociales, podemos afirmar que, a través de los *habitus*, los sujetos incorporan nociones de comportamiento y de acción que les permiten actuar en la sociedad. Siguiendo a Frigerio (2007), la Iglesia católica ha influido en la producción de los *habitus*, convirtiendo al catolicismo en un legitimador social sobre el cual se construyen las identidades. La cuestión entonces es ¿cómo lo ha logrado? ¿cómo lo logra hoy? A pesar de que en las ciencias sociales se utilice mucho a las identidades como categoría para explicar la acción colectiva, Brubaker y Cooper (2001) nos dicen que las identidades no son una categoría analítica adecuada para nuestro análisis porque caen en la ambigüedad, ya que tienden a explicar todo y nada a la vez. Por esta razón proponen hablar de *identificación* en lugar de identidad. Bajo esta perspectiva, la identificación responde a procesos que tienen que ver con la manera en la que los sujetos van identificándose a sí mismos y a los demás. Estas identificaciones son múltiples, fluctuantes y varían de acuerdo al contexto y a la situación. Entonces, la identificación nos permite entender la manera en la que los sujetos crean sus propios esquemas de pensamiento. En este sentido, las experiencias personales de cada individuo cobran un sentido político.

Por otro lado, las comunidades religiosas otorgan un marco de significación al mundo en donde los creyentes se inscriben y le dan un universo de sentido, convirtiéndose en espacios de construcción identitaria (Panotto 2015). Así, los creyentes viven un proceso de identificación que es personal, pero al mismo tiempo es comunitario porque su identidad se construye en función de un diálogo entre la doctrina y la comunidad en la vida diaria. Sin embargo, su proceso de identificación no es fácil, ya que supone un proceso inacabado y fluctuante lleno de tensiones y de renunciaciones. Siguiendo a Butler (2002), los sujetos se producen en función de un discurso, es decir, buscan materializar el discurso en sus cuerpos, lo que implica un proceso de tensiones para adecuarse al discurso particular que buscan asumir, especialmente cuando éste resulta exigente. Siguiendo esta línea, Saba Mahmood (2019) establece la *docilidad* como las “formas específicas en que uno lleva a cabo cierto número de operaciones sobre los propios pensamientos, cuerpo, conducta y formas de ser” (11), es decir, a través de la docilidad los sujetos controlan y moldean sus cuerpos y emociones para adecuarse al discurso. La docilidad se convierte en una categoría importante para entender los procesos de identificación de los creyentes, porque voluntariamente aceptan someterse a ciertas prácticas con el fin de vivir de acuerdo a su doctrina. En este punto, el control de las emociones se vuelve sumamente importante porque como indica Sara Ahmed (2015), las emociones son el motor que nos mueve. Como explicaré más adelante, a través de las emociones construimos y significamos el mundo.

La juventud es un grupo diverso y complicado de entender como un todo. Desde teorías de corte positivista se ha pensado a la juventud como un grupo homogéneo relacionado con la edad. Sin embargo, estas teorías han dejado de lado otros elementos que atraviesan a los jóvenes como la clase o el sexo y que se vuelven indispensables en su proceso de identificación. Por otro lado, se ha entendido a la juventud como un periodo de transición de la vida que está relacionado a los deseos y pasiones. En este punto el cultivo de la espiritualidad a través de la docilidad se vuelve un elemento indispensable para los jóvenes creyentes, quienes controlan sus emociones y sus cuerpos para adecuarse a la doctrina.

Este capítulo recoge los principales problemas teóricos relacionados con la politización de la religión y su relación con la construcción de las identidades y la juventud. El primer apartado problematiza la dicotomía pública/privado y la relación entre Iglesia/Estado con el fin de

demostrar que a pesar de que los discursos seculares hayan profetizado el fin de la religión, lo religioso en realidad forma parte de la vida, pervive y se adapta a las sociedades modernas. Entender lo religioso como una dimensión de la vida nos permite comprender la politización reactiva de la Iglesia y los mecanismos que utiliza para tratar de analizar la relación que se entretiene entre la política y la religión.

El segundo apartado tiene que ver con la producción de sujetos y la auto comprensión. Si entendemos que lo religioso forma parte de la vida, entonces no sorprende que muchas de nuestras nociones estén basadas en categorías religiosas. Parte de nuestros valores y creencias están fundados sobre la religión (especialmente la católica). Así, los sujetos se producen en función de un *habitus católico* que guía la forma de ser y actuar en el mundo. En este sentido, los espacios religiosos se convierten en espacios de construcción identitaria desde los cuales los creyentes van adquiriendo las nociones religiosas del mundo.

Finalmente, el tercer apartado parte de la docilidad como elemento importante en la construcción identitaria. A partir de un análisis sobre la juventud propongo alejarme de las teorizaciones positivistas que establecen a la juventud como un grupo homogéneo basado en la edad, para entenderla como una categoría que es heterogénea en la medida en que es histórica y relacional porque depende de otras categorías como el género, la clase o la etnia para ser explicada, además del propio devenir histórico. Así, la juventud se convierte en un grupo importante para nuestro análisis porque, influye también la agencia social que desarrollan los jóvenes a partir de la docilidad para adecuarse a un discurso.

1.1 La secularización ¿un proceso inacabado?

La modernidad occidental significó un momento de ruptura con el orden religioso. Desde el pensamiento moderno se estableció que lo religioso respondía a nociones mágicas y primitivas que reinaron los siglos pasados y que gracias al desarrollo de la ciencia y la razón quedarían relegadas hasta el punto que desaparecerían (Panotto 2017, 24). Las ciencias sociales al ser producto de la modernidad, contribuyeron a generar teorías que fundamentaron la necesidad de separar el orden religioso del poder político, “solidificando una fuerte dicotomización entre lo

religioso y lo secular y una marcada oposición entre lo religioso y lo político” (Vaggione 2013, 7).

La *secularización* entendida como “un proceso de diferenciación y autonomía de consolidación del Estado y de un campo político emancipado de las tradiciones religiosas” (Vaggione 2013, 9) se estableció como el único camino que las sociedades debían seguir si deseaban alcanzar la modernidad y el desarrollo. Joan Scott (2018) al realizar una genealogía de la secularización establece que este término fue utilizado por primera vez en el siglo XIX y estuvo relacionado con una campaña anticlerical en Inglaterra y Francia, que buscó defender la libertad de expresión y la autonomía moral de los individuos en contra de la institución religiosa (10). Así, la secularización se estableció como la distinción de un sistema de valores alternativo e independiente de la religión, que enseña las condiciones del progreso humano² (10). Esta definición está relacionada con lo *secular*. El mapeo de Scott (2018) nos lleva al siglo XIII en donde se denominaba como “sacerdotes seculares” a aquellos sacerdotes que decidían vivir en el mundo, lejos de los conventos. A partir de entonces, lo secular fue entendido como aquello que guarda relación con el mundo de los hombres, es decir con su organización política, social y con el mercado, creando una separación entre el mundo de dios y el mundo de los hombres, lo que permitió que se establezca una distinción entre lo religioso y lo político como dos esferas diferentes.

Scott (2018) establece que la noción de secularización responde a la modernidad occidental cristiana, que supuso una separación entre el mundo de dios y el mundo de los hombres. Esta separación se convirtió en la base de la política moderna y dio paso a la configuración de teorías sociales que justificaron la importancia de la separación Estado/Iglesia. Por eso, algunos teóricos sociales como Berger (1967) supusieron que lo religioso poco a poco iría desapareciendo y afirmaron que la modernidad se iría construyendo sobre el fin de la religión. En este sentido, la modernidad constituye un proceso histórico de transferencia del poder religioso al poder secular (Vaggione 2013).

² La laicidad es un concepto que se originó en Francia como un término político que establecía la separación entre la Iglesia y el Estado (Scott 2018). Para Vaggione (2013), el secularismo se identifica con “los arreglos legales-institucionales que regulan la separación entre lo religioso y lo político” (11), es decir responde a una construcción normativa sobre el espacio que se le asigna a la religión en las sociedades modernas. Esta construcción normativa también toma el nombre de laicidad que es el término más utilizado en América Latina para hacer referencia al marco normativo que establece las “distintas regulaciones sobre los vínculos entre lo religioso y lo político” (11).

Juan Marco Vaggione (2013) plantea que el trabajo de Casanova (1994) sobre la secularización puede ser entendido a partir de tres sub tesis: la separación de la esfera pública y privada, la disminución de las creencias y la privatización de la religión. Era necesario privatizar la religión para lograr la secularización, es decir, para lograr el anhelado desarrollo era necesario que la religión se limite a un espacio privado y se aleje de la política. Para lograrlo, la distinción entre lo público y lo privado se convirtió en la característica fundamental de los Estados. Si durante el siglo XIX la secularización supuso la separación entre Iglesia y Estado, esta distinción también generó otras oposiciones binarias que permitieron separar el mundo masculino del mundo femenino. Lo público fue entendido como un espacio exclusivamente secular relacionado con lo común y con el mundo masculino, mientras que lo privado se entendió como un espacio relacionado con los valores, los afectos, la familia y la sexualidad y por ende se estableció como femenino. La religión, al ser considerada como parte del pensamiento mítico, pre moderno se fue feminizando hasta que quedó limitada a la esfera privada. Contrario a lo que se esperaba por los teóricos sociales, la religión no desapareció, en cambio, fue ocupando un lugar dentro del espacio privado (Scott 2018, 12).

Así, la política moderna se fundó sobre la distinción público/privado, que separa lo religioso de lo político, deslegitimando cualquier tipo de intromisión religiosa en la política y en el Estado. Gracias a esta distinción se fue naturalizando la dicotomía religión/política hasta el punto en que se consideraron como dos esferas totalmente opuestas y separadas. Lo religioso fue entendido como apolítico, pre moderno e incluso relacionado con la falta de desarrollo y con los procesos de colonización (sobre todo en América Latina), mientras que lo secular se consideró como el triunfo de la razón y la ciencia y por lo tanto como moderno (Panotto 2017). Todas estas nociones desarrolladas por las ciencias sociales como producto de la modernidad contribuyeron a que se funden sistemas democráticos y formas de gobierno que implicaron la construcción de un sistema político autónomo de las religiones (Vaggione 2013).

A pesar de que la secularización haya limitado la participación de la Iglesia en el espacio público y realizado predicciones sobre el fin de la religión, con el paso de los años vemos que las predicciones sobre una sociedad secular libre de creencias y prácticas religiosas no se han cumplido. La influencia e importancia de la religión ha ido creciendo y multiplicándose alrededor

del mundo, sobre todo en los contextos latinoamericanos. Siguiendo a Bastián (2004), la religión católica en América Latina ha configurado un horizonte de sentido sobre el cual se han establecido prácticas sociales y esquemas de pensamiento. La Iglesia católica gracias a su poder hegemónico ha mantenido una relación con el Estado que le ha permitido gozar de un estatus privilegiado frente a otras instituciones religiosas (Vaggione 2009, 36), lo que le permitió generar y legitimar *habitus* basados en sus discursos y dogmas. Así, los Estados en sus instituciones y prácticas tienen impregnadas las nociones católicas del mundo. Los Estados al estar basados en principios y creencias, tienen un tipo de relación con la religión y las instituciones religiosas porque sus esquemas de percepción responden a nociones católicas que se han configurado a través del tiempo (Taylor 2011). Victoria Camps (2014) establece que los Estados occidentales se han fundado a partir del principio de secularización y proclamado como estados laicos, libres de creencias religiosas, sin embargo, al interior de los Estados perviven prácticas, ritos y símbolos religiosos, demostrando que la relación entre Estado e Iglesia está lejos de acabarse.

Si desde las ciencias sociales se estableció que la religión llegaría a desaparecer o al menos se reduciría el monopolio de la Iglesia católica, para Frigerio (2007), con la secularización, el monopolio católico no se ha reducido ni desaparecido, sino que por el contrario se ha reestructurado provocando nuevas formas de organización de creyentes en América Latina (los nuevos movimientos eclesiales constituyen un ejemplo de esta reestructuración). El autor entiende a la religión como un mercado de bienes simbólicos que posee una variedad de firmas religiosas (iglesias y creencias) y un mercado de clientes habituales. Para que se fortalezca el mercado religioso, es necesario que exista una pluralidad religiosa, es decir, que existan diversas creencias religiosas e iglesias que permitan atraer a los creyentes, lo cual puede generarse únicamente cuando el Estado no interviene. Entonces el crecimiento del campo religioso se debe a la pluralización producto de la desregulación del mercado religioso provocada por la secularización. Gracias a la privatización de la religión establecida por la secularización, la religión se ha multiplicado y expandido, demostrando que está lejos de acabar. Por otro lado, los principios del cristianismo se encuentran impregnados en los Estados seculares y mantienen las relaciones de desigualdad (Scott 2018), revelando la influencia de la religión en el campo político.

Las recientes manifestaciones de grupos religiosos en contra de proyectos de ley relacionados con el enfoque de género, han hecho que lo religioso y su relación con la política nuevamente se pongan sobre la mesa, generando un sin número de críticas hacia las teorías de la secularización³ y provocando la necesidad de un cambio de enfoque en las ciencias sociales. Si durante mucho tiempo se apeló a la importancia de la secularización, en la actualidad notamos que el proceso de secularización es un proceso inacabado (Camps 2014) que no da cuenta de la influencia de la religión en la política, y que lejos de acabarse, la religión es un fenómeno que se ha “contextualizado y pluralizado para atender a una diversidad de demandas socio-culturales a la luz del paso del tiempo” (Panotto 2017, 24). Por esta razón se ha propuesto la *post secularización*⁴ como una nueva forma de entender la relación entre religión y política, que implica un cambio de enfoque para entender lo religioso como una dimensión de las sociedades que no puede reducirse ni a lo pre moderno ni a lo anti democrático (Vaggione 2013,18).

Para entender la relación que se entretene entre la religión y la política es necesario dejar a un lado las teorías de la secularización que establecen a lo religioso como algo pre moderno y arcaico y pensar en lo religioso como parte de la vida y de las prácticas cotidianas, en la medida en que establece marcos de sentido sobre los cuales se van construyendo formas de ser y actuar en el mundo. La *post secularización* nos permite además difuminar la distinción público/privado, en la medida en que nos mueve a comprender que tanto lo público como lo privado se interrelacionan y no pueden ser separados uno del otro.

1.1.2 “Lo personal es político”: la politización del espacio privado

Las dicotomías público/privado, Iglesia/Estado, religión/política sobre las que se fundaron los Estados modernos permitieron que lo privado se configure como un lugar despolitizado, legitimando por mucho tiempo la rectoría de la Iglesia en este espacio. Durante las crisis sociales del siglo XX, lo público y la política, estrechamente vinculados al desarrollo del capitalismo, se fueron configurando como lugares inciertos y carentes de valores morales, al contrario de lo

³ Juan Marco Vaggione en su texto *Secularización política y laicidad* (2013) establece que las diversas teorías y conceptos que apelan a la separación entre Iglesia/ Estado en las sociedades modernas pueden ser denominadas como teorías de la secularización.

⁴ La *post secularización* es un término introducido por Klaus Eder (Marramao 2014) que después fue utilizado por diversos teóricos sociales y de la religión (Vaggione 2013; Panotto 2017; Marramao 2014) para dar cuenta del cambio de paradigma en la relación religión política.

privado, que al ser considerado como despolitizado se convirtió en un espacio de resguardo y seguridad que permitía sortear la crisis. Esto configuró al espacio privado como el lugar de resguardo de los valores morales y éticos de lo que lo público carece (Panotto 2015). Es decir, las crisis permitieron que lo privado sea visto como un espacio de seguridad moral y de santidad, asociado al sacrificio y el altruismo. Un espacio, sin duda, feminizado y, sin embargo, sometido al poder patriarcal, ejercido tanto por los padres como por la Iglesia.

La secularización, al limitar a la Iglesia al espacio privado, permitió que se convierta en la institución encargada de normarlo y resguardarlo (Panotto, 2015), manteniendo así la influencia sobre la familia y la sexualidad, considerados como elementos propios de lo privado. Para Nicolás Panotto (2015), la separación Iglesia/Estado no significó que la Iglesia no influya en el espacio público, al contrario, la secularización permitió que la Iglesia se encargue de normar todos los aspectos privados de la vida. Así, la Iglesia se convirtió en la defensora no solo de lo privado, sino de la dicotomía público/privado, generando una relación paradójica en donde la Iglesia se convierte en la defensora de la secularización, a esta relación Panotto (2015) la denomina *purismo moralista*.

La incidencia pública de la religión tiene que ver con el cuidado y la defensa del espacio privado, es decir de la sexualidad, las mujeres y la familia. Así, las manifestaciones en contra de leyes con enfoque de género y a favor de los derechos sexuales y reproductivos tienen que ver con la necesidad de mantener la separación entre lo público/privado y garantizar el dominio sobre este último. Por esta razón no sorprende que en las manifestaciones se apele a la no intervención del Estado en la sexualidad, en la familia y en las/os niñas/os, considerados como ámbitos meramente privados que deben ser resguardados.

Si bien la dicotomía pública/privado se convirtió en la fórmula de la modernidad, las feministas se encargaron de desmontar esta dicotomía. Las críticas feministas sobre la separación entre ambas esferas tienen que ver con el lugar que se ha asignado a las mujeres. Siguiendo a Scott (2018) lo público y lo privado separan el mercado, la política y la organización estatal de la familia, lo espiritual y la sexualidad. A los hombres se les asignó participar de lo público, otorgándoles una voz y legitimidad de participación en la política y el mercado, mientras que a

las mujeres se las relegó al silencio de lo privado y a la rectoría de la Iglesia. Para Celia Amorós (1994) lo público es el espacio en donde recae todo lo valorado socialmente, los hombres se encargaron de ocupar este espacio y por ende las actividades que realizan son actividades valoradas y reconocidas socialmente, mientras que las mujeres, en lo privado, desarrollan aquellas actividades que no son reconocidas (como el trabajo de cuidados). Las críticas feministas tuvieron por objetivo visibilizar el lugar desvalorado que las mujeres ocupan en la esfera privada y al mismo tiempo demostrar que sin su injerencia en el espacio privado (realizando las actividades de cuidados) no sería posible la reproducción de la vida y por ende el desarrollo de la política y el mercado (Federici 2013). De esta manera, las feministas indicaron que lo público y lo privado guardan relación entre sí. Pretender separar dos esferas de la vida de manera tajante no permite entender la realidad en su complejidad ya que los sujetos participan activamente en las dos esferas de la vida, al mismo tiempo, mantener esta distinción contribuye a invisibilizar a las mujeres y negar su participación en la vida social.

Durante la segunda mitad del siglo XX, los movimientos feministas visibilizaron a la sexualidad y a lo privado como algo político. Bajo el lema “lo personal es político” desmontaron la dicotomía público/privado y politizaron a lo privado, poniendo sobre la mesa cuestiones relacionadas con la sexualidad, la anticoncepción, el aborto y la familia. El trabajo de las feministas generando alianzas y visibilizando la condición de subordinación y violencia que las mujeres sufren, hizo que durante los años noventa, en las conferencias de las Naciones Unidas se posicionara al género como una categoría de análisis que permita desnaturalizar la diferencia sexual y por lo tanto comprender que la posición de subordinación de las mujeres se debe a una construcción social fundamentada en la dicotomía público/privado que relega a las mujeres a lo privado, deslegitimando su politización y participación en el mercado. Entender al género como una categoría de análisis permitió también que se establezcan políticas públicas con un enfoque de género. Es así que la década de los noventa constituye un “punto de inflexión en el reconocimiento relativo a la equidad de género y diversidad sexual” (Viveros, 119). Este reconocimiento para Vaggione (2017) provocó la politización de la sexualidad, es decir, provocó que la sexualidad deje de estar en el ámbito privado y pase a “ser producida públicamente” a través de políticas públicas que garanticen los derechos sexuales y reproductivos. Entonces, la

sexualidad empezó a participar activamente de las prácticas del Estado (Rodríguez Rondón 2016, 6).

El trabajo de las feministas se encargó de demostrar que la sexualidad es política porque se convierte en el campo a través del cual se generan relaciones de desigualdad (Rubin 1989). La sexualidad se convirtió en una forma de jerarquizar y controlar los cuerpos y subjetividades femeninas y feminizadas a través de discursos relacionados con la “naturaleza de los cuerpos” (que legitimó la supremacía masculina por sobre la femenina), la heterosexualidad obligatoria, la importancia de la virginidad en las mujeres, y la negación del placer sexual femenino (que hizo que las mujeres adquieran valor y sean reconocidas a partir de su maternidad), se establecieron un sin número de dispositivos de control que además de contribuir a la dominación masculina, naturalizaron y legitimaron la relación entre sexualidad y procreación.

A través de la politización de la sexualidad, las feministas lograron sacar a la sexualidad del espacio privado en donde se encontraba y hacer evidente que la sexualidad no debe ni puede reducirse a la procreación. Esto provocó una ruptura en lo privado que hizo visible la influencia de la religión y las nociones cristianas sobre las cuales se entendía la sexualidad, profundizando la importancia de la secularización para garantizar los derechos sexuales y reproductivos, la equidad de género y de las diversidades sexuales. Con la politización de la sexualidad se creó un nuevo tipo de relación entre el Estado y la sexualidad fundamentado en el régimen secular (Vaggione 2017). Los feminismos apelaron al secularismo, porque al visibilizar la influencia de la religión en la sexualidad, la única manera de alcanzar los derechos sexuales y reproductivos es a través de la separación entre la Iglesia y el Estado (Braidotti 2008). Entonces la secularización se convirtió en una apuesta de los feminismos para reducir el poder y la influencia de la Iglesia y de esta manera poder generar políticas públicas que garanticen la promoción de los derechos sexuales y reproductivos.

1.1.3. Secularismo estratégico y ciudadanías religiosas

Las feministas se habían encargado de cuestionar el orden patriarcal sobre el cual está asentada la sociedad, por lo que impulsaron un sin número de discursos y políticas públicas desde las instituciones Estatales para combatir la dominación masculina y mejorar la condición de vida de

las mujeres. En Ecuador el trabajo de las feministas que más incomodó estuvo relacionado con la promoción de los derechos sexuales y reproductivos a adolescentes, establecidos en la Estrategia Intersectorial para la Prevención del Embarazo Adolescente y Planificación Familiar (ENIPLA), impulsada por el gobierno desde 2011. ENIPLA fue promovida por los Ministerios de Salud y Educación a través de campañas de educación sexual y la entrega gratuita de la pastilla del día después a adolescentes sin el consentimiento de sus padres en los centros de salud. Para padres de familia, grupos religiosos y conservadores era inconcebible que se enseñe en escuelas y colegios educación sexual y mucho menos que sus hijas puedan adquirir la pastilla del día después sin su consentimiento. Consideraron a estas políticas como una intromisión del Estado en el sagrado espacio de la familia. A pesar de que los cuestionamientos de los movimientos feministas politizaron la familia y la sexualidad, concebidos hasta el momento como espacios privados sobre los cuales la política no debía influir, las acciones feministas que impulsaron el ENIPLA provocaron una reacción de grupos religiosos y conservadores, que hasta ese momento se habían encargado de resguardar a la sexualidad como algo privado.

Siguiendo a Celia Amorós (1994), lo privado es el espacio de la indiscernibilidad, en donde no se detenta el poder porque no existe reconocimiento ni valoración. En este espacio recae todo aquello que se considera como inferior, débil y es sujeto del control patriarcal ya sea de los hombres o de la Iglesia. La sexualidad, la familia y las mujeres pertenecen a este espacio. Su valoración como inferiores, débiles y emocionales legitima el dominio y el control que se ejerce sobre estas. Por esta razón, la Iglesia al ser la rectora de lo privado, se encargó de normar a las mujeres, la sexualidad y la familia. A través de discursos sobre la importancia de la sexualidad con amor y su relación con la procreación, la Iglesia naturalizó la educación en valores.⁵ que después se convirtió en el argumento sobre el cual los padres de las adolescentes reclamaban al Estado la no intervención en la sexualidad de sus hijas y de sus familias, y la finalización del ENIPLA.

Desde el Estado, las feministas buscaron desmotar mitos y valoraciones arraigados en las nociones católicas instauradas por la Iglesia a través de políticas públicas que promocionaban los

⁵ Término muy utilizado por grupos religiosos y conservadores que se refiere a las nociones católicas sobre la sexualidad relacionadas con el amor y la procreación.

derechos sexuales y reproductivos a adolescentes. Estas políticas informaban sobre la sexualidad responsable, promovían el uso de anticonceptivos y desmintieron los tabús sobre los cuales se habían construido los discursos sobre la sexualidad. Así mismo, las feministas se encargaron de visibilizar la violencia que las mujeres, niñas/os y adolescentes sufrían en sus familias (sobre todo la violencia sexual), lo que desmontó las nociones románticas de la familia como unidad afectiva y espacio seguro. Todo esto provocó que los discursos hegemónicos que la Iglesia había manejado por tanto tiempo pierdan poder, desestabilizando su rectoría en el espacio privado. La desestabilización del único espacio hegemónico de la Iglesia, provocado por la politización de la sexualidad y la institucionalización del género en la década de los noventa, permitió que la Iglesia genere nuevas formas de incidencia en el espacio público para volver a privatizar la sexualidad y la familia, demostrando no solo que la influencia de la Iglesia se mantiene, sino también las múltiples formas que tiene de mutar y adaptar su intervención en la política (Vaggione 2013, 24).

Con el debilitamiento de la hegemonía de la Iglesia ocasionada en gran medida por la irrupción de los movimientos y discursos feministas, estos se convirtieron en enemigos para la Iglesia que, para afrontar su pérdida de legitimidad, generó una serie de discursos e intervenciones para desmerecer a los feminismos y la politización de lo privado (la “*ideología de género*” constituye un ejemplo contemporáneo de esta tendencia). Estos discursos además de estar relacionados a nociones doctrinales, se han basado en el último tiempo en discursos seculares para legitimar su posición en contra de la politización del espacio privado y la intromisión del género en los Estados.

Los discursos generados por la Iglesia constituyen una reacción ante la politización de la sexualidad (y del espacio privado), la cual es entendida por Vaggione (2013) como *politización reactiva*, “término sobre el cual se acomodan una serie de mutaciones y desplazamientos en la articulación entre política y religión” (24). Poco a poco sectores religiosos, como los movimientos eclesiales que se atribuyen la lucha en contra del género y los derechos sexuales y reproductivos, han incidido en la política a través de marchas y plantones, mutando sus discursos teológicos y adaptándolos a las coyunturas de cada país, poniendo en evidencia la politización de la religión. En este sentido podemos indicar que nos encontramos en un campo en disputa en

torno a al espacio privado, en donde la Iglesia “refuerza su presencia e instaure nuevas estrategias para recuperar el control sobre la legalidad y la legitimidad de la sexualidad” (Vaggione 2013, 23), la familia y las mujeres.

La ciudadanía al ser una creación moderna sobre la cual se establecen los Estados y los sistemas democráticos, responde a la relación entre el Estado y la sociedad civil, en donde el Estado es entendido como una institución representativa de una sociedad particular y la sociedad se entiende como el conjunto de agentes alternativos que poseen una ciudadanía relacionada a una identidad nacional (Panotto 2015, 70). La noción clásica de ciudadanía explica que esta otorga una condición jurídica sobre la cual reposan derechos y obligaciones civiles, políticas y sociales, sin embargo, estos derechos se han convertido en privilegios masculinos y heterosexuales, dejando por fuera a los cuerpos femeninos, feminizados y las diversidades sexuales. Siguiendo a Vaggione (2017), “bajo la formalización de la ciudadanía (masculina y heterosexual) se invisibilizan las distintas barreras que impiden a ciertos individuos acceder a estos derechos” (6), por esta razón diversos movimientos han luchado para ser incluidos y reconocidos como ciudadanos. Los derechos que la ciudadanía otorga no han sido concedidos por el Estado, al contrario, los sujetos han tenido que enfrentarse al Estado para conquistarlos. Desde esta perspectiva, la ciudadanía puede ser entendida como “la realidad heterogénea compuesta de un conjunto de agentes que desafían, redefine, y tensionan prácticas, discursos e institucionalidades políticas establecidas” (Panotto 2015, 71).

A pesar de que gran parte de las costumbres y tradiciones de los Estados (sobre todo latinoamericanos) estén basadas en nociones católicas producto de la colonización, la exigencia de la separación entre Estado e Iglesia promovida por la modernidad y luego por los feminismos se convirtió en una exigencia política que provocó una distinción entre “ciudadano” y “creyente”, que propuso que las creencias dejen de ser constitutivas de la identidad nacional. Esta distinción basada en la diferencia público/privado hizo que se conciba al ciudadano como el sujeto público que deja de lado sus creencias, mientras que el “creyente” se convirtió en el sujeto privado que no puede influenciar con sus creencias en la esfera pública. A pesar de que la separación ciudadano/creyente funciona para las teorías de la secularización, esta distinción se convierte en un problema para la politización de la sexualidad, porque no se pueden separar los dos elementos

ya que uno se funda en función del otro, es decir, tanto el creyente como el ciudadano se encuentran inmersos en un solo sujeto, que actúa en función de sus marcos de referencia (muchos de ellos basados en discursos religiosos). Por otro lado, si la ciudadanía es entendida como el lugar en donde “se entrecruzan un sinnúmero de factores subjetivos, legales, institucionales, socio culturales e históricos” (Panotto 2015, 70), ésta no puede desligarse de las creencias religiosas, que como han demostrado los críticos de la secularización, se convierten en parte constitutiva de las prácticas y las instituciones.

Desde esta perspectiva podemos advertir que la Iglesia, gracias a la politización de la sexualidad y la fragmentación de la distinción público/privado, ha re articulado al ciudadano y al creyente configurando las *ciudadanías religiosas*, que tienen que ver con un tipo de identificación política basada en la religión que está ligada a la defensa de la familia tradicional y la vida (esto como rechazo a las familias homoparentales y al aborto) impulsada desde el Vaticano. En este sentido las ciudadanías religiosas pueden ser entendidas como una nueva estrategia política en donde los creyentes trasladan sus creencias a la esfera pública politizándola al dictar la manera correcta de vivir y participar en el mundo de la política. Si la distinción entre “ciudadano” y “creyente” en el proceso de secularización fue indispensable para concebir un tipo de acción política alejada de la religión, en la post secularización, esta distinción ha dejado de funcionar debido a las ciudadanías religiosas, que basadas en un discurso secular han legitimado nuevas estrategias políticas de la Iglesia.

Las marchas y plantones en contra de las políticas públicas que promueven los derechos sexuales y reproductivos impulsados por grupos religiosos y conservadores se convierten en la materialización de las ciudadanías religiosas, en donde se utilizan las creencias para platear un discurso de rechazo hacia las diversidades sexuales y los feminismos.

El discurso que utilizan los creyentes para ser aceptados por otros sectores de la sociedad civil que no se conciben como creyentes responden a un discurso secular que deja de lado las explicaciones teológicas y morales, y utiliza los discursos basados en datos e investigaciones científicas (sobre todo en el campo de la biología), derechos humanos y constitucionales que apelan a la vida desde la concepción (en Ecuador un derecho constitucional es el derecho a la

vida, reconocida desde la concepción por la Constitución), y el derecho de los padres para decidir sobre sus hijos. El uso que desde la Iglesia se da del discurso secular para justificar los elementos doctrinales que apelan al resguardo de lo privado es denominado por Vaggione como *secularismo estratégico*, que consiste en una “adaptación estratégica a nivel de las narrativas y las discursividades articuladas para defender una concepción tradicional y excluyente de familia” (Vaggione 2012, 69).

En las declaraciones del movimiento “Con mis hijos no te metas” (movimiento que abordaré con más detalle en el siguiente capítulo) en Ecuador se ha mencionado constantemente el derecho que los padres tienen para decidir sobre la vida sus hijos. Este discurso lejos de mencionar a dios y a pasajes bíblicos, ha citado artículos de cartas constitucionales y de derechos internacionales para exigir que se eliminen las políticas públicas con enfoque de género y se limite la intervención del Estado en la sexualidad de las/os niñas/os y adolescentes. El uso estratégico del discurso secular ha permitido que los creyentes participen de los debates políticos y marchas politizando sus creencias y justificando la discriminación y exclusión de aquellos sujetos que no cumplen con las nociones y los esquemas de pensamiento religiosos.

1.2. Producción de sujetos: identificación y auto comprensión

Para Martín Criado (1998), existe un proceso de *producción de sujetos* en donde se aprenden las pautas sociales de comportamiento y acción. Criado relaciona la producción de sujetos con los *habitus*, que son “principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones” (Bourdieu 2007, 86), que se incorporan a los sujetos a través del proceso de socialización y otorgan un marco de acción a sus prácticas sociales.

Como ya se discutió más arriba, el poder e influencia que la Iglesia ha tenido durante mucho tiempo hizo que se moldeen horizontes de sentido que guían nuestras formas de ser y experiencias. La Iglesia se ha encargado de establecer y legitimar imaginarios sobre los cuales se asientan los valores, nociones del mundo y las instituciones actuales. En este sentido, podríamos considerar a la Iglesia como una institución generadora de *habitus*. Así, el catolicismo, que por mucho tiempo tuvo la hegemonía en el plano político, cultural y social “podría ser considerado un *habitus*, que moldea la experiencia religiosa aún de quienes ya no se consideran católicos”

(Frigerio 2007, 26). Sin embargo, no es suficiente comprender los procesos estructurales históricos sobre los cuales se han ido configurando estos habitus, ya que es necesario también comprender la manera en la que los individuos adquieren y reproducen los esquemas de percepción y representación.

A través del proceso de socialización se van adquiriendo habitus. De acuerdo a Criado, el proceso de socialización “supone el aprendizaje del espacio social y de la posición que se ocupa en él” (Criado 1998, 76). A través de este proceso de aprendizaje los sujetos además de adquirir los esquemas de percepción y representación del mundo, adquieren conocimiento sobre el lugar que ocupan en él. Es por esta razón que los habitus no son iguales para todos los individuos, ya que los esquemas de percepción y representación varían de acuerdo a la posición social que los sujetos ocupan (una mujer pobre tiene un esquema de percepción diferente al de un hombre de clase alta, por ejemplo).

Para Bourdieu (2007), los habitus responden a una estructura, en la medida en que las prácticas se generan y consolidan a través del tiempo. Es decir, las prácticas no son estáticas ni inamovibles, sino que son fluctuantes y van cambiando en el tiempo. Así, los habitus que guían nuestra forma de actuar y de ver el mundo responden a las condiciones cambiantes del mismo, lo que nos permite notar las mutaciones y cambios que los habitus han tenido a lo largo de la historia.

A pesar que el concepto de habitus propuesto por Bourdieu permite comprender desde las ciencias sociales los procesos subjetivos de los sujetos, Saba Mahmood considera a los habitus desde una noción basada en las tradiciones monoteístas en donde se entienden los habitus como “virtudes morales que se adquieren mediante una combinación de comportamiento extremo (actos corporales, conducta social) y de disposiciones internas (estados emocionales, pensamientos, intenciones)” (Mahmood 2019, 17). Es decir, los habitus son entendidos como un aprendizaje habitual que realizan los sujetos a través de prácticas para reorientar sus deseos (Mahmood 2019). Desde esta perspectiva, los habitus permiten comprender los esfuerzos voluntarios que los sujetos realizan para construirse a sí mismos (Foucault 2002). Siguiendo a la autora, esta noción de habitus no es aplicable a todos los contextos, ni puede funcionar como una

categoría universal, sin embargo, nos permite comprender las motivaciones personales de los sujetos en los procesos de construcción de sus identidades.

A pesar de que los habitus se conviertan en estructuras estructurantes⁶ de percepción y acción social, nuestro análisis estaría incompleto si no tomara en cuenta las trayectorias personales de los sujetos. Es decir, la manera en la que éstos aprenden, vuelven suyos e internalizan los esquemas de percepción. La propuesta de Mahmood (2019) nos permite enfocarnos en el plano individual de los sujetos sin dejar de lado los contextos en lo que se forman y estructuran los habitus. En este sentido la producción de los sujetos debe ser entendida en relación a los procesos individuales y sociales a los que los sujetos se enfrentan, que puede ser explicada a partir de los *procesos de identificación* que otorgan un horizonte de sentido sobre el cual los sujetos se comprenden a sí mismos y a los demás. Esto nos permite analizar la manera en la que los procesos subjetivos y personales que atraviesan las/os creyentes se conjugan con el contexto que los rodea, para comprender la manera en la que sus creencias se vuelven determinantes en su participación política en rechazo a los derechos sexuales y reproductivos y la institucionalización del género.

1.2.1. Procesos de identificación

La identidad como concepto de análisis en las ciencias sociales y como término utilizado en los discursos políticos fue incorporado en Estados Unidos en los años sesenta. Durante estos años, grupos sociales que buscaban una reivindicación (como el movimiento negro) utilizaron la identidad para legitimar su acción política, dando un paso de lo individual a lo colectivo para nombrar ciertas características y procesos socio históricos comunes a un grupo. Por ejemplo, los movimientos étnicos hacen alusión a su condición étnica como una característica importante de su identidad. Sin embargo, para Brubaker y Cooper (2001), la identidad se ha convertido en una palabra clave de los movimientos sociales y de las teorías de acción colectiva que no posee una carga analítica precisa. El problema de la identidad es que “tiende a significar demasiado (cuando se entiende en un sentido fuerte), demasiado poco (cuando se entiende en un sentido débil) o nada (por su total ambigüedad)” (Brubaker y Cooper 2001, 1).

⁶ Bourdieu establece que los habitus además de responder a las estructuras (sociales, culturales, ideológicas) son estructurantes de las mismas. Es decir, los habitus estructuran los esquemas de percepción y comprensión del mundo, pero además forman las estructuras sobre las cuales se establecen estos esquemas.

Para muchos teóricos, la *identidad* ha sido entendida como un fenómeno colectivo que denota cierta igualdad de un grupo en función de unas características perdurables, inmutables o fundacionales (Brubaker y Cooper 2001, 9), por ejemplo, se llama a la identidad nacional para hacer frente a una guerra o para apoyar el accionar político del gobierno. Críticos a esta noción de identidad como características compartidas e inmutables, casi esenciales de ciertos grupos, han preferido comprender a la identidad como una multiplicidad del “yo” que es cambiante y fragmentada (Brubaker y Cooper 2001, 10). Frigerio (2007) establece que las *identidades* son construcciones sociales de los individuos, es decir, los individuos se construyen así mismos de manera social, sin embargo, los individuos y las posiciones sociales son diversos, por lo que la manera en la que cada individuo se produce a sí mismo debe dar cuenta de esa diversidad contextual. Por otro lado, Yuderkys Espinoza (1999) indica que las identidades responden a un sistema de poder que regula los cuerpos basados en la diferenciación de clase, sexo o etnia. En base a estas diferencias se establecen los límites de unas identidades y de otras. A pesar de que estas diferencias marquen los cuerpos, así como ciertas características identitarias relacionadas con el lugar de origen o la posición situada de los sujetos, estos se van construyendo a sí mismo en el devenir (Espinoza 1999), por lo que las identidades no son estáticas ni responden a una esencia natural de los sujetos.

Frigerio (2007) indica que cada individuo posee un “yo” que se expresa socialmente. Este “yo” es diverso, ya que se presenta conforme la situación o el lugar social en el que el sujeto se encuentra. En este sentido, las identidades pueden ser vistas como procesos de construcción en donde el individuo en relación con la sociedad va construyéndose a sí mismo. Esto significa que las identidades son “situadas, emergentes, recíprocas y negociadas” (Frigerio 2007, 13). La propuesta de Frigerio (2007) sobre las identidades situadas, movibles y negociables implica plantearlas no como algo estático ni esencial, sino como algo diverso que es cambiante. Teniendo en cuenta esto, Brubaker y Cooper (2001) consideran que para dar cuenta de esa multiplicidad y fragmentación es necesario hablar de *identificación* en lugar de identidad. Para estos autores, la identificación “carece de las connotaciones reificantes de identidad, ya que podemos identificarnos en relación a otros y a diversas categorías” (Brubaker y Cooper 2001, 18) transitando de unas a otras sin tener que asumir una esencia. Es por esta razón que la

identificación del individuo y la identificación de los otros tienen que ver con la situación y el contexto (19).

Judith Butler (2002) establece que la construcción de los sujetos implica un proceso en donde los sujetos interactúan con la norma. En este proceso los sujetos buscan identificarse con los discursos, es por esta razón que realizan esfuerzos para asumir la norma y cohabitar con esta. Esto hace que las identificaciones se conviertan en procesos inacabados, que nunca se concretan porque son “objeto de una incesante reconstitución” (Butler 2002, 159). Así, las identificaciones a las que se enfrentan los sujetos responden a procesos inacabados relacionados a condiciones temporales y espaciales en la medida en que están atravesados por las relaciones sociales, los discursos hegemónicos, los procesos históricos y las disputas (Argüello 2014). En este sentido podemos referirnos como *procesos de identificación* a los procesos inacabados en los cuales los sujetos se van identificando con diversas categorías. Los procesos de identificación nos permiten tener en cuenta lo fluctuantes e inacabadas que son las identificaciones y la relación que estas guardan con las condiciones sociales a las que se enfrentan los sujetos.

Brubaker y Cooper (2001) establecen dos tipos de identificación, la *relacional* y la *categorial*. La identificación relacional tiene que ver con una red de relaciones (que pueden ser de parentesco, jefe/asistente) y la identificación categorial se produce cuando formamos parte de una “clase de personas que comparten algún atributo categorial” (19), por ejemplo, la raza, el género, la clase, la filiación religiosa. Entonces los sujetos pueden identificarse e identificar a otros en función de su red de relaciones o de las categorías de las que forman parte. En este punto es importante indicar que la comprensión que uno tiene sobre sí mismo es fundamental en el proceso de identificación.

Frigerio sugiere que preguntarnos ¿quién soy yo? nos da luces para dar respuestas situadas sobre los lugares, categorías y relaciones con las cuales nos identificamos (Frigerio 2007, 13). La manera en la que nos percibimos a nosotros mismos y a los demás puede asumir diversas formas y tener diversos sentidos, en este sentido podemos hablar de una *subjetividad situada* (Brubaker y Cooper 2001, 22) que es un tipo de subjetividad que responde a la *auto comprensión* que tenemos de nosotros mismos. Entender la auto comprensión como una parte subjetiva de la identificación

nos lleva a pensar en la manera en la que producimos un sentido propio de los esquemas de percepción sociales.

Entender el proceso de identificación y la auto comprensión de los sujetos que forman parte de una comunidad⁷ nos otorga una riqueza en nuestro análisis porque permite comprender las motivaciones personales y la relación que estas guardan con los contextos y la situación particular de los sujetos (Melucci 1994). Esta idea se relaciona con la propuesta de Javier Auyero (2012) sobre la importancia de dar cuenta de las experiencias personales de los sujetos. A pesar de que los sujetos adquieran determinados hábitos en el proceso de socialización y los internalicen, cada sujeto le otorga un significado y un sentido propio. En este sentido, es importante tener en cuenta la manera en la que los sujetos se comprenden a sí mismos y generan sus propios procesos de identificación. La experiencia personal de los individuos adquiere un sentido político personal que incide en la comunidad. La relación entre lo individual y lo colectivo puede ser vista en función de la manera en la que los sujetos se construyen a sí mismos y otorgan un sentido propio a los contextos y procesos históricos que los atraviesan.

En esta investigación, la religión constituye uno de los espacios que dotan de sentido los procesos de identificación de los sujetos, lo que nos hace cuestionarnos ¿qué ocurre con los espacios religiosos? ¿pueden ser considerados como espacios de construcción identitaria? ¿cómo podemos entender a las identidades religiosas como procesos relacionales y categoriales, en el sentido expuesto arriba?

La religión es un fenómeno antiguo que ha estado ligado a diversas creencias, y presenta un desafío para el análisis de las ciencias sociales. Sin embargo, la incidencia actual de la religión ha provocado que nos cuestionemos la manera en la que los sujetos voluntariamente se identifican con una creencia particular y la movilizan.

Las crisis de los últimos dos siglos evidenciaron “el lado oscuro y perverso que puede alcanzar el sentido de progreso y el etnocentrismo europeo” (Panotto 2017, 24). Con el desarrollo del

⁷ En este trabajo entiendo comunidad desde la propuesta de Brubaker y Cooper (2001) como un sentido de compartir un atributo en común (26).

capitalismo y las crisis sociales, la religión (a pesar de mantenerse en el espacio privado) se convirtió en el único espacio capaz de “proporcionar un horizonte de sentido imaginable en las sociedades democráticas” (Marramao 2014, 43), de ahí su importancia y crecimiento en la actualidad.

El horizonte de sentido que la religión ofreció a los sujetos durante de las crisis hizo que lo religioso se establezca como una parte importante de la vida de los sujetos. Para Marramao (2014), la religión se convirtió en un espacio colectivo que otorgaba respuestas y significados al mundo, y que además era compartido con otros sujetos, por lo que desde la religión se fue generando un sentido de pertenencia a un sujeto colectivo. Siguiendo a Marramao (2014), la religión permite ir construyendo una identidad que es relacional y comunitaria, es decir, permite construir identidades tanto individuales como colectivas porque desde ellas no se establecen identidades ya existentes, sino que éstas se van construyendo en relación al discurso religioso y a las experiencias comunitarias que se viven en esos espacios. Así, la religión se convierte en un espacio desde el cual se construyen las identidades de los sujetos en función a los otros y a las experiencias personales.

Si las identificaciones responden a un proceso complejo de “construcciones discursivas, simbólicas, rituales y sociales en constante proceso de redefinición” (Panotto 2014, 76), entonces es necesario tener en cuenta los contextos y procesos históricos que intervienen en el proceso de identificación de los sujetos. La religión interviene en el proceso de identificación de los creyentes porque los discursos teológicos, los rituales simbólicos y las prácticas religiosas sirven como marcos de referencia que otorgan un sentido al mundo y al contexto en el que se vive. En este sentido, Panotto (2015) afirma que las comunidades religiosas son espacios de construcción identitaria porque sirven como espacios de re imaginación del mundo y del contexto en el que se encuentran los sujetos (77).

Si la religión otorga un horizonte de sentido para entender y significar el mundo, este no es el único, ya que se enfrenta a otras significaciones sobre las cuales los individuos se construyen a sí mismos, en esto radica su dimensión política. Entender la dimensión política de las identificaciones nos hace tener en cuenta los procesos históricos de los marcos de referencia

sobre los cuales se asientan las identidades. Los espacios religiosos son marcos que han estado cambiando constantemente, por lo que los sentidos y significaciones del mundo también han ido cambiando a través del tiempo en relación a las necesidades de respuesta ante los conflictos y crisis. La religión al otorgar marcos de referencia que dan una respuesta (muchas veces basada en lo espiritual) se convierte en un importante espacio de identificación. Así, los creyentes se identifican con el discurso religioso y lo movilizan de tal manera que se construyen a sí mismos en función de las doctrinas religiosas.

1.3 Juventud y docilidad

1.3.1 Docilidad: otra forma de agencia social

Desde diversos espacios académicos y de activismo (sobre todo de izquierda⁸) se ha considerado a los discursos y tradiciones religiosas como obsoletas, que además de promover un discurso machista de control a las mujeres y sus cuerpos, hacen que los sujetos se subordinen a las normas y tradiciones religiosas, negando la influencia que la religión tiene en la vida de gran parte de la población. Los feminismos, además de apelar a la secularización proponen un tipo de sujeto libre, que tiene una *agencia social* (entendida como la capacidad de actuar conforme a las motivaciones y deseos de los sujetos) encaminada a cambiar o modificar las leyes, tradiciones y normas. En este sentido, la agencia social es entendida desde una perspectiva progresista porque apunta al cambio. Basada en esta perspectiva, Saba Mahmood (2019) realiza una crítica a esta noción de agencia social porque considera que la agencia social no debe ser entendida únicamente como la resistencia a la norma que permite generar cambio, sino como las acciones que los sujetos realizan para convertirse en sujetos que voluntariamente participan de un discurso particular (Mahmood 2019, 11).

Para Butler (2002) los sujetos se construyen a través de un proceso en el que reiteran la norma.⁹ Este proceso se produce a través del tiempo en donde los sujetos asumen la norma y la reiteran

⁸ La tradición de las izquierdas ha puesto a la religión como un mecanismo de dominación y de legitimación del poder. El sustrato anti religioso de las izquierdas promueve el fin de la religión como parte de sus proyectos de transformación social, sin embargo, desde las izquierdas no se ha considerado a la religión como una dimensión de la vida. Siguiendo a Mónica Maher (2019), sin la transformación de la religión no es posible pensar un cambio social, por lo que, lejos de promover el fin de la religión, es necesario generar una transformación de los discursos religiosos para que puedan ajustarse a los proyectos de cambio social.

⁹ Butler sugiere que los sujetos se construyen a través de la reiteración de la norma, sin embargo, en el proceso de reiteración, los sujetos generan la posibilidad de resignificarla. Esta posibilidad permite que los sujetos subviertan la

constantemente hasta que la norma se naturaliza en ellos. Para reiterar la norma, los sujetos deben trabajar sobre sí mismos generando acciones y formas de actuar que les permitan adecuarse a los discursos. En este sentido, Mahmood (2019) denomina como *docilidad* a las “formas específicas en que uno lleva a cabo cierto número de operaciones sobre los propios pensamientos, cuerpo, conducta y formas de ser” (11). Es decir, la docilidad implica el conjunto de acciones que se llevan a cabo para reiterar la norma. Desde este punto de vista, la docilidad se convierte en una nueva forma de concebir la agencia social porque nos lleva a tener en cuenta la multiplicidad de acciones que los sujetos realizan para adecuarse a sí mismos en función de los discursos.

La capacidad de alterar las normas está relacionada a los contextos históricos, culturales y personales de los sujetos, por lo que los procesos de cambio y re significación a los que se enfrentan los sujetos deben ser tomados en cuenta dentro de nuestro análisis. Así, la agencia social no solo puede ser entendida como los actos que generan un cambio, sino también como las acciones que tienen por objetivo la continuidad y la estabilidad de ciertas tradiciones. Mahmood (2019) establece que la agencia social debe ser entendida en “el contexto de los discursos y las estructuras de subordinación” (13) a los que se enfrentan los sujetos. Si no tenemos en cuenta los procesos históricos, relaciones sociales y contextos no podremos dar cuenta de la docilidad de los sujetos, y por ende dejaríamos de lado su agencia social.

La postura de Mahmood nos permite ahondar en los creyentes que forman parte de los movimientos eclesiales. Por mucho tiempo se ha considerado a los creyentes como sujetos sin agencia social, despolitizados y relegados al espacio público, sin embargo, la docilidad de Mahmood nos permite entender que estos sujetos también generan una agencia social, que, si bien no está motivada por el rechazo a las normas y el deseo de cambio social, tiene por objetivo una continuidad y estabilidad de las tradiciones y normas. Además, nos lleva a cuestionarnos los procesos subjetivos de los creyentes, quienes voluntariamente se convierten en sujetos dóciles para reiterar la norma religiosa.

norma, reapropiándola y otorgándole un nuevo significado, Butler denomina a esta posibilidad de subversión a la norma como agencia. A pesar de que la agencia de los sujetos permita reapropiarse de la norma y darle un nuevo significado, los sujetos ya han sido creados a partir de la norma que intentan cambiar, a esto Butler denomina como “paradoja de la subjetivación”.

El cultivo de la espiritualidad necesario en los movimientos eclesiales implica que los sujetos se conviertan en *sujetos dóciles*, es decir en sujetos que disciplinan su cuerpo, sus emociones y su razón para adaptarse al discurso religioso y así poder reiterarlo. En este sentido, los sujetos generan dispositivos disciplinarios de control del cuerpo y de sus subjetividades. Es importante indicar que la disciplina que generan es individual porque cada sujeto debe someterse a las técnicas de control voluntariamente. En el caso de los movimientos eclesiales, las técnicas de control son variadas y responden a las exigencias de los discursos, haciendo que los sujetos se enfrenten a una transformación constante que requiere disciplina y control a través del cultivo de la espiritualidad.

El deseo de cultivar la espiritualidad debe ser entendido de manera situada, a través de los contextos y características particulares de los sujetos. Esto no significa que la fe o la voluntad de someterse a prácticas religiosas sean meramente subjetivas, ya que estos deseos están influidos por los contextos y condiciones sociales de los sujetos. Para Mahmood, los actos y deseos que los sujetos generan no son naturales o innatos a su naturaleza, sino que se van creando. El deseo de cultivar la fe y la espiritualidad se va creando a través de la reiteración de actos corporales, en los que se entrena la memoria, el deseo y el intelecto para que los sujetos puedan actuar conforme la norma religiosa (Mahmood 2019, 15). La reiteración de estos actos, que en el sentido de Foucault pueden ser entendidos como técnicas disciplinarias de control, es lo que genera su docilidad, condición indispensable para que puedan reiterar la norma. En este sentido, las prácticas espirituales como las mortificaciones o las penitencias se convierten en técnicas de control corporal que permiten controlar las emociones y los deseos a través del cuerpo.

Entonces es importante preguntarnos ¿qué hacen las emociones? ¿cómo se pueden controlar? ¿por qué las emociones son importantes dentro las técnicas de control corporal? Sara Ahmed (2015) en “La política cultural de las emociones” se cuestiona el papel que las emociones tienen en la producción de los sujetos y en la manera en la que las emociones nos permiten comprender el mundo.

Para Ahmed (2015), existe una relación entre la emoción y el pensamiento, la cual es invisibilizada por considerar a las emociones dentro del plano privado, como irracionales o

meramente subjetivas. El pensamiento occidental ha establecido una jerarquía en donde el pensamiento racional se sobrepone a las emociones (las cuales han sido feminizadas); esta jerarquía ha distanciado a las emociones del plano académico. Sin embargo, las emociones se convierten en parte constitutiva de los procesos de identificación porque lo que nos mueve son las emociones y la manera en que nos mueven implica interpretaciones de las sensaciones y los sentimientos.

Las emociones permiten generar pensamientos porque implican interpretaciones del mundo y de lo que nos rodea. A través de lo que sentimos generamos fronteras entre el yo (lo que siento) y lo otro (lo que me produce emociones). Estas fronteras nos permiten comprender el mundo y a nosotros mismos, sin embargo, la manera en la que interpretamos lo que sentimos y cómo lo sentimos está mediada por interpretaciones pasadas. Nosotros no solo interpretamos lo que sentimos, sino que también lo que sentimos “puede depender de interpretaciones pasadas, no necesariamente realizadas por nosotras, puesto que nos preceden” (Ahmed, 259). Sabemos que algo duele no necesariamente porque produce dolor, sino porque previamente se nos ha indicado que cierta acción duele, lo mismo ocurre con el miedo, algo nos atemoriza porque existe una noción previa de lo que produce miedo, en este sentido aquello que causa nuestras emociones además de tener una interpretación previa, está relacionado con los otros (sean cuerpos u objetos).

Las experiencias en el mundo tienen como centro las emociones, que se producen en la relación con los otros. En este sentido, el pensamiento que generamos a partir de estas experiencias puede ser visto como un pensamiento corporizado que se produce a través del dolor, la culpa o lo que nos estremece. Producimos conocimiento a través de estas emociones. En este sentido, las emociones no son algo pasivo que se desliga de los contextos propios de los sujetos, sino que se convierten en una forma de habitar en el mundo (Mahmood 2019, 19). Así, las emociones se convierten en un elemento fundamental para los sujetos dóciles, quienes conscientes de la manera en la que se interpreta el mundo a través de las mismas, las controlan y por ende controlan la interpretación de estas emociones en función de sus doctrinas y discursos religiosos.

1.3.2. Juventud ¿un nuevo sujeto de estudio?

Las transformaciones sociales que se generaron entre el siglo XVIII y el siglo XIX producto de los cambios tecnológicos, el surgimiento de los Estados nación y el desarrollo del capitalismo provocaron que la juventud aparezca como un actor social sobre el cual era necesario investigar. De acuerdo a Criado (1998), una de las primeras explicaciones sobre la juventud fue realizada por Rousseau en su texto *Emilio o la educación*. En este texto Rousseau plantea que la evolución de la humanidad es comparable a la evolución individual en la medida en que se produce un proceso de crecimiento. Para Rousseau el progreso de una sociedad se produce cuando la sociedad transita de la barbarie a la civilización, lo mismo ocurre con los seres humanos que transitan de la niñez a la juventud y luego a la adultez. De acuerdo a Criado (1998), este tránsito de niñez a adultez simboliza, en las sociedades modernas occidentales, el tránsito de la barbarie al mundo civilizado. Entonces los niños y los jóvenes son vistos como bárbaros a los cuales se debe guiar y educar para que puedan convertirse en sujetos civilizados, de ahí la importancia de la educación para la juventud.

Los planteamientos de Rousseau sirvieron de base para los estudios positivistas que parten del dato biológico (la edad) para explicar a la juventud como un momento “de transición” en la vida entre la niñez y la adultez, en donde los jóvenes son considerados como inmaduros y como sujetos en formación que algún día se convertirán “en el futuro de la patria” (Vásquez 2014, 43). Las teorías positivistas, que se consolidaron en el siglo XIX, tuvieron mayor auge y aceptación gracias a los estudios e investigaciones en psicología que contribuyeron a naturalizar a los jóvenes como un sujeto imperfecto en formación. Las teorizaciones que desde la psicología se realizaron durante este periodo hicieron que la edad (como dato biológico) se convierta en una forma de categorización social que permitía explicar la subjetividad y el actuar de un determinado grupo social. De esta manera, los estudios positivistas al poner a la edad como el eje central para explicar a la juventud normalizaron el discurso sobre el tránsito de la juventud a la adultez como un tránsito de una etapa de inmadurez hacia la madurez, legitimando el control de la juventud a través de instituciones como la escuela y la familia. Todas estas teorizaciones se convirtieron en el discurso científico de mayor aceptación durante el siglo XIX y XX e hicieron que se conciba a la juventud como un sujeto homogéneo que actúa de la misma manera independientemente del contexto que en el que se encuentra.

Por otro lado, Criado (1998) en su análisis sobre la sociología de la juventud establece que después de la victoria de la revolución soviética, los intelectuales burgueses se encargaron de elaborar teorías alternativas al marxismo en donde los actores del cambio social son los jóvenes y ya no las clases sociales. Esto hizo que los intelectuales burgueses conviertan la juventud en una “promesa de cambio social” afirmando que los jóvenes son quienes pueden cambiar el mundo que los “viejos” construyeron. Sin embargo, el planteamiento de la juventud como “promesa de cambio social” parte de la edad y deja de lado otras cuestiones como la clase social, la etnia o el género. Desde esta perspectiva, los jóvenes son comprendidos como los sujetos que tienen una edad específica y por lo tanto esa edad los convierte en agentes de cambio social.

En estas perspectivas, la edad es una “base natural”, al igual que el género o la raza, que sirve para explicar las formas de ser y de actuar de determinados sujetos. El problema de estas perspectivas es que además de dejar de lado las condiciones materiales de vida a las que los sujetos se enfrentan y homogeneizar a los jóvenes a una experiencia particular sobre la cual se teoriza a todos los jóvenes del mundo, la edad (como categoría biológica) se convierte en una especie de esencia sobre la cual se establecen características sociales.

La “base natural” sobre la cual se establecen las teorías clásicas sobre la juventud fueron cuestionadas durante la segunda mitad del siglo XX (Alpízar y Bernal 2003) con nuevas teorizaciones que buscaron romper con la idea de que la juventud es un grupo social homogéneo basado en la edad. Estas nuevas teorías sitúan a la juventud en un momento histórico específico y propone analizarla desde su contexto particular (Alpízar y Bernal 2003). Para Vásquez (2014) este giro en las teorías sobre la juventud, que la sitúan en momentos históricos específicos y toman en cuenta al género, la clase y la etnia, hacen parte de los estudios culturales y permiten darle un cambio a la teorización positivista sobre los jóvenes para comprender la juventud como sujeto histórico que responde a sus propias condiciones sociales, políticas y económicas.

Siguiendo con esta idea, Criado (2005) establece dos formas de teorizar a la juventud. La primera tiene que ver con la propuesta de “cambio generacional” de Mannheim, que después ha sido utilizada por Bourdieu (2002) para explicar los cambios estructurales en la producción de los sujetos. Las generaciones no aluden a un grupo social específico, ya que una generación tiene que

ver con la manera en la que los sujetos se producen, es decir, tiene que ver con los marcos de sentido sobre los cuales se generan *habitus*. En este sentido, la edad no es una característica necesaria sobre la cual se establecen las generaciones. La teoría del “cambio generacional” tiene que ver con la manera en la que los individuos se generan, es decir, “no basta hablar de contemporaneidad cronológica; es necesario, además, que se den cambios en las condiciones de existencia que provoquen que los individuos sean generados de manera distinta” (Criado 2005, 88).

Bourdieu (2002) alude al tiempo como una variable importante que nos permite mirar las variaciones en la producción de sentidos. Los cambios en la producción de sentidos se producen a partir del tiempo, por lo que estos cambios pueden ser percibidos entre sujetos que han vivido en diferentes periodos históricos (Criado 1998, 83). En base a estos cambios se producen las generaciones, las mismas que nos permiten dar cuenta de las diversas formas de producción de sentido de los sujetos. Para Criado entender las condiciones particulares y diversas sobre las cuales se producen los sujetos nos permite “descartar cualquier concepto de generación puramente cronológico” (Criado 1998, 81), y por lo tanto alejarnos de las teorías positivistas que homogenizan a la juventud al darle énfasis en la edad.

Si tenemos en cuenta que las condiciones de vida son cambiantes, entonces podemos indicar que la producción de sujetos y discursos sobre los sujetos son cambiantes también. En este sentido, el concepto de generación hace alusión no solo a la relación cronológica, sino que también se refiere a los cambios en la generación de sujetos (Criado 1998, 81). Ser conscientes de estos cambios estructurales nos lleva a problematizar la juventud para no mirarla como una unidad homogénea, sino como una diversidad de sujetos heterogéneos.

La segunda teorización que considera Criado tiene que ver con las “clases de edad” que implican la clasificación de los sujetos en relación a la edad (Criado 1998, 86). Esta clasificación otorga ciertos deberes, derechos y privilegios a los que los sujetos pueden acceder en relación a la edad que tienen (por ejemplo, consumir alcohol o tener ingreso libre en bares es un privilegio que se adquiere de acuerdo a la edad que los sujetos tienen). Para Criado, esta clasificación varía en el

tiempo, ya que se “construye en el seno de cada grupo social, en función de sus condiciones materiales y sociales de existencia” (Criado 1998, 86).

Las variaciones estructurales sobre las que se generan los sujetos, se hacen visibles entre categorías diferentes que han funcionado como categorías de clasificación social, por ejemplo, “jóvenes” y “viejos”. Para Bourdieu (2002), tanto juventud como vejez no deben ser analizadas como categorías ya dadas, sino que constituyen categorías que se construyen socialmente en una disputa entre “jóvenes” y “viejos” (164). La disputa entre “jóvenes” y “viejos” se debe a “luchas de sucesión” en donde “jóvenes” y “viejos” se disputan por los sentidos que se producen sobre cada categoría (Criado 1998). Por ejemplo, los jóvenes construyen discursos sobre la importancia de la juventud como cambio social, mientras que los viejos construyen discursos sobre la inmadurez e irracionalidad de la juventud. Criado denomina a esta disputa como “luchas de sucesión” porque los jóvenes son quienes continuarán construyendo el mundo que los adultos les dejan, entonces los “jóvenes” al considerarse como sucesores de los “viejos” asumen la disputa por la redefinición de los sentidos. Esta disputa implica una cuestión de poder que de acuerdo a Vásquez es una disputa por adquirir un significado y una posición en el orden simbólico (Vásquez 2014, 41). Entonces, la juventud se presenta como una categoría compleja en la que se establecen relaciones de poder en tanto que a partir de esta categoría se diferencian ciertos sectores de la población (jóvenes y adultos).

En este sentido, la juventud y la vejez constituyen categorías de diferenciación social que sirven para separar unos sujetos de otros, creando fronteras de distinción entre los sujetos. Esto provoca disputas simbólicas entre quienes tratan de redefinir o mantener estas fronteras. Entonces el conflicto entre “jóvenes y “viejos” se convierte en un conflicto por definir (o mantener) las fronteras de distinción social. Así, las “clases de edad” nos permiten dar cuenta de las disputas simbólicas de poder sobre las cuales se establecen los discursos de los “jóvenes” y de los “viejos”.

Para Bourdieu (2002), estas categorías además de demarcar los límites entre los sujetos se establecen en función de relaciones de fuerza para generar discursos hegemónicos. Siguiendo esta línea, podemos indicar que el discurso adultocéntrico que posiciona al sujeto joven y al

sujeto adulto como parte de un universo simbólico en donde se legitima la posición de poder de los adultos al presentar a los jóvenes como inmaduros, irresponsables y sin conocimiento (Vásquez 2014, 42), ha primado en muchas investigaciones. Además de partir de la edad como categoría universal que convierte a la juventud en un sujeto homogéneo, ha establecido que los jóvenes son sujetos inexpertos e inmaduros que necesitan ser guiados.

En este sentido, la juventud se convierte en un “concepto relacional que cobra sentido contextualmente al interior de relaciones de poder y en interacción con categorías “extra juveniles” como las de clase social, género, etnia” (Mosqueira 2010, 2). Para Criado (2005), la juventud es una categoría que al ser tan heterogénea y estar relacionada con otras categorías puede caer en ambigüedades y relativismos. Esta posibilidad convierte a la juventud en un despropósito teórico que intenta agrupar bajo un nombre diversas categorías y experiencias (Criado 1998, 88). Sin embargo, la juventud se convierte en un sujeto político importante, en la medida en que es entendida desde las nociones positivistas que basadas en la edad legitiman el accionar político de los jóvenes.

Entender a la juventud desde su complejidad y diversidad, tomando en cuenta la manera en la que los sujetos “jóvenes” se producen nos puede dar luces sobre los procesos de identificación de los jóvenes católicos que pertenecen a los movimientos eclesiales.

Capítulo 2

La nueva Iglesia

Jóvenes y laicos como respuesta a la “crisis de fe”

Introducción

La institucionalidad de la Iglesia católica por un largo tiempo ha estado relacionada con las clases dominantes y grupos de poder. Sin embargo, durante el siglo XX ciertos sectores de la Iglesia relacionados con el marxismo y la lucha de clases iniciaron una crítica a la jerarquía de la Iglesia. Esta crítica fue retomada por los obispos latinoamericanos que preocupados por las condiciones de pobreza del continente propusieron una “evangelización social” que ponía como centro a los pobres y a los oprimidos. Esto provocó rupturas al interior de la Iglesia, que ligadas al proceso de secularización hicieron que la Iglesia vea la necesidad de reconfigurar su accionar. Para esto, la Iglesia utilizó a los *Nuevos Movimientos Eclesiales*, que son movimientos católicos creados por laicos para laicos impulsados por el Vaticano, para propiciar un nuevo momento de expansión de la Iglesia.

El Concilio Vaticano II, realizado entre 1962-1965, es considerado como el momento más importante de la Iglesia moderna porque estableció los lineamientos que permitieron que la Iglesia se reconfigure para que pueda adaptarse al mundo moderno. Esta reconfiguración parte de la definición que el Vaticano II estableció para los laicos. La Iglesia considera como laicos a todas las personas católicas que no forman parte del clero, es decir, todas las personas que se consideran como católicas, pero que no son monjas o sacerdotes. Esta noción de laico permitió que el Vaticano, al buscar llegar con la “palabra de dios” a todo el mundo, impulse la creación de los Movimientos Eclesiales (que han tenido un crecimiento exponencial desde que se realizó el Vaticano II) para difundir sus discursos en la sociedad civil.

Gracias a los Nuevos Movimientos Eclesiales (que serán explicados con mayor detalle en este capítulo), los discursos impulsados por el Vaticano sobre el control del cuerpo y la sexualidad basados en la moral católica, la heterosexualidad obligatoria y el rechazo al aborto, englobados bajo la noción de *ideología de género* se propagaron en diversos sectores de la sociedad. En el discurso sobre la “ideología de género”, los jóvenes son utilizados como los sujetos que hay que

proteger y tutelar, es por esta razón que muchos de los Nuevos Movimientos Eclesiales están enfocados en los jóvenes. Esto nos lleva a plantear algunos interrogantes: ¿por qué para el Vaticano son tan importantes los jóvenes? ¿qué visión tiene de los mismos? ¿desde cuándo surgió el interés del Vaticano por la juventud? y, por último ¿cuál es la relación entre los Nuevos Movimientos Eclesiales, la juventud y la ideología de género?

Este capítulo busca dar una respuesta a estas preguntas a través de un recorrido histórico que permite comprender el momento en el que los jóvenes se convirtieron en sujetos importantes para el Vaticano y cómo a través de los Nuevos Movimientos Eclesiales estos jóvenes son tutelados para que se conviertan en militantes de la Iglesia que luchan en contra de la “ideología de género”.

El capítulo se encuentra dividido en dos apartados. El primer apartado se divide en tres sub apartados. El primero realiza un recorrido histórico de la manera en la que la juventud es comprendida por la Iglesia. Para los sectores de la Iglesia relacionados con la Teología de la Liberación, los jóvenes constituyen los sujetos del cambio social (“lo nuevo”), sin embargo, la jerarquía de la Iglesia se encargó de limitar el poder de cambio social de los jóvenes a través de un discurso sobre la vulnerabilidad que apela al desarrollo espiritual como la mejor medida para reducirla. Esto significó que la Iglesia vea en los jóvenes sujetos importantes en la medida en que siguen y respetan a la Iglesia sin cuestionarla.

El segundo sub apartado tiene que ver con los *Nuevos Movimientos Eclesiales* (NME), considerados como las nuevas formas de asociación de los laicos dentro de la Iglesia (Soneira 2007). En este apartado se explican a los NME y su relación con los laicos. Además, se establece la relación que existen entre los NME y el Vaticano. Dentro de este apartado se aborda uno de los NME que tienen más fuerza y presencia en América Latina: Lazos de Amor Mariano (LAM). Este movimiento eclesial creado en Colombia hace 20 años ha tenido un crecimiento exponencial, ya que se encuentra presente en varios países latinoamericanos. Además, ha participado activamente en las movilizaciones en contra de leyes con enfoque de género y se ha manifestado contrario a los derechos sexuales y reproductivos. Si bien este movimiento se presenta como un espacio espiritual, el discurso religioso que basa su accionar les motiva a

movilizarse e incidir en la política. En este apartado se contextualiza a LAM a través de sus características y forma de organización.

A través del accionar de LAM, es posible identificar nuevas formas de lucha en contra de lo que consideran como un *enemigo mortal* que está ligado a los feminismos y promueve el enfoque de género. La formación de este enemigo mortal (Soneira 2007), creado desde los espacios espirituales, nos lleva al tercer sub apartado en donde se muestra la manera en la que el Vaticano ha configurado la *ideología de género* como su “enemigo”, propiciando marchas y concentraciones en donde participan los jóvenes que pertenecen a los NME. En este sub apartado se contextualiza “la ideología de género” en Ecuador.

El segundo apartado de este capítulo aborda el diseño metodológico de la presente investigación. El trabajo de campo fue realizado durante cuatro meses en la sede de LAM Quito Sur, ubicada en la iglesia de la Magdalena. Al conocer de antemano el rechazo a los feminismos y al género, tuve que generar una estrategia para poder ingresar al campo, por esta razón decidí realizar una etnografía semi cubierta para poder participar en las diferentes actividades que LAM realiza. No informar sobre mi posición como estudiante de género, ni investigadora, hizo que se presenten dilemas éticos en el transcurso de la investigación, sin embargo, esto me permitió participar libremente en las distintas actividades de LAM y comprender de mejor manera su discurso y su accionar.

Durante el trabajo de campo realicé observación participante en la mayor cantidad de eventos a los que pude asistir (misas, clases, retiros, confesiones, oraciones). Gracias a mi participación en estos eventos me fue posible generar contactos que se convirtieron en mis informantes. Las entrevistas fueron realizadas a jóvenes estudiantes (la mayoría universitarios) que son misioneras/os de LAM y se sienten comprometidos con el movimiento. Por otro lado, los contactos y la participación que hice durante el trabajo de campo me permitieron participar en la caminata “El amor en movimiento” que tenía por objetivo rechazar las reformas al COIP sobre la despenalización del aborto. Participar en la caminata y en los diversos espacios de LAM me permitió comprender su forma de organización y repensar la relación que se entreteje entre política y religión.

2.1 Laicos: la respuesta de la Iglesia

2.1.1 Jóvenes y el Vaticano

El siglo XX implicó un proceso de cambios sociales, económicos y políticos resultantes del desarrollo tecnológico y científico. El proceso de urbanización, el desarrollo industrial y, en general, el despliegue de la sociedad capitalista trajo consigo crisis sociales que desataron la crítica de los sectores desfavorecidos de la sociedad. Estas crisis se ahondaron más con las guerras mundiales que trajeron consigo pobreza y muerte. Durante el siglo XX, la juventud aparece como un nuevo sujeto social (Souto Kustrín 2007). Los jóvenes tuvieron que enfrentarse a las crisis provocadas por el desarrollo tecnológico y las guerras, por lo que, en la segunda mitad del siglo XX, luego de consolidarse como un sujeto social, irrumpieron en el espacio público para rechazar el sistema imperante.

Las continuas protestas de los movimientos juveniles en contra de los regímenes de poder hicieron que se ligue a la juventud con el cambio social que estaba representado en “lo nuevo” (González Calleja y Souto Kustrín 2005). Sin embargo, la capacidad crítica y de acción de la juventud en este periodo se convirtió en un problema para las élites y grupos de poder, por lo que difundieron una representación de “peligrosidad” de la juventud que “califica a la juventud como una etapa de crisis y transiciones psico biológicas que se correspondían con singulares cuestionamientos y rebeldías entorno a los regímenes sociales imperantes” (González 2016, 42). Esta representación de la juventud hizo que los jóvenes se conviertan en “un nuevo actor social de importancia masiva, que especialmente en la segunda mitad del siglo XX irrumpieron en el espacio público como protagonista activo” (González 2016, 42). La juventud se convirtió en un símbolo de rebeldía y de cuestionamiento a los regímenes sociales que debía ser controlado, por lo que se crearon biopolíticas de control para disminuir los riesgos de su peligrosidad. Desde el Estado se crearon programas de “protección” a la juventud y desde la iglesia se crearon grupos de jóvenes católicos que tenían por objetivo controlar y guiar a los jóvenes (González 2016).

De acuerdo con el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) (1995) han existido grupos y movimientos de jóvenes laicos relacionados con la Iglesia católica desde inicios del siglo XX. En la primera mitad del siglo XX se crearon los Movimientos Marianos que, a pesar de ser grupos dirigidos a los jóvenes, estaban bajo la dirección y control de un adulto. En 1940 nacen en Europa

movimientos laicales de jóvenes (Juventud Obrera Católica (JOC), Juventud Agraria Católica (JAC), Juventud Universitaria Católica (JUC)), que basados en la experiencia de Acción Católica¹⁰ establecieron su discurso en las problemáticas sociales de los obreros, campesinos y estudiantes, y propusieron una “nueva evangelización” que debía luchar al lado de los pobres. Los jóvenes que formaron parte de estos movimientos notaron la importancia “de los cambios en la realidad social y cultural” y la necesidad de tomar en cuenta estos cambios para lograr la evangelización en sectores que “no habían sido suficientemente cristianizados o sufrían el impacto de la secularización” (CELAM 1995, 40).

En la década de los sesenta, los jóvenes que formaban parte de estos movimientos (JOC, JAC, JUC) fueron influidos por la Teología de la Liberación provocando que se conviertan en críticos de la manera en la que ciertos sectores de la Iglesia apoyaban a las clases dominantes (CELAM, 1969). Estas críticas fueron alimentadas por los teólogos de la liberación que afirmaron que existe una “falta de correspondencia entre las declaraciones del Episcopado y el compromiso concreto de ese mismo Episcopado y del Clero” (CELAM 1969, 22). Esto provocó una ruptura al interior de la Iglesia que influyó en el Concilio Vaticano II realizado entre 1962-1965.

A pesar de que el Concilio Vaticano II se convirtió en un momento clave para la Iglesia, solo se escribió un mensaje dirigido a los jóvenes, el cual indica que son los jóvenes quienes deben escuchar a sus mayores para que puedan aprender de ellos, y así asegurar un mejor futuro (Concilio Vaticano II, Mensaje a los jóvenes, 1965). Pero en la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM) que se llevó a cabo en Medellín en 1968, se aborda detalladamente la importancia de los jóvenes para la Iglesia. En el “Documento de Medellín”,¹¹ los obispos además de denunciar la injusticia, la violencia y los pecados sociales, dedican un capítulo entero a la juventud, en donde proponen mirarla dentro de su situación particular, es decir contextualizándola, para que así la Iglesia pueda acercarse de mejor manera a los jóvenes (Londoño 2014, 223). De acuerdo a Londoño, en este documento se presentan características contradictorias de la juventud. Por un lado, la presentan como una juventud pasiva que acepta la

¹⁰ Movimiento laical italiano que surgió a inicios del siglo XX para enfrentar el proceso de secularización que la Iglesia estaba atravesando (Acción Católica General, <http://www.accioncatolicageneral.es/index.php/quienes-somos/que-es-la-acg/nuestra-historia>)

¹¹ Nombre con el que se conoce al documento oficial del CELAM de 1968.

forma de vida burguesa de la sociedad y por otro, ésta aparece en rechazo al mundo en el que viven, reforzando la idea de “peligrosidad” de la juventud:

Mientras un sector de la juventud acepta pasivamente las formas burguesas de la sociedad (dejándose llevar a veces por el indiferentismo religioso), otra rechaza con marcado radicalismo el mundo que han plasmado sus mayores, por considerar su estilo de vida falto de autenticidad; rechaza igualmente una sociedad de consumo que masifica y deshumaniza al hombre. La juventud, particularmente sensible a los problemas sociales, reclama los cambios profundos y rápidos que garanticen una sociedad más justa; reclamos que a menudo se siente tentada a expresar por medio de la violencia. Es un hecho comprobable que el excesivo idealismo de los jóvenes los expone fácilmente a la acción de grupos de diversas tendencias extremistas (Documento de Medellín, sección Juventud 1968, 32).

El documento de Medellín sirvió como base para el siguiente congreso latinoamericano realizado en Puebla en 1979. El documento de Puebla¹² publicado después de este congreso sitúa a la juventud “dentro del cuerpo social”, es decir, entiende a los jóvenes en relación a la realidad socio económica en la que viven (Vega Centeno 1984, 9):

La juventud de América Latina no puede considerarse en abstracto. Hay diversidad de jóvenes, caracterizados por su situación social o por las experiencias socio-políticas que viven sus respectivos países. Si atendemos a su situación social, observamos que, al lado de aquellos que por su condición económica se desarrollan con normalidad, hay muchos jóvenes indígenas, campesinos, mineros, pescadores y obreros que, por su pobreza, se ven obligados a trabajar como personas mayores (Documento de Puebla 1979, 155).

Entender las condiciones sociales a las que la juventud se enfrenta permitió reafirmar la concepción que se había forjado de la juventud como actor social crítico, haciendo que se convierta en un sector clave para la Iglesia que relacionó a la juventud con “lo nuevo” que dios trae al mundo:

¹² Documento oficial de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano realizada en Puebla en 1979.

La Iglesia ve en la juventud una enorme fuerza renovadora, símbolo de la misma Iglesia. Esto lo hace por vocación y no por táctica, ya que está «llamada a constante renovación de sí misma, o sea, a un incesante rejuvenecimiento» (Documento de Puebla 1979, 156).

Así, los jóvenes se convierten para la Iglesia en el “elemento profético necesario para cumplir su misión en el mundo” (Vega Centeno 1984, 32). En los documentos de CELAM (1969, 1975) se establece la importancia que los jóvenes guardan para la Iglesia en el sentido que constituye un actor social crítico de la jerarquía y de la injusticia. Sin embargo, esta visión de los jóvenes fue cambiando con el tiempo debido a la presión de la jerarquía del Vaticano para frenar a los movimientos católicos juveniles que criticaban el accionar de la Iglesia.

Durante la década de los setenta aparecieron los Movimientos de encuentro, que consistían en reuniones de fines de semana para los jóvenes. Estos movimientos eran coordinados por adultos y tenían la finalidad de tratar las dificultades personales de los jóvenes porque se consideraba que así se podrían solucionar los problemas sociales (CELAM 1995). En la segunda mitad de la década de los setenta surge la Pastoral Juvenil (PJ) como una “nueva forma de trabajar con los jóvenes” (CELAM 1995, 44). De acuerdo con CELAM, la PJ surgió de la necesidad de mantener la coordinación de los diversos grupos juveniles que se estaban formando a nivel local y nacional. Es decir, a través de la PJ se centralizó y controló a los grupos juveniles católicos desde el Vaticano. Cabe mencionar que actualmente la PJ se encuentra en cada Conferencia Episcopal y controla y coordina las actividades relacionadas con los jóvenes católicos de cada país.

En la década de los setenta la juventud deja de ser entendida como eminentemente rebelde y crítica y pasa a ser vista como vulnerable. CELAM (1995) indica que los jóvenes viven en una realidad que ya les es dada (por esta razón son críticos), sin embargo, necesitan ayuda (que puede venir de programas estatales, grupos de jóvenes, de la educación) para que puedan salir del peligro en el que se encuentran en el mundo actual:

En el mundo de hoy, el sentido de la vida se ha vuelto plural. Existe una amplia gama de sentidos de la vida. Se supone que cada uno puede elegir cómo, por qué y para qué vivir, con autonomía e independencia personal. Sin embargo, el mercado de sentidos manipula a muchos jóvenes y muchas veces disfraza de elección el manejo publicitario que hace con ellos. Las diversas y

contrapuestas ofertas de estilos de vida debilitan las certezas de muchos jóvenes, los confunden y no pocas veces los llevan a experimentar graves contradicciones internas. Esta confusión atenta contra su salud espiritual, pues produce sentimientos de división y rupturas en su identidad personal... Todas estas situaciones invitan a estar atentos, a discernir y a no permitir que se debilite el sentido de Dios, de su acción y de su presencia (CELAM 1995, 35).

Esta visión es compartida por UNESCO que, en las perspectivas de la juventud para 1980, detalla que las condiciones de pobreza y desigualdad que los jóvenes deben vivir hacen que se conviertan en sujetos vulnerables (Vega Centeno 1984).

En la década de los ochenta surgen los movimientos internacionales de la mano de Juan Pablo II, estos movimientos se diferencian de los otros movimientos de jóvenes porque ponen “un énfasis especial en la espiritualidad por encima de la preocupación por el mundo y su transformación” (CELAM 1995, 43).

En 1983, Juan Pablo II convocó a los fieles a celebrar el año Jubilar de la Redención,¹³ Para celebrar este año, el Papa organizó por primera vez el Jubileo Internacional de la Juventud en abril de 1984. Este Jubileo es la primera reunión internacional de jóvenes organizada por el Vaticano. El éxito del Jubileo de la Juventud fue tan grande que de acuerdo al Pontificio Consejo para Laicos asistieron 250.000 personas a la clausura del evento realizada en la Plaza de San Pedro. A la semana siguiente de la clausura del Jubileo Internacional de la Juventud, Juan Pablo II entregó a los jóvenes la Cruz de la Redención¹⁴ como símbolo de la fe de los jóvenes en dios y en la iglesia.¹⁵ En su discurso, Juan Pablo II encargó a los jóvenes la evangelización del mundo afirmando:

Queridos jóvenes, al clausurar el Año Santo os confío el signo de este Año Jubilar: ¡la Cruz de Cristo! Llevadla por el mundo como signo del amor del Señor Jesús a la humanidad y anunciad a

¹³ El año Santo de la Redención o Jubileo de la Redención es un jubileo extraordinario convocado para conmemorar el aniversario de la muerte y resurrección de Jesús. Este jubileo ha sido convocado dos veces, una en 1933 por el Papa Pío XI y otra en 1983 por el Papa Juan Pablo II.

¹⁴ Juan Pablo II mandó a hacer una cruz grande de madera, conocida como la Cruz de la Redención, que fue puesta en la puerta de la iglesia de San Pedro durante todo el año Jubilar (1983-1984).

¹⁵ Historia de las Jornadas Mundiales de la juventud, Consejo Pontificia para laicos 2011-2015, <http://www.laici.va/content/laici/es/sezioni/giovani/storia-delle-gmg.html>

todos que sólo en Cristo muerto y resucitado hay salvación y redención (Discurso de Juan Pablo II al entregar la cruz del año santo a los jóvenes, 1984).

Con este mensaje el Papa otorgó una centralidad evangelizadora a los jóvenes. Sin embargo, esta centralidad evangelizadora llamaba a que los jóvenes se acerquen más a la espiritualidad y se alejen de la “rebeldía” que había caracterizado a la juventud durante la década de los sesenta. Paralelamente a la centralidad que el Papa otorgó a la juventud, también fue dándole protagonismo a las mujeres. La irrupción de los feminismos en la segunda mitad del siglo XX hizo que desde el Vaticano se configuren discursos dirigidos a las mujeres para que cultiven su espiritualidad y se mantengan en la Iglesia. Juan Pablo II se encargó de visibilizar a las mujeres no como sujetos políticos, sino como sujetos necesarios para la reproducción de la vida y de la Iglesia, así configuró “un modelo de mujer “universal” que Juan Pablo II llamó “genio femenino” (Vivas 2003, 216). Bajo la noción de *genio femenino*, el Vaticano se encargó de naturalizar el papel reproductivo y de cuidados de las mujeres, afirmando que todas las mujeres están llamadas a cumplir con ese rol. La centralidad evangelizadora que Juan Pablo II les había otorgado a los jóvenes también se trasladó a las mujeres. Si bien no las consideró como las encargadas de evangelizar en el mundo, a través de sus discursos las consideró como la base de la Iglesia en cuanto ellas en sus familias reproducen los valores y virtudes católicas.

La preocupación por la vulnerabilidad de los jóvenes hizo que la ONU convoque a los Estados a celebrar el Año Internacional de la Juventud.¹⁶ Ese mismo año, Juan Pablo II en su discurso de navidad a los obispos en diciembre de 1985, institucionalizó las Jornadas Mundiales de la Juventud (JMJ) indicando que cada tres años se realizaría durante cinco días un “encuentro entre los jóvenes de todo el mundo con el Papa”.¹⁷ En estos encuentros el Papa envía un mensaje que tiene como tema central la importancia de dios en la vida, relacionando la espiritualidad con la posibilidad de cambio social. El éxito de las JMJ fue tal que hasta la actualidad se han realizado catorce (Roma 1985, Buenos Aires 1987, Santiago de Compostela 1989, Czestochowa 1991,

¹⁶ La ONU había llamado a los Estados a celebrar el año internacional de juventud con el objetivo de visibilizar a los jóvenes y desarrollar programas de protección para la juventud. Este año celebrado por ONU constituye el momento clave en donde la juventud se visibiliza como actores sociales sobre los cuales se deben pensar las políticas públicas.

¹⁷ Página oficial Jornadas Mundiales de la Juventud, Panamá 2019, <https://panama2019.pa/es/home/>

Denver 1993, Manila 1995, Paris 1997, Roma 2000, Toronto 2002, Colonia 2005, Sidney 2008, Madrid 2011, Rio de Janeiro 2013, Polonia 2016 y en 2019 en Panamá).

Si bien las JMJ se convirtieron en el evento más importante de jóvenes con el Vaticano,¹⁸ en América Latina también se realizaron congresos interamericanos de jóvenes católicos. Debido a las coyunturas políticas que el continente vivió en la década de los noventa (dictaduras, golpes de estado, pobreza, violencia), CELAM convocó a los jóvenes de América Latina a realizar el primer Congreso Latinoamericano de Jóvenes en Cochabamba en 1991. Los jóvenes que participaron en este encuentro demostraron su preocupación con respecto a las desigualdades y la pobreza que se vivía en la región, pidiendo a la jerarquía de la Iglesia que “se haga pobre con los pobres, tenga contacto con el pueblo que sufre, sea servidora y a través de su acción asuma la lucha del pueblo por la liberación” (Primer Congreso Latinoamericano de Jóvenes, “Aporte a la IV Conferencia General del Episcopado”, 22). Esto disgustó al Vaticano que presionó a los obispos para que modifiquen la crítica que desde la Iglesia latinoamericana se estaba haciendo a la jerarquía de la Iglesia. En 1992 durante la reunión del CELAM en Santo Domingo, la presión del Vaticano hizo que los jóvenes tengan menor participación en comparación con el evento del año pasado (Londoño 2014, 224).

Con la muerte de Juan Pablo II, Benedicto XVI asumió el pontificado en 2005. Durante su pontificado se produjo un proceso de desintegración y debilitamiento de las instituciones católicas que trabajaban la Pastoral Juvenil (Londoño 2014). Benedicto XVI puso énfasis en la espiritualidad de los jóvenes (y de las mujeres), convirtiéndolos en sujetos de tutelaje que necesitan conocer a dios. En uno de sus mensajes Benedicto XVI afirmó:

...Construir la vida sobre Cristo, acogiendo con alegría la palabra y poniendo en práctica la doctrina: ¡he aquí, jóvenes del tercer milenio, ¡cuál debe ser vuestro programa! Es urgente que surja una nueva generación de apóstoles enraizados en la palabra de Cristo, capaces de responder a los desafíos de nuestro tiempo y dispuestos a para difundir el Evangelio por todas partes (Benedicto XVI 2006).¹⁹

¹⁸ Página oficial Jornadas Mundiales de la Juventud, Panamá 2019, <https://panama2019.pa/es/home/>

¹⁹ Los 10 consejos del Papa a los Jóvenes, 1 de abril de 2006, <https://opusdei.org/es/article/10-consejos-de-benedicto-xvi-a-la-gente-joven/>

Este mensaje fue reiterado por la reunión de obispos en Aparecida que se realizó en 2007, en donde se buscó retomar aspectos de la pastoral tradicional (Londoño 2014, 224) para así adquirir mayor control sobre los movimientos juveniles católicos.

Durante el pontificado de Benedicto XVI, la juventud perdió la importancia que años anteriores había adquirido, sin embargo, con la llegada de Francisco al Vaticano, los jóvenes reaparecen como actores importantes para la Iglesia. Francisco convocó a un Sínodo de Obispos²⁰ denominado “Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional” que se realizó en octubre de 2018 para tratar con los obispos la relación entre los jóvenes y la Iglesia. Con la llamada de Francisco al Sínodo de Obispos de 2018, jóvenes de todo el mundo asistieron a Roma para participar en un pre sínodo en donde redactaron un documento dirigido al Vaticano en el cual exponen las preocupaciones de los jóvenes que debe afrontar el Vaticano. Sus peticiones no solo están relacionadas a la vocación y participación política de los jóvenes, sino que tienen que ver con temas que habían sido ocultados por el Vaticano. En su documento afirman: “nosotros, la Iglesia joven, pedimos a nuestros líderes hablar en términos prácticos acerca de temas controversiales como la homosexualidad y cuestiones de género, sobre las cuales ya los jóvenes discuten libremente sin tabú” (Documento final de la reunión Pre sinodal de los jóvenes 2018). Este mensaje demuestra que los jóvenes buscan respuestas que el Vaticano no ha conseguido otorgarles.

Las respuestas que el Vaticano ha generado para nuevamente acercarse a los jóvenes y evitar la “crisis de fe” que caracteriza al mundo moderno (a la que me referiré más abajo) están relacionadas a la vuelta a la espiritualidad, es decir a centrarse más en el espíritu que en las condiciones materiales de vida. Entonces la juventud se convierte nuevamente en un sujeto importante para el Vaticano porque a través de la espiritualidad se puede construir un nuevo sujeto católico listo para defender su doctrina y su fe. No debemos olvidar que, para el Vaticano, la juventud es un sujeto importante siempre y cuanto apoye a la jerarquía de la Iglesia; en este

²⁰ Los sínodos fueron creados por el Papa Paulo VI después del Concilio Vaticano II y consisten en una asamblea general de obispos que tiene por objetivo “integrar y mejora de la fe y costumbres y la conservación y fortalecimiento de la disciplina eclesiástica, y estudiar las cuestiones que se refieren a la acción de la Iglesia en el mundo” (Derecho Canónico 342).

sentido la Iglesia apela a una juventud guiada y supervisada por el Vaticano. No es en vano que en los últimos años la mayoría de Movimientos Eclesiales estén dirigidos a los jóvenes.

2.1.2 Los Movimientos Eclesiales

La llegada de la modernidad significó un proceso de cambio para el mundo entero. El surgimiento de los Estados modernos y la burguesía, los cambios tecnológicos que provocaron el proceso de industrialización y de urbanización, el desarrollo del humanismo y las ciencias sociales que apostaron a la secularización y promovieron el laicismo para asegurar la separación Iglesia/Estado, produjeron un desplazamiento del papel de la religión y la institución religiosa que debilitó “su función de guía y animadora de la civilización” (González 1999, 86).

La pérdida de poder de la Iglesia incrementó en el siglo XX. Este siglo se caracteriza por la devastación que las guerras dejaron en la población, las protestas sociales producto de los regímenes totalitarios que llegaron al poder, la apuesta por el neoliberalismo y el surgimiento de la posmodernidad. De acuerdo a CELAM (1995), el neoliberalismo y el inicio de la posmodernidad hicieron que la Iglesia pierda su lugar privilegiado, porque en el mundo se dio prioridad al mercado provocando individualismo, nihilismo y un pensamiento débil que rechaza los “puntos de referencia universales” (relacionados con los valores morales que determinan cuál es la manera correcta de vivir) que antes eran impartidos por la familia, la educación y la Iglesia (CELAM 1995, 13). Esto provocó una “crisis de fe” que tuvo que ser enfrentada por el Vaticano (CELAM 1995). Durante la primera mitad del siglo XX ciertos sectores de la iglesia relacionados con el Marxismo desarrollaron un tipo de teología con enfoque social²¹ que puso en el centro la lucha por los pobres. Esta nueva teología social fundamentó la Teología de la Liberación, que consciente de las desigualdades de Latinoamérica criticó el accionar de la jerarquía de la Iglesia afirmando que “la religión cristiana ha servido y todavía sirve de ideología justificadora de la dominación de los poderosos” (CELAM 1969, 22).

²¹En 1917 Walter Rauschbusch, teólogo marxista alemán en su texto “Una teología para el Evangelio Social ya establece la necesidad de que la Iglesia se enfoque en los pobres y los oprimidos. Estas ideas influyeron en la Teología de la Liberación que surgió en la segunda mitad del siglo XX.

La “crisis de fe” y las críticas de la Teología de la Liberación (que había provocado divisiones en la Iglesia entre los que están a favor y los que están en contra) hicieron que el Papa Juan XXIII anuncie la celebración del Concilio Vaticano II²² que tuvo por objetivo “modernizar” a la Iglesia para que pueda adaptarse al mundo y recuperar el poder que había perdido. La necesidad de la iglesia de adaptarse a los contextos de cada país y región provocó que desde el Vaticano se plantee reestructurar y modificar las formas de evangelización para incluir a los laicos.²³ De acuerdo a las definiciones establecidas por el Vaticano II, un laico es todo “cristiano no ordenado y no consagrado que realiza su propia misión en la Iglesia y en el mundo”.²⁴ A los laicos les compete actuar en el mundo secular. Retomando las definiciones sobre lo secular establecidas desde el siglo XIII, el Vaticano indica que lo secular es todo aquello que tiene que ver con la sociedad civil, es decir todo lo que tiene que ver con el ámbito público, y considera que “la Iglesia misma y su misión de salvación tienen también una dimensión secular, puesto que se encuentra en el mundo y entre los hombres a los que se dirige el anuncio del evangelio”.²⁵ Gracias a estas definiciones establecidas en el Vaticano II, los laicos se convierten en los nuevos mensajeros de la palabra de dios en un mundo secular, lo cual fue complementado con cambios a nivel doctrinal.

A partir del Vaticano II la Iglesia renovó la liturgia para darle un peso más comunitario (las liturgias pudieron ser realizadas en el idioma de los fieles, y adoptaron elementos culturales propios de cada localidad, por ejemplo, en comunidades indígenas la chicha sustituyó al vino), estableció que el “pueblo de dios” está conformado por los laicos y el clero (pero cada uno ocupa un lugar determinado en la Iglesia y tiene una función específica) (Vidal 2003), y dio carta blanca para que se creen movimientos eclesiales.²⁶ En este sentido, el Vaticano II se convirtió en un Concilio pastoral en donde la cuestión central tenía que ver con la manera en la que la Iglesia

²² Un Concilio únicamente puede ser llamado por el Papa con la finalidad de responder ante situaciones concretas que la Iglesia atraviesa. El Concilio Vaticano II fue convocado por el Papa en 1959 y se realizó en 1962 hasta 1965. Es considerado como el momento más importante de la Iglesia del siglo XX que marca un antes y un después en su accionar. (Loyola Press, <https://www.loyolapress.com/our-catholic-faith/espanol/escritura-y-tradicion/vida-catolica/el-concilio-ecumnico-vaticano-ii?p=1>).

²³ Para la Iglesia los laicos con los fieles católicos que no tienen una vida religiosa.

²⁴ Tomado de <http://www.lexicon-canonicum.org/materias/derecho-canonic-de-la-persona/laico/>

²⁵ Tomado de <http://www.lexicon-canonicum.org/materias/derecho-canonic-de-la-persona/secularidad/>

²⁶ Los movimientos eclesiales al estar conformados por laicos forman parte de las bases de la Iglesia, por lo que no son considerados dentro de su organigrama institucional.

podía adaptarse al mundo secular, y llevar la “fe a todos los rincones del planeta”.²⁷ Es por esta razón que a partir del Vaticano II, los movimientos eclesiales tuvieron auge en todo el mundo y en especial en América Latina, ya que se convirtieron en “una forma de impulsar la evangelización y la renovación espiritual de los laicos”.²⁸

Es importante indicar que antes del Concilio Vaticano II, la Iglesia ya permitió que se creen movimientos eclesiales para laicos como Acción Católica General, que surgió a inicios del siglo XX en Europa y luego se expandió a todo el mundo para afrontar las “crisis de fe” provocadas por la modernidad. Estos movimientos estuvieron basados en estructuras rígidas y tradicionales que diferenciaban a los laicos como militantes y a los sacerdotes como los asesores que impartían una formación intelectual y rigurosa alejada de la realidad material. Cuando los movimientos eclesiales (especialmente de jóvenes como los JOC) empezaron a darle importancia a las condiciones materiales de vida, se convirtieron en movimientos críticos de la jerarquía de la Iglesia, lo que acrecentó la división de la Iglesia y provocó que el Vaticano busque formas de control para los laicos (Soneira 2007).

Todo esto confluyó para que en Concilio Vaticano II la jerarquía de la Iglesia preocupada por la insatisfacción en el ámbito social, cultural y eclesial del siglo XX otorgara a los laicos un protagonismo diferente que permita incluirlos en la Iglesia e integrarlos con el clero. Los Movimientos Eclesiales de la primera mitad del siglo XX no dieron la respuesta que la Iglesia buscaba, pero con el Concilio Vaticano II, los “Nuevos Movimientos Eclesiales” (NME) se convirtieron en la respuesta de la Iglesia para integrar a los laicos y al clero. Esta integración fue posible redefiniendo los roles de cada uno. El sacerdote dejó de ser el asesor y formador en el sentido tradicional, y se convirtió en parte de la comunidad, que movilizó por un sentimiento de fe contribuyó a la integración de los laicos (Soneira 2007). En este sentido, Soneira (2007) indica que los *Nuevos Movimientos Eclesiales* constituyen las “nuevas formas de asociación de los laicos dentro de la Iglesia” que adquieren importancia después del Vaticano II, ya que el 53% de estos movimientos se crearon después del Vaticano II (Soneira 2007).

²⁷ Libro electrónico: “Documentos del Concilio Vaticano II”, Opus Dei, 21 de octubre 2012, <https://opusdei.org/es-ec/article/libro-electronico-documentos-del-concilio-vaticano-ii/>

²⁸ Tomado de <http://www.lexicon-canonicum.org/materias/derecho-canonic-de-la-persona/movimientos-eclesiales/>

Para Ana Lourdes Suárez (2014) los *Nuevos Movimientos Eclesiales* (en adelante NME) se refieren a una “nueva” estructura y organización dentro de la Iglesia, la misma que tiene que ver con la “renovación” (entendida como un nuevo momento histórico de la Iglesia en el que debe adaptarse al mundo para recuperar su poder), según la propuesta del Concilio Vaticano II. Sin embargo, los NME constituyen una realidad diversa y compleja, los laicos se organizaron de diversas maneras y otorgaron varios nombres a sus organizaciones. De acuerdo a la exhortación apostólica *Christifideles laici* (1988) existen “grupos, asociaciones, comunidades y movimientos”²⁹ de laicos. El *lexicon canonicum* indica que los NME no poseen una organización jurídica completamente definida,³⁰ por lo que estos movimientos responden al derecho de asociación que los fieles tienen. Es decir, cualquier grupo de fieles que desee formarse en la doctrina puede acogerse al derecho de asociación y fundar su movimiento eclesial, pero esto no significa que los fieles pueden actuar libremente, ya que para que puedan constituirse es necesario que gocen de una forma jurídica y de los estatutos aprobados por el Dicasterio para los Laicos, la Familia y la Vida (antes conocido como Pontificio Consejo para Laicos). El derecho canónico establece que existen dos tipos de formas de asociación de fieles: asociación pública de fieles (necesita de la aprobación del Vaticano) y la asociación privada de fieles (que no necesita de la intervención del Vaticano, pero está bajo la vigilancia del obispo encargado del territorio en donde operan). En cualquiera de las dos formas de asociación, los fieles se mantienen controlados bajo el Vaticano. A pesar de la diversidad de formas de asociación de los fieles, Suárez (2014) considera que todos estos pueden ser llamados NME porque constituyen “nuevas estructuras para la participación más amplia en la Iglesia católica” (Suárez 2014, 105).

Además de la figura jurídica y los estatutos, los NME deben contar con tres características fundamentales: poseer un carisma³¹ (para el Vaticano el carisma es el elemento constitutivo de los

²⁹ Definir estas formas asociativas de laicos es complicado debido a su diversidad, la Exhortación apostólica *Christifideles laici* (1988) indica que existen “asociaciones, grupos, comunidades y movimientos”. En http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html

Mateo utilizando una Nota Pastoral de 1981, indica que las asociaciones tienen una estructura orgánica definida y cada miembro comparte los compromisos de los estatutos de la asociación, los movimientos en cambio se fundamentan en la adhesión a algunas ideas que consideran fundamentales. Estas ideas se encuentran encarnadas en un fundador que posee un carisma, y los grupos gozan de libertad de autoadhesión (Mateo 2016, 21).

³⁰ Tomado de <http://www.lexicon-canonicum.org/materias/derecho-canonicum-de-la-persona/movimientos-eclesiales/>

³¹ Para el catolicismo el carisma tiene que ver con el don que Dios entrega a los hombres a través del Espíritu Santo que “según los teólogos actúan renovando y por lo tanto actualizando la buena nueva de la revelación (Suárez 2014, 112).

NME), un fundador que encarna ese carisma y lo difunda entre los fieles y un estrecho vínculo con la iglesia (Suárez 2014). Los Heraldos del Evangelio, Soldadicio de Vida Cristiana, Movimiento de Vida Cristiana, Lazos de Amor Mariano, constituyen un ejemplo de los NME. Estos movimientos han adquirido mayor protagonismo bajo el pontificado de Juan Pablo II y el apoyo del entonces Cardenal Ratzinger (que luego se convirtió en Benedicto XVI), que en diversos discursos e intervenciones se encargaron de demostrar su apoyo a estos movimientos. Juan Pablo II en 1998 durante el congreso organizado por el Pontificio Consejo para Laicos (PCL)³² demostró su total apoyo a los NME indicando que estos movimientos representan “una nueva etapa de madurez eclesial” (Mateo 2016, 27), es decir, para el Papa estos movimientos se convirtieron en la respuesta que la Iglesia buscaba a la “crisis de la fe”. Es por esta razón que Juan Pablo II compara a los NME con la “primavera” en la medida en que constituyen un “nuevo renacer” para la iglesia (Mateo 2016). Siguiendo esta línea el Cardenal Ratzinger afirmaba que los movimientos eclesiales son el fruto del Concilio que la Iglesia había esperado (Mateo 2016, 33).

A pesar de que Juan Pablo II en sus discursos afirme que los NME son la renovación de la Iglesia, también los llama a “dejarse guiar por los pastores de la Iglesia” (Suárez 2016, 100). Es decir, para el Vaticano los NME se convirtieron en la respuesta que la Iglesia encontró para su “renovación”, la misma que debe ser “moldeada, supervisada y monitoreada desde la cúpula de la Iglesia” (Suárez 2014, 101). Es por esta razón que todos los NME deben ser reconocidos por el Dicasterio para los Laicos, la Familia y la Vida (DLFV), organismo del Vaticano que se encarga de normar y supervisar las asociaciones de los laicos. Cada movimiento debe tener un estatuto de organización que debe ser aprobado por el Dicasterio para poder existir. Los criterios que el Dicasterio evalúa (además de las características fundamentales explicadas más arriba) son: claridad en los objetivos apostólicos; un número consistente de miembros; deben tener un carácter internacional, que implica un deseo de expandirse a otros países y de relacionarse con otras nacionalidades, para Soneira (2007) la internacionalización se debe a que muchos de los

pueden ser relacionados con cualidades como la paciencia, la honestidad o el respeto.

³² El Pontificio Consejo para Laicos (PCL) se creó en 1967 (después del Concilio Vaticano II) por el Papa Pablo VI con el objetivo de coordinar el apostolado de los laicos. Cabe mencionar que el PCL es dirigido por miembros de la curia que organizan, coordinan y promocionan las actividades de los laicos en la Iglesia. (Suárez 2014, 96). Sin embargo, en 2016 el Papa Francisco instauró el Dicasterio para los Laicos, la Vida y la Familia que reemplazó al PCL.

movimientos eclesiales están enfocados en las clases medias de las zonas urbanas, porque estos sectores de la población tienen la posibilidad de volver internacional al movimiento; profesar ser católicos; deseo de insertarse en la acción pastoral de la Iglesia y deben manifestar como prioridad la enseñanza de la fe en sus miembros (Suárez 2014, 98). Si los movimientos no cumplen con estos criterios no son reconocidos por el Vaticano y por lo tanto no pueden existir. El Dicasterio interviene en la creación de los estatutos de cada movimiento para así poder asegurarse de que cumplan con los requerimientos del Vaticano. Así, el Vaticano se asegura que los movimientos “se muevan dentro de las pautas organizativas, canónicas, doctrinarias y morales establecidas por el magisterio de la Iglesia” (Suárez 2014, 97).

A pesar de que el Vaticano II haya otorgado mayor protagonismo a los laicos permitiéndoles crear estas nuevas formas de organización, los NME están sometidos al control que el Vaticano ejerce a toda la Iglesia, porque como Soneira (2007) explica, “los movimientos eclesiales ayudan a estructurar un mundo donde el 80% de la población está excluida”. Si para la Iglesia el neoliberalismo y la posmodernidad han contribuido a la “crisis de la fe” y los movimientos eclesiales surgen como una respuesta a esta “crisis”, la realidad a la que los NME se enfrentan es compleja. Soneira (2007) indica que a pesar de que los NME están inmersos en el mundo moderno y poseen una cultura transnacional propia de los sectores medios urbanos (a pesar de que en la actualidad vemos como los NME se han expandido a las clases populares), estos movimientos critican a esa cultura. Su crítica tiene que ver con la parte de la modernidad que rechaza a la Iglesia e incluso proclama su fin (la secularización absoluta). Para referirse a esta parte de la modernidad que rechazan, los NME han creado la figura de “enemigo mortal” que debe ser combatido. Así, han establecido la analogía de una batalla espiritual entre el cielo y el infierno en donde la familia, la vida y las mujeres están en peligro y deben enfrentarse a la llamada “ideología de género” que se ha convertido en su enemigo mortal. Todo ello será desarrollado más adelante. Uno de estos movimientos es Lazos de Amor Mariano, que basado en la doctrina católica ha participado en un sin número de marchas por la defensa de la vida y la familia.

2.1.2.1 Lazos de Amor Mariano

Lazos de Amor Mariano (LAM) es una asociación privada de fieles que se fundó en Medellín en 1999 cuando su director, un laico, propuso formar un grupo de oración para que los jóvenes y sus familias puedan formarse en la doctrina católica. A pesar de que LAM se haya fundado como una pequeña comunidad en Colombia, en los últimos 20 años ha tenido un crecimiento exponencial en toda América. Actualmente cuenta con sedes en Colombia, Ecuador, Venezuela, Perú, México, Uruguay, Brasil, Estados Unidos, España, Guatemala y Argentina. En Ecuador, LAM cuenta con 16 sedes distribuidas en las principales ciudades del país.³³ A pesar de ser un movimiento que se encuentra en diferentes territorios y se enfrenta a diferentes contextos, LAM opera de la misma forma en todas sus sedes, ya que todas las sedes comparten las mismas características y motivaciones.



Fotografía 1: V Congreso de espiritualidad de LAM realizado en Medellín en agosto del 2018.

Fuente: Trabajo de campo en redes sociales.

³³ Actualmente cuenta con tres sedes principales en Quito: una en el norte (la iglesia de La paz), otra en el sur (la iglesia de la Magdalena) y otra en el valle (una casa en Cumbayá). Poco a poco Lam ha logrado expandirse a distintos sectores de la ciudad, abriendo nuevos espacios en barrios del norte, del sur, del centro y del valle de la ciudad

Las características compartidas de LAM se fundamentan en tres pilares importantes: amor a la eucaristía, devoción a la virgen María y obediencia al Papa.³⁴ En base a estos tres elementos, LAM se establece como un movimiento mariano que además de aceptar como divinos los dogmas sobre la virginidad y pureza de María, los defiende porque los consideran como parte constitutiva de su fe (elemento que será analizado en los próximos capítulos). Por otro lado, la obediencia al Papa se convierte en la clave de su accionar, ya que respetan, aceptan y defienden las declaraciones oficiales del Papa y del Vaticano por considerarlos como los sucesores de Pedro (el primer Papa) y por ende los legítimos encargados de la Iglesia de dios.

LAM cuenta con una organización piramidal que se establece en función del tiempo y la formación que cada persona tenga. Mientras más tiempo de formación y de compromiso más alto será el rango de la persona.

Imagen 1. Organigrama de LAM



Fuente: Datos tomados del trabajo de campo.

³⁴ Lazos de Amor Mariano, página oficial. Disponible en <http://www.lazosdeamormariano.net/nosotros/la-espiritualidad>

Para formar parte de LAM es necesario atravesar un camino de conversión en donde las personas deben formarse en la doctrina, consagrarse y colaborar en las distintas actividades que LAM realiza. En base al compromiso y el grado de conversión se establecen dos tipos de personas en LAM. Unas son los *amigos de la comunidad* que son todas las personas que asisten a sus actividades sin ser misioneros ni haberse consagrado, estas personas no tienen un compromiso con el movimiento, sin embargo, participan de las actividades y prácticas de oración. Y los *misioneros*, son todas aquellas personas que deciden vivir un proceso de conversión “después de un retiro espiritual o de una experiencia de fe o encuentro personal con Jesús y María”.³⁵ Ser un misionero implica tener un alto grado de compromiso con el movimiento, ya que demanda de la participación y colaboración en todas las actividades que los directores les pidan.

Convertirse en un misionero implica todo un proceso de formación que puede durar meses o años, dependiendo de la disposición, la entrega y el carisma de cada persona. Para iniciarse como misionero es necesario ser consagrado o tener más de tres meses dentro de las clases de consagración, haber asistido a un retiro espiritual de LAM, tener un mes de participación activa en la comunidad y presentar una solicitud de ingreso al movimiento. Además, es necesario pasar por un periodo de *lectio*, que es un proceso de formación en el cual los aspirantes a misioneros se forman en apologética (defensa de la fe), en la doctrina católica y en las características y valores del movimiento. Este periodo dura aproximadamente seis meses. Quienes aprueban los exámenes finales de *lectio* pasan a formar parte de las misiones, y quienes no logren aprobarlos, deberán repetir la *lectio* hasta que su supervisor los considere como aptos.

LAM posee diversas misiones, es decir diversos grupos de misioneros que contribuyen a la organización, retiros, formación, etc. Así por ejemplo existe la misión retiros, que son los encargados de realizar los retiros; misión consagraciones, que son los encargados de hacer las consagraciones; misión “pro vida” que son los encargados de trabajar en conjunto con la pastoral familiar de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana para tratar los temas relacionados al aborto y la eutanasia. Los misioneros que forman parte de las misiones, además de comprometerse a

³⁵ Lazos de Amor Mariano, página oficial. Disponible en <http://www.lazosdeamormariano.net/nosotros/los-misioneros>

colaborar en lo que el movimiento les solicite, renuncian a los “vicios” como el alcohol, las drogas y todo aquello que los pueda alejar del proceso de conversión.

Existen rangos de misioneros que dependen del tiempo, la colaboración y la formación de cada uno. El movimiento otorga camisetas de diferentes colores para diferenciar el rango que cada misionero tiene en el movimiento. El nivel más bajo de los misioneros lo ocupan los *aspirantes a misioneros*, que son las personas que se encuentran atravesando el proceso de *lectio a* y se enfrentan a un proceso de renuncia a los vicios y de entrega al movimiento. Estos aspirantes poseen una camiseta de color café, muchos de ellos ya están consagrados, por lo que además de la camiseta poseen una medalla de la virgen que se entrega el día de su consagración. Después de aprobar la *lectio* y de participar activamente en la comunidad, un aspirante se convierte en un *misionero participante*. Se llaman así porque ya participan y colaboran en las actividades del movimiento, estos misioneros poseen camiseta celeste, que de acuerdo a LAM representa la fe. El siguiente rango de misioneros lo ocupan los *misioneros comprometidos*, quienes poseen una camiseta azul oscuro. Estos misioneros tienen más de cinco años colaborando en el movimiento, poseen más formación (muchos de ellos ya han viajado a la casa principal de LAM en Medellín para formarse como misioneros allá³⁶) y son aquellos a quienes se les delega mayores responsabilidades como dirigir retiros o dar prédicas. La mayoría de miembros del movimiento logran llegar a ser misioneros comprometidos. Y por último se encuentran los *misioneros consagrados*. Pocos misioneros logran llegar a este nivel, ya que requiere de la participación activa y la entrega total al movimiento. Los misioneros consagrados son quienes se ocupan de las actividades de mayor responsabilidad como la coordinación. Estos misioneros son los representantes y la cabeza del movimiento ya que se encargan de las direcciones locales y nacionales.

Es importante indicar que el ascenso de un rango de misionero a otro se realiza conforme a las necesidades del movimiento y a la aprobación de los directores locales y nacionales, quienes luego de evaluaciones deciden qué misioneros están listos para ascender. Para el ascenso se

³⁶ Es importante indicar que se convierte en una obligación para los misioneros de mayor rango formarse en la casa principal de LAM en Medellín.

realiza una ceremonia de cambio de camisetas en donde cada misionera/o realiza un voto de renuncia³⁷ a los pecados del mundo y de entrega por completo al movimiento.

LAM realiza distintas actividades de carácter pastoral. En todas sus sedes se realizan grupos de oración todos los viernes por la noche. Cualquier persona creyente o no creyente puede asistir a estos grupos de oración. De hecho, cada semana se realizan invitaciones por redes sociales para abarcar a la mayor cantidad de gente. En los grupos de oración se reza el rosario, recordando los misterios dolorosos³⁸ y luego se imparte una prédica menor, en donde se recuerda la vida de algún santo, y se cierra con una prédica mayor que busca reflexionar sobre los pasajes de la biblia que se leen. La prédica mayor busca motivar a quienes asisten a los grupos de oración a vivir conforme el evangelio dicta y dedicar tiempo a la oración.

Otra actividad característica de LAM son los retiros espirituales. Estos retiros son aprobados y vigilados por el obispo, quien conoce y aprueba las dinámicas, charlas y talleres que se realizan en el retiro. LAM realiza un retiro espiritual cada mes al que asisten personas creyentes, no creyentes y de diversas religiones y creencias (muchos obligados o invitados).³⁹ Cada retiro dura cuatro días y se realiza en un convento a las afueras de la ciudad. A pesar de que LAM cuente con varias sedes y se establezca como un solo movimiento, los retiros se realizan por separado, es decir, las personas que asisten a la sede de Quito norte no tienen relación ni contacto con las personas que pertenecen a Quito sur. Además, las casas de retiro no son las mismas, por lo que los retiros de las dos sedes se pueden realizar de manera simultánea sin afectar a ninguna sede. Cada retiro tiene un costo, el mismo que cubre el transporte, la alimentación y la estadía de las/os participantes en un convento a las afueras de la ciudad. El objetivo de estos retiros es lograr una conversión a la Iglesia, es por esta razón que el espacio, las dinámicas y las charlas buscan hacer una introspección de la manera en la que vivimos para cuestionarla y evidenciar que vivimos en

³⁷ Durante la ceremonia de cambio de camiseta las/os misioneras/os deben acostarse boca abajo en el piso simulando la cruz en donde murió Jesús y realizar votos de renuncia al pecado. Esta ceremonia es parecida a la ceremonia de votos de castidad que realizan las monjas y sacerdotes para ordenarse.

³⁸ Los misterios dolorosos recuerdan la pasión y crucifixión de Jesús. Estos misterios se deben recordar los viernes en el rosario y deben ser acompañados de un padre nuestro y diez aves maría.

³⁹ Durante la observación participante en uno de los retiros tuve la oportunidad de convivir con una persona que se consideraba evangélica y con jóvenes que se denominaban como no creyentes. Además, en las conversaciones con las/os misioneras/os que participaron en el retiro, ellas/os me indicaron que muchas veces tienen la oportunidad de participar con personas ajenas a su doctrina.

medio del pecado. El retiro es una de las actividades más importantes de LAM porque a partir de esta experiencia, muchas/os participantes deciden formar parte de LAM e iniciar un proceso de conversión a través de la consagración.

Las clases de consagraciones son un espacio de suma importancia porque estas clases van formando en la doctrina a quienes deseen consagrarse. Una consagración significa una renovación de los votos bautismales que se reciben cuando no tenemos plena consciencia de lo que significa ser católico. LAM es un movimiento mariano, por lo que su consagración tiene como figura central a la virgen María. Para LAM, la virgen es la intercesora que tenemos ante dios, se encomiendan a ella para poder alcanzarlo,⁴⁰ por lo que la consideran como madre que cuida y vela por sus hijos para asegurarse que lleguen al cielo. Es por esta razón que adoptaron el método de consagración de Luis María Grignon de Monfort⁴¹ que pone en el centro la devoción y entrega a la virgen. Este método consta de cuatro capítulos: conocimiento del mundo, en donde se presenta a un mundo concupiscente, lleno de pecados y de placeres. Conocimiento de sí mismo, que presenta a un ser humano que debe saber controlar sus placeres. Conocimiento de María, en donde se abordan los dogmas sobre su virginidad, sus milagros y la importancia de su defensa. Y conocimiento de Jesús, en donde se presenta a un dios poderoso y creador, deseoso de recibirnos en el cielo. El estudio de cada capítulo dura tres meses, por lo que estos cuatro grandes temas se abordan en nueve meses, que representan el tiempo que María estuvo embarazada de Jesús. Para LAM, los nueve meses de la consagración representan el renacer de los consagrados. Cabe mencionar que, tanto en las consagraciones como en las misiones, las personas son evaluadas constantemente a través de pruebas, exámenes, revisión de cuadernos y exámenes de consciencia, considerados como necesarios para pasar cada nivel. En este sentido podemos decir que LAM adopta un tipo de organización escolar en donde las evaluaciones se convierten en el requisito indispensable para avanzar al siguiente nivel.

⁴⁰ La doctrina católica establece que dios está compuesto del padre, el hijo y el espíritu santo. Es decir, las tres partes conforman un solo dios. Por esta razón LAM se encomienda a la virgen para alcanzar a dios.

⁴¹ Luis María Grignon de Montfort es considerado un santo devoto de María que estableció un método de consagración que permite llegar al cielo a través de la entrega total a la virgen María. A pesar de no ser el único método de consagración, la devoción y entrega a la virgen que propone han hecho de este método uno de los más reconocidos, incluso Juan Pablo II se consagró a la virgen siguiendo su método de consagración.

LAM considera que es indispensable que los católicos estén formados en la doctrina de la Iglesia, es decir, que sepan la postura de la Iglesia frente a diversos temas y defiendan su fe (lo que implica defender a la Iglesia y al Papa). La defensa de la fe se ha trasladado al espacio público en donde se han convertido en los “soldados del ejército de dios” (Lazos de Amor Mariano 2018, 21). Para LAM el resguardo de la sexualidad, la familia y la vida es un tema prioritario debido a la figura de la virgen María, quien representa la pureza, el ideal de madre y la custodia de la familia. Esto ha hecho que LAM se organice y relacione con otros movimientos eclesiales bajo la rectoría de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana (CCE) para demostrar su descontento con ciertas leyes que consideran afectan a la familia y a la vida.

2.1.4 La ideología de género, un “enemigo mortal”

Siguiendo a Soneira (2007), los feminismos y los estudios de género se convirtieron en un “enemigo mortal” para los NME en la medida en que constituyen la parte de la modernidad que critica ciertos dogmas de la Iglesia (roles de género, naturalización de la división sexual) y asume un ideal de libertad corporal y sexual. Para la Iglesia, el género (que se institucionalizó como categoría de análisis en la década de los noventa) se convirtió en una categoría problemática porque rompe con la división sexual “natural” entre hombres y mujeres al afirmar que los roles y lugares sociales de cada persona son producto de una construcción social de carácter desigual. Esto provocó que el Vaticano utilice el término *ideología de género* como un recurso retórico para deslegitimar a los estudios de género y los feminismos (Garbagnoli 2016). De acuerdo con Garbagnoli (2016), la iglesia utiliza a las ciencias naturales como un aliado para explicar la realidad de la naturaleza. Es decir, la biología y las ciencias naturales son utilizadas por el Vaticano para justificar que solo existen dos sexos: hombre y mujer y que las diferencias entre hombres y mujeres son naturales. Entonces ligar al género con la ideología, frente a los hechos de la naturaleza, se convierte en un arma del Vaticano para atacar a su “enemigo”. Tal como Bracke y Paternotte (2016) afirman, el Vaticano entiende la ideología como las creencias que tienen un carácter subjetivo separadas de lo real y concreto. Entonces al ligar género con ideología se está afirmando que el género es algo subjetivo y por lo tanto no es científico.

La década de los noventa constituye un momento clave en el reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos (Viveros 2017). Los movimientos de mujeres habían logrado posicionar

los derechos sexuales y reproductivos y las desigualdades y la violencia de las mujeres en las conferencias de la ONU. Gracias a estos esfuerzos el género se convirtió en una categoría de análisis que además fue implementada en los Estados para realizar políticas públicas que pudieran revertir la injusticia en este terreno. Entonces el enfoque de género que analiza las desigualdades que existen entre hombres y mujeres se convirtió en un elemento importante para el análisis, la creación y la implementación de políticas públicas.

En 2016 el Vaticano hizo pública la exhortación postsinodal del Papa Francisco denominada “Amoris Laetia”. Esta exhortación es el resultado de las discusiones de los Obispos en los Sínodos de 2014 y 2015 que tuvieron como tema central a la familia. El Papa Francisco preocupado por la “cultura actual” dedica un capítulo de su exhortación a los desafíos que la iglesia enfrenta, así en el numeral 56 hace alusión a la *ideología de género* indicando que:

Otro desafío surge de diversas formas de una ideología, genéricamente llamada gender, que «niega la diferencia y la reciprocidad natural de hombre y de mujer. Esta presenta una sociedad sin diferencias de sexo, y vacía el fundamento antropológico de la familia. Esta ideología lleva a proyectos educativos y directrices legislativas que promueven una identidad personal y una intimidad afectiva radicalmente desvinculadas de la diversidad biológica entre hombre y mujer (Francisco 2016, 48).

Con estas palabras el Papa Francisco muestra su preocupación sobre la “ideología” que ha influido en las leyes para que a través de estas se niegue la diferencia natural entre hombres y mujeres. Si bien el enfoque de género se ha utilizado en las políticas públicas desde su institucionalización en la década de los noventa, Francisco en la actualidad ha hecho visible su preocupación, porque consideraba que el enfoque de género guarda relación con la ideología de género que rompe con los esquemas binarios de división sexual entre hombres y mujeres. Esta preocupación se ha hecho visible en los discursos e intervenciones del Papa en las que pide a los fieles católicos que sean críticos de esa ideología que tanto daño le hace a la familia. Además, en sus mensajes a Latinoamérica, el Papa pide que no se dejen colonizar por ideologías extranjeras.⁴² Todo esto ha propiciado que en varios países de América Latina se desarrollen

⁴² 6 advertencias del Papa Francisco sobre la ideología de género. Aciprensa, 1 de diciembre 2016, <https://www.aciprensa.com/noticias/5-advertencias-del-papa-francisco-sobre-la-ideologia-de-genero-33215>

marchas, plantones y manifestaciones en contra de la ideología de género. Si bien estas marchas no están encabezadas por religiosos, cada movimiento eclesial, orden religiosa y Conferencia Episcopal cumple con el llamado del Vaticano a manifestarse en contra de la ideología de género en sus países.

En varios países latinoamericanos se han realizado marchas en contra de las políticas con enfoque de género que, al buscar reducir las desigualdades entre hombres y mujeres, promover los derechos sexuales y reproductivos, y visibilizar los derechos de la población LGBTI son la expresión de la impugnación hacia la intromisión de la “ideología de género” en la política. En estas marchas se han encendido pánicos morales relacionados con los niños y jóvenes que son vistos como sujetos de tutelaje y no como sujetos de derechos. Las marchas de “Con mis hijos no te metas” en Perú y Ecuador muestran a los niños y jóvenes como sujetos indefensos que deben ser protegidos por sus padres de la *cultura de la muerte* que el feminismo trata de implementar con el enfoque de género (Graff 2014).

En cada país la lucha en contra de la ideología de género llega en el momento de una coyuntura política específica que permite que este discurso permee en la población (Vega 2017). En Ecuador las marchas en contra de la ideología de género iniciaron en mayo del 2013 con un movimiento llamado “14 millones” que surgió como una iniciativa ciudadana que estaba en contra de las políticas públicas con enfoque de género que se estaban implementando.⁴³ En su comunicado “14 millones” se pronunciaba por primera vez en contra de la “ideología de género” y llamaba a la ciudadanía a manifestarse en contra de las políticas sobre sexualidad y género (Panfleto 14 millones, mayo 2013). A pesar de que en los plantones que realizaron en Quito y Guayaquil no participaron muchas personas, en 2014, las declaraciones de Rafael Correa sobre la “ideología de género” durante una sabatina hizo el debate sobre la protección de los niños y jóvenes alcanzara mayor nivel de participación ciudadana.⁴⁴

⁴³ El reglamento del Ministerio de Salud Pública permitía la entrega de la pastilla del día después de manera gratuita a las adolescentes sin el consentimiento de sus padres. Además, se planteaba hacer una reforma a la ley del registro civil que permitía cambiar el sexo por el género en la cédula para tratar de reducir la discriminación de la población trans. Disponible en <https://www.larepublica.ec/blog/politica/2013/05/20/mira-que-es-lo-que-reclaman-los-de-14-millones/>

⁴⁴ Rafael Correa rechaza la absurda y peligrosa ideología del género”. Video de YouTube, (5:13). Publicado el 4 de junio 2014. <https://www.youtube.com/watch?v=4yJ9ZsMTh0k>

Durante la sabatina del 28 de febrero del 2015, Rafael Correa rechazó la Estrategia Intersectorial de Prevención del Embarazo Adolescente y Planificación Familiar (ENIPLA) por considerarlo un plan “hedonista” que propiciaba que los jóvenes busquen el placer por el placer sin tener la información suficiente para decidir sobre su sexualidad.⁴⁵ Así, Correa daba paso al Plan Familia, que buscaba crear una política sexual “con enfoque de familia” en donde los padres puedan orientar a sus hijos sobre su sexualidad.

Las declaraciones de Correa demostraron su rechazo a la “ideología de género” por considerarla una “ideología en la que no cabe el menor análisis científico”.⁴⁶ Estas declaraciones desataron el apoyo de grupos católicos que vieron en Correa un presidente aliado en la lucha en contra de la ideología de género.⁴⁷ A pesar de que las críticas en contra de la ideología de género iniciaron en 2013 y se mantuvieron durante un largo tiempo en redes sociales, no fue hasta 2017 con el proyecto de Ley para prevenir y erradicar la violencia en contra de las mujeres que Lenin Moreno envió a la Asamblea Nacional que se desató un sin número de críticas por parte de diversos sectores de la sociedad. Este fue el momento propicio para que aparezca el movimiento “Con mis hijos no te metas”. Este es un movimiento ciudadano sin adscripción política ni religiosa⁴⁸ que surgió en Perú en 2016 y llegó a Ecuador en 2017 a propósito del proyecto de ley que Moreno buscaba aprobar. “Con mis hijos no te metas” preocupado por las políticas con enfoque de género, decidió pronunciarse en contra, organizando una marcha en la que logró reunir a los representantes de la iglesia católica, evangélica, pentecostales y grupos conservadores para generar una alianza y así manifestarse en contra de la “ideología de género”. Esta alianza tuvo como resultado el movimiento “Vida y Familia” que aparece como el organizador de la marcha por la Vida y la Familia que se realizó en diferentes ciudades del país en octubre de 2017.

En julio de 2018 “Con mis hijos no te metas” organizó otra marcha para mostrar su descontento con el decreto 397 que oficializaba el Reglamento de la Ley para erradicar la violencia en contra

⁴⁵ Enlace ciudadano 413 desde Carcelén Alto, El Comercio 28 de febrero del 2015, <https://www.elcomercio.com/actualidad/enlace-ciudadano-413-carcelen-alto.html>

⁴⁶ Sabatina enero del 2014. “Correa rechaza la ideología de género y afirma que defender la familia es cuestión moral”.

⁴⁷ Ecuador: Correa rechaza la ideología de género y afirma que defender la familia es cuestión moral, 3 enero 2014, <https://www.aciprensa.com/noticias/ecuador-correa-rechaza-ideologia-de-genero-y-afirma-que-defender-la-familia-es-cuestion-moral-37571>

⁴⁸ Página oficial Con mis hijos no te metas. Disponible en <https://www.facebook.com/conmishijosnotemetasec/>

de las mujeres. En la transitoria quinta de este decreto, se disponía que el Ministerio de educación debería actualizar las mallas curriculares para que “incluyan la transversalización del enfoque de género, nuevas masculinidades, mujeres en su diversidad, prevención y erradicación de la violencia contra las mujeres, cambio de roles y eliminación de estereotipos de género”.⁴⁹ Que el decreto presidencial hable sobre nuevas masculinidades desató pánicos morales en estos sectores, que afirmaban que eso implicaría homosexualizar a los niños.

Días antes de que se llevara a cabo la segunda marcha de “Con mis hijos no te metas” en julio del 2018, la Corte Constitucional emitió una respuesta a una acción de protección que fue presentada en 2011 por el representante de la “Fundación Ciudadana Papá por Siempre” en contra de la Estrategia Intersectorial de Prevención del Embarazo Adolescente y Planificación Familiar (ENIPLA) por considerar que esta estrategia vulnera sus derechos como padre de familia al entregar libremente métodos anticonceptivos a su hija. Esta acción de protección había quedado archivada por largo tiempo en la Corte Constitucional, pero en julio del 2018 al realizar la revisión de los casos archivados, la Corte Constitucional emitió un fallo indicando que considera que los adolescentes son sujetos de derechos y por lo tanto pueden vivir su sexualidad libremente. Esta respuesta provocó un sin número de reacciones por parte de los sectores conservadores del país.⁵⁰

Los grupos religiosos y conservadores del país consideraban que otorgarles derechos sexuales y reproductivos a los adolescentes desde los 12 años aumentaría la pederastia, los embarazos adolescentes y las ITS.⁵¹ Esto incrementó los pánicos morales que ayudó a que “Con mis hijos no te metas” convoque marchas en varias ciudades del país en las que una vez más los asistentes demostraron su rechazo a la “ideología de género”.

⁴⁹ Claves para entender la polémica por el decreto 397 y el enfoque de género, GK, junio 2018, <https://gk.city/?s=ideolog%C3%ADa+de+g%C3%A9nero>

⁵⁰ Corte Constitucional: “Adolescente decide sobre su salud sexual”, 20 de julio 2018, <https://www.elcomercio.com/actualidad/adolescente-decide-salud-sexual-corteconstitucional.html>

⁵¹ Polémica por sentencia de la Corte Constitucional sobre vida y salud sexual de los adolescentes, Redacción médica 26 de julio del 2018, <https://www.redaccionmedica.ec/secciones/salud-publica/pol-mica-por-sentencia-de-la-corte-constitucional-sobre-la-vida-y-salud-sexual-de-los-adolescentes--92546>

“Con mis hijos no te metas” movilizaron el derecho que los padres de familia tienen para decidir qué tipo de educación quieren darles a sus hijos para impulsar las marchas y llegar a todos los sectores sociales. La educación que “Con mis hijos no te metas” fomenta y defiende está ligada a la abstinencia sexual y a la relación entre sexualidad y procreación, lo que hace visible su rechazo a las políticas públicas relacionadas con la educación sexual y el enfoque de género.

A pesar de que no existe información sobre los movimientos eclesiales que participaron en estas marchas, existen fotos y videos en redes sociales que muestran su participación. Retomando los planteamientos de Soneira (2007), los movimientos eclesiales responden de manera favorable a los discursos del Vaticano, por esta razón luchan en contra del “enemigo” creado desde la Iglesia. En este sentido, las luchas en contra de la “ideología de género” guardan relación con los avances en los derechos sexuales y reproductivos logrados e impulsados por los movimientos de mujeres y LGBTI, que buscan romper con la intromisión de la Iglesia en la vida pública y en el esfuerzo por revertir las desigualdades.

Es importante indicar que estas marchas pusieron a los jóvenes a la cabeza junto a sus padres para demostrar que los jóvenes apoyan a la Iglesia. Así, los jóvenes que participan en los NME se convierten en los militantes formados y respaldados por el Vaticano.

2.2 Metodología

La participación de LAM en distintos eventos relacionados a la defensa de la familia tradicional (heterosexual) y la vida (lucha en contra del aborto) demuestra que a pesar de que LAM se presente como un espacio espiritual, sirve también como un espacio de politización de la religión, haciendo visibles las diferentes relaciones y tensiones que se van tejiendo en torno a la política y la religión. El rechazo a los feminismos y a las diversidades sexuales que LAM promueve guarda relación con discursos religiosos basados en la naturalización de la diferencia sexual, la heterosexualidad obligatoria y el control del cuerpo y la sexualidad.

La participación de LAM en los plantones y marchas en contra de la “ideología de género” y el aborto ha despertado mi deseo por conocer la manera en la que este grupo opera, se organiza y politiza los discursos religiosos. Para esto realicé una etnografía semi cubierta, que me permitió

introducirme en los espacios de LAM y compartir con misioneros y amigos de la comunidad. Esta etnografía fue realizada en la sede Quito sur de LAM ubicada en la iglesia del barrio la Magdalena y consta de observación participante, conversaciones informales con algunos misioneros y compañeras de consagración, y entrevistas a misioneras y misioneros de distintos rangos y misiones de LAM.

Ingresar a los espacios de LAM no es complicado, muchos de sus eventos se realizan de manera abierta por lo que cualquier persona puede acceder. Previo a iniciar el trabajo de campo tuve la oportunidad de mirar algunos videos subidos en su canal de YouTube, mirar sus publicaciones en redes sociales y asistir a algunos grupos de oración, lo que me permitió conocer que para LAM los estudios de género y los feminismos (justamente los que yo realizaba) son considerados como una amenaza y por lo tanto son rechazados. Esto me hizo plantearme la posibilidad de realizar un trabajo de campo encubierto.

La investigación encubierta consiste en un tipo de “estrategia investigativa” en donde el investigador “oculta que se va a realizar una investigación” (Muñoz y Salinas 2018, 6). Esta estrategia se convierte en un elemento imprescindible para el acceso y el desarrollo del trabajo de campo en grupos en donde su ingreso sea imposible. A pesar de que muchos autores consideren como poco ético este tipo de trabajo de campo debido a que los informantes no conocen los motivos del investigador, en esta investigación fue necesario decir no mentiras, sino verdades a medias para poder ingresar al campo. En este sentido, mi ingreso al campo se realizó de manera semi-encubierta. Es decir, no me presenté como investigadora, ni como estudiante de género, sin embargo, fui clara al momento de realizar las entrevistas, ya que indiqué que me encontraba haciendo una investigación sobre el activismo *pro vida* emprendido por los movimientos eclesiales.

Los dilemas éticos que se presentaron durante el trabajo de campo se sumaron al miedo a ser descubierta como feminista y como estudiante de género, ya que esto podía significar el fin de mi trabajo. Esto hizo que durante el trabajo de campo mantenga un perfil bajo para no ser relacionada con los espacios feministas.

Durante el trabajo de campo realicé observación participante en las diversas actividades de LAM. Asistí a 15 clases de consagración que se realizaban todos los martes entre enero y mediados de abril del 2019. Participé en 10 grupos de oración que tuvieron lugar en el coliseo de Solanda entre los meses de enero y marzo. Tuve la oportunidad de asistir a un retiro de conversión realizado del 7 al 10 de febrero. Además, participé en la caminata el “Amor en movimiento” que se realizó el 16 de marzo del 2019 a propósito de la celebración del día del “niño por nacer”. No ingresé a las misiones debido a que estas representan un mayor nivel de compromiso y mayor tiempo de formación. Cabe mencionar que el trabajo de campo en estas actividades duró tres meses y medio, sin embargo, previo a estos meses ya tuve otros acercamientos en los grupos de oración de LAM. Para ingresar a los grupos de oración únicamente fue necesario seguir sus redes sociales y mirar la invitación a la oración. Durante estos grupos me fue posible contactar con algunas personas que, como yo, no tenían conocidos en LAM, pero asistían por diversas razones. Además, en los anuncios generales que se daban al final de los grupos de oración podía conocer qué actividades se realizarían en la semana y los retiros que se llevarían a cabo.

Las clases de consagración constituyen una de las actividades principales de LAM. Estas clases se realizan durante todo el año, por lo que se abre un nuevo curso cada cierto tiempo. Para ingresar a las clases de consagración es necesario tener un acercamiento previo a LAM. Muchos ingresan a estas clases luego de haber participado en el retiro espiritual, sin embargo, yo ingresé a las clases porque estuve asistiendo a los grupos de oración y el misionero a cargo indicó que es necesario consagrarse para convertirse. Luego, en una conversación informal con uno de los misioneros de LAM que vende café al final de los grupos de oración, me comentó que todas/os las/os misioneros se han consagrado y que ese es un requisito fundamental para ser parte de LAM. Tras conocer esto, decidí acercarme a los misioneros que colaboran en la misa de los domingos en la iglesia de la Magdalena y preguntarles sobre las consagraciones. Ellos me indicaron que son gratuitas y libres, que cualquiera puede ingresar si lo desea. Me dieron el contacto de su coordinadora y me indicaron que todos los martes se imparten las clases en las aulas de la iglesia. Con esa información me contacté con la coordinadora de los misioneros y le comenté que me gustaría conocer más sobre LAM. Ella me indicó que es un espacio libre para cualquiera y que puedo asistir libremente.

A partir de esta conversación tuve algunos dilemas éticos relacionados con la investigación. En primer lugar, no informé que soy estudiante de género y tampoco informé que estoy realizando una investigación sobre LAM, únicamente indiqué que me gustaría conocer más sobre el movimiento. Sin embargo, cuando me presentaba a otros miembros de LAM y a compañeras/os de las clases de consagración informaba que soy estudiante ciencias sociales de FLACSO y que estaba interesada en realizar una investigación relacionada al activismo “pro vida”. A partir de esta conversación, asistí en enero a la primera clase de consagración, en donde no me preguntaron nada acerca de mi vida, únicamente que preguntaron quién me había invitado y cómo había llegado hasta allá. La falta de cuestionamientos sobre quien soy y qué hago me permitió realizar observación participante durante todas las clases de consagración sin ningún problema. Durante el tiempo que asistí pude generar contactos con otras/os misioneras/os y jóvenes que asistían a las clases, quienes además de compartir conmigo sus propias experiencias, después me ayudaron con entrevistas.

Una vez dentro de las clases de consagración pude conocer ciertos aspectos de organización de LAM, gracias a esto pude enterarme de los retiros espirituales que se realizan y de la manera en la que estos retiros afectan a algunas personas. Los misioneros con los que pude conversar durante las clases de consagración me invitaron a vivir el retiro y me indicaron que esa experiencia no la volveré a vivir. Así, decidí asistir al retiro espiritual del mes de febrero. Este retiro duró cuatro días en donde pude convivir con misioneras/os, monjas, sacerdotes y participantes, algunas/os creyentes otros no tanto, e incluso pude participar con una evangélica que había asistido al retiro porque le habían insistido para que vaya.

Durante el retiro realicé observación participante y mantuve algunas conversaciones informales con misioneras/os, participantes y un sacerdote. A pesar de no haber informado sobre mi posición como investigadora, ni como estudiante de género, durante las conversaciones y actividades fui clara al demostrar mis cuestionamientos sobre la fe, la religión y su relación con la política en cuanto al rechazo a la “ideología de género” y los feminismos. Participar en el retiro me permitió comprender porqué para muchos esta experiencia les ayudó a iniciar un proceso de conversión. Además, me permitió acercarme a algunos misioneros con quienes después tuve la oportunidad de conversar varias veces.

Realicé observación participante en los grupos de oración durante tres meses. También participé en las misas de consagración y en las de renovación de los votos de consagración, consideradas como misas importantes para los miembros de LAM, porque reafirman el significado de la familia tradicional heterosexual de clase media alta. Pero, además durante este año estas fechas coincidieron con coyunturas políticas relacionadas a la despenalización del aborto, por lo que además de ser celebraciones religiosas y puramente espirituales, se convirtieron en espacios de demanda política, permitiéndome notar la relación que se entreteje entre religión y política.

Esta coyuntura política motivó a los miembros de LAM a participar en caminatas, plantones y vigiliadas de oración con el fin de evitar que se aprueben leyes que permitan despenalizar el aborto en el país. Gracias a esta coyuntura y a mi participación en los grupos de oración y en las clases de consagración fui invitada a asistir a la caminata “el amor en movimiento” que se realizó el 16 de marzo de 2019. En esta caminata realicé observación participante, y me fue posible constatar que gran parte de los asistentes a la caminata eran creyentes que pertenecían a movimientos eclesiales y comunidades evangélicas de la ciudad. La coyuntura sobre el aborto además me permitió acercarme a misioneras/os que participaron en la organización de la caminata con la CCE para conversar con ellas/os y pedirles una entrevista.

Las entrevistas fueron realizadas a misioneras y misioneros participantes y comprometidos jóvenes estudiantes, la mayoría universitarios entre los 17 y 25 años que además de conocerme por participar en las clases de consagración y en los retiros, me apoyaron cuando les informé que estoy realizando una investigación sobre el activismo *pro vida* y la importancia que le han dado a la lucha en contra del aborto. Es importante indicar que los nombres de las personas a las que entrevisté y con quienes tuve la oportunidad de conversar han sido cambiados para proteger su identidad.

Además de participar en las actividades de LAM y realizar entrevistas a las/os misioneras/os, participé en otras actividades relacionadas con la “ideología de género” y la relación religión política. Asistí a la conferencia de Agustín Laje y Nicolás Marques sobre la ideología de género, a la marcha por “la vida, el matrimonio y la familia natural”, y a la caminata “el amor en movimiento”. También realicé entrevistas en conjunto con otros compañeros cuyas investigaciones tienen que ver con el movimiento “Con mis hijos no te metas”. Estas entrevistas

las realizamos a miembros de la Pastoral Familiar de Quito, representantes del movimiento y personas relacionadas con el activismo *pro vida*. El apoyo que nos dimos durante el trabajo de campo fue fundamental para lograr introducirnos en espacios de difícil acceso, como lo son los espacios religiosos tradicionales, sin duda, sin el apoyo de mis compañerxs de investigación, no hubiera logrado obtener toda la información que obtuve durante este trabajo de campo.

Esta tesis es el resultado del trabajo de campo realizado durante todos esos meses, en donde además de generarme cuestionamientos éticos relacionados con decir la verdad a medias y la infiltración en espacios totalmente religiosos de difícil acceso para estudiantes de género y feministas como la Pastoral Familiar de Quito, me permitió comprender los desplazamientos de la doctrina católica y la manera en la que ciertos elementos doctrinales se han ido modificando conforme a las coyunturas para permitir que la religión se politice.

Las luchas en contra de la ideología de género y los feminismos emprendidas por movimientos eclesiales como LAM nos muestran las nuevas formas de politización de la religión, que lejos de estar deslegitimadas han puesto sobre la mesa la necesidad de un análisis de la religión desde las ciencias sociales. Al iniciar el trabajo de campo consideraba que espacios como LAM eran espacios tradicionales, en donde las personas que asistían tenían nociones de vida románticas y alejadas de las realidades concretas, sin embargo, el tiempo de convivencia con las/os personas que forman parte de LAM y con mis compañeras/os de consagración me permitió entender que la religión es una parte fundamental en la vida de estas personas. Para estas/os creyentes, su fe forma parte de su vida, por lo que ven en los espacios religiosos y en LAM un espacio comunitario de apoyo y crecimiento tanto espiritual como personal. Lo interesante de este trabajo de campo es que me permitió comprender que estos espacios espirituales también apelan a la incidencia política.

En los siguientes capítulos, basada en las observaciones, conversaciones y entrevistas que realicé durante el trabajo de campo, analizaré el camino que las/os creyentes de LAM deben transitar para convertirse en misioneras/os y la manera en la que los elementos doctrinales se desplazan para permitir la politización de la religión.

Capítulo 3

Camino hacia la santidad: procesos de identificación de las/os misioneras/os de LAM

Introducción

Actualmente es casi imposible determinar el número de movimientos eclesiales que existen en Quito, y mucho menos el número de personas que forman parte de estos movimientos. Sin embargo, en colegios y universidades es posible notar la presencia de creyentes que portan todos los días sus collares y rosarios.⁵²

Desde espacios académicos y no académicos se ha dejado de lado a la religión por considerarla como algo tradicional, antiguo e incluso anti moderno. Esta noción de lo religioso ha hecho que se conciba a las/os creyentes (especialmente a las/os jóvenes) que forman parte de los grupos católicos como personas adoctrinadas y sumisas que se dejan influenciar por sus líderes religiosos, mostrándolos como personas con identidades fijas y tradicionales. Sin embargo, entender al hecho religioso de esta manera hace que caigamos en esencialismos al momento de explicar la manera en la que se configuran las identidades de los creyentes, sin tener en cuenta las dinámicas y procesos por los que una persona se activa políticamente en términos religiosos. Estas miradas esencialistas sobre los espacios religiosos generan un reduccionismo analítico que no revela las tensiones y conflictos que los creyentes enfrentan (Panotto 2015, 76), ya que considera a la religión como un discurso inamovible que no se transforma ni modifica. Pero, los discursos religiosos también se van modificando con el tiempo, y presentan un horizonte de sentido que permite que los creyentes le den un significado al espacio cotidiano que habitan (Panotto 2015,77). Así, cada mito, norma o pauta de comportamiento establecido a través de la doctrina permite significar el mundo y construir el “yo” a partir esa significación.

Los espacios católicos no están exentos de conflictos, ya que se producen y re producen en función de los espacios que habitan, es por esta razón que los elementos doctrinales han ido cambiando conforme al tiempo y el espacio. A pesar de tener una doctrina basada en tradiciones

⁵² El distintivo de un misionero de Lam es un collar con una imagen de la virgen. Todas/os las/os misioneras/os de Lam deben portar obligatoriamente su collar. Durante el trabajo de campo pude compartir con misioneras/os estudiantes de distintas universidades (PUCE, Salesiana, San Francisco, Politécnica, UCE) quienes me comentaron estar armando sus propios espacios de culto y adoración en sus instituciones educativas.

antiguas, su capacidad de adaptación ha generado un horizonte de sentido que permite interpretar el mundo actual. El horizonte de sentido que ha generado se enmarca en nociones de un mundo ideal basado en la biblia que busca por sobre todo el control del cuerpo y las emociones de las/os creyentes desplegando un sin número de técnicas de control y disciplinamiento necesarias para producir las identificaciones de los sujetos.

Los espacios católicos destinados a cultivar la espiritualidad buscan generar un tipo de sujeto “dócil” que voluntariamente esté dispuesto a someterse a las técnicas disciplinarias necesarias para asumir el discurso religioso y convertirse en “verdaderos católicos”. Siguiendo a Saba Mahmood (2019), la *docilidad* se convierte en una característica de los creyentes que, a pesar de exigir el control de los cuerpos, esta no implica sumisión, sino que puede ser entendida como un tipo de agencia social debido a que requiere de un proceso de aprendizaje y autocontrol. Gracias a la docilidad los sujetos pueden cultivar su espiritualidad, requisito indispensable para identificarse con el discurso religioso.

Lazos de Amor Mariano (LAM) es un movimiento eclesial que tiene una fuerte presencia en Quito.⁵³ Este movimiento realiza diferentes actividades con el fin de sumar creyentes y llevar la palabra de dios al mundo.⁵⁴ En cada actividad que LAM realiza, se busca que los sujetos conozcan la palabra de dios y la internalicen en sus vidas, es decir, se re signifiquen en función de la doctrina católica. Este capítulo analiza tres actividades importantes que se realizan en LAM: retiros de conversión, clases de consagración, y mortificaciones y prácticas de oración. A través de una descripción de los elementos de observación del trabajo de campo que fui realizado de manera semi cubierta, busco analizar los procesos de identificación y las tensiones y conflictos que enfrentan las/os miembros de LAM durante su proceso de conversión.

Para esto, este capítulo está dividido en tres apartados. El primer apartado tiene que ver con los retiros de conversión. Estos retiros se realizan una vez al mes en un convento a las afueras de la ciudad. En los retiros de conversión se apelan de manera incesante a las emociones, en especial al dolor. Las/os misioneras/os que colaboran en el retiro van guiando a las/os participantes en este

⁵³ A pesar de no tener datos oficiales sobre el número de miembros de Lam, durante una conversación Marina, una misionera indicó que existen cerca de 300 misioneros solo en el sector sur de la ciudad.

⁵⁴ Página oficial Lazos de Amor Mariano. Disponible en <http://www.lazosdeamormariano.net/>

proceso, ayudándoles a interpretar sus emociones en función del discurso católico, generando dudas y confusiones que serán resueltas con el proceso de conversión, es por esta razón que, para muchos, este retiro implica la puerta de entrada al movimiento.

El segundo apartado tiene que ver con las clases de consagración. Las clases sirven como fundamento teológico y experiencial para cambiar de vida. Durante estas clases las/os misioneras/os cuestionan constantemente los hábitos y gustos de las/os consagradas/os para que renuncien a todo aquello que es contrario a la iglesia. Sin la renuncia no es posible el cambio de vida y por ende no es posible convertirse en “verdaderos católicos”, personas comprometidas con la Iglesia y con su fe. En este apartado analizo cómo las clases de consagración van generando con el tiempo que los sujetos se vayan resignificando y materializando la doctrina en sus vidas. Pero, también muestro que las identificaciones de las/os misioneras/os de LAM son procesos inacabados que generan tensiones y requieren de negociaciones.

El tercer apartado busca explorar la docilidad a través de las mortificaciones y las prácticas de oración. Con este apartado intento analizar cómo la docilidad contribuye a generar las identificaciones de los sujetos, para concluir que la docilidad genera una forma singular de agencia social y contribuye al cambio total de vida de los sujetos. En este apartado, exploro la relación entre cuerpo, mente y emociones y la manera en cómo se van constituyendo los sujetos a partir de los procesos de identificación.

Tanto la doctrina como el discurso católico se dinamizan y se van adaptando al tiempo y al espacio, por ende, los procesos de identificación de las personas que forman parte de LAM son fluctuantes e inacabados. Esto muestra que los espacios religiosos como LAM no son espacios tradicionales y caducos, al contrario, son espacios que dialogan con el mundo en el que viven y se adaptan al él generando discursos, rituales y horizontes de sentido propios. Entender que estos espacios son adaptables y producen un tipo de agencia social basada en su doctrina y su interpretación del mundo, permite posicionar lo religioso como un fenómeno que mantiene su influencia en la actualidad.

3.1 Retiro de conversión: “un encuentro personal con Jesús”⁵⁵

Después de pagar el aporte necesario para asistir al retiro⁵⁶ nos pidieron hacer dos filas. A la derecha los hombres y a la izquierda las mujeres. Subimos en orden al bus que nos llevaría al convento en donde pasaríamos el fin de semana. Ningún participante conocía hacia donde nos dirigiáramos ni de qué manera se llevaría a cabo el retiro, toda la información relevante se mantuvo en silencio. Tras una hora de viaje, llegamos a un convento de unas monjas de claustro a las afueras de la ciudad. Nuevamente los hombres debían mantenerse alejados de las mujeres, esta separación se convirtió en una regla que debía ser cumplida durante los cuatro días de retiro. A nuestra llegada nos pidieron cerrar los ojos y realizar una oración de bendición para dar inicio al retiro de conversión (Anotaciones diario de campo, 7 de febrero del 2019).

Este retiro se realiza una vez cada mes en Quito. Cada retiro dura cuatro días (inicia el jueves por la noche y termina el domingo en la noche con una gran ceremonia de bienvenida⁵⁷). Al ser un evento organizado para el público en general cualquier persona independientemente de su creencia puede vivir esta experiencia.⁵⁸ La información sobre el retiro es compartida en redes sociales, junto con números de teléfono a los que se puede llamar para pedir mayor información. Para asistir únicamente tuve que llamar e indicar que estaba interesada. Cuando llamé me comentaron que debía presentarme a las siete de la noche en el coliseo de Solanda con el aporte económico.

⁵⁵ Frase impresa en la tarjeta del calendario de retiros del 2019 de LAM.

⁵⁶ El costo del retiro varía de acuerdo a la sede en donde se lo realice. Los retiros que se realizan en el sur de la ciudad tienen un menor costo en relación a los retiros del norte y del valle. A pesar de conocer esto, durante el tiempo del trabajo de campo no me fue posible conocer por qué los costos son diferentes en las sedes.

⁵⁷ A la ceremonia se invita a los familiares de las/os participantes y a las/os amigos de la comunidad de LAM y misioneras/os en general.

⁵⁸ Pude compartir el retiro con una persona que se denominaba como evangélica. Ante esto, las/os misioneras/os de LAM indicaron estar felices de recibir a todo tipo de personas en sus retiros (creyentes y no creyentes) a cambio, solo piden disposición y deseo de encontrarse con dios.

Imagen 2. Invitación al retiro de conversión febrero del 2019



Fuente: Redes sociales de LAM Quito Sur.

A pesar de que los retiros espirituales no son la única actividad de LAM, estos constituyen la primera puerta de entrada al movimiento ya que para muchos significa el inicio de un proceso de conversión. Las prácticas (litúrgicas, de oración y dinámicas de conversión) y las clases que se realizan durante los retiros tienen por objetivo hacer que las/os participantes deseen un cambio de vida y busquen convertirse en “verdaderos católicos”, es decir en católicos comprometidos con la Iglesia, su doctrina y sus prácticas de fe.

El retiro busca que los asistentes entren en comunión con dios, lo escuchen y lo sientan (Anotaciones diario de campo, 7 de febrero del 2019). Pero para lograrlo, es necesario que los asistentes cumplan con las indicaciones de las/os misioneras/os y “se dispongan” a recibir a dios. Para esto, deben renunciar a las distracciones: los teléfonos celulares son retirados,⁵⁹ se prohíbe cualquier tipo de adicción,⁶⁰ y hombres y mujeres son separados (las mujeres van al lado

⁵⁹ Una misionera se encarga de pedir a cada asistente su teléfono celular, lo guarda en una funda y lo devuelve al finalizar el retiro en el viaje de retorno a Quito.

⁶⁰ No es permitido el ingreso de bebidas alcohólicas ni estupefacientes. Sin embargo, si algún asistente es fumador, solo se le permite fumar una vez al día y en compañía de un misionero.

izquierdo y los hombres al lado derecho en todas las actividades que se realicen, incluso en la hora de la comida⁶¹).

Una vez mencionadas las reglas del retiro, fuimos a un aula en donde las/os misioneras/os se presentaron uno por uno. Existen cargos y rangos dentro de las/os misioneras/os de LAM. Estos cargos tienen que ver con el tiempo y la formación que tienen dentro del movimiento (para mayor explicación de la organización de misioneros revisar capítulo II). Mientras más tiempo tenga una persona dentro del movimiento más alto será su cargo. En este retiro participaron misioneros con diferentes cargos. Magdalena, la directora (encargada de todas las actividades del retiro) de 23 años, es una misionera participante que lleva cerca de cinco años en el movimiento. La subdirectora, María, también de 23 años, cuenta con la misma formación que su compañera. Los demás misioneros/as (de apoyo) tienen menor tiempo en LAM, tres de ellos se encontraban en periodo de prueba para convertirse en misioneros y los demás ya eran misioneras/os participantes.⁶² Para ellas/os ayudar a realizar el retiro es una tarea sumamente importante, por lo que tuvieron que prepararse espiritualmente con ayuno y oración la semana previa al retiro.

A las cinco de la mañana del siguiente día, una de las misioneras se levantó a bañarse con agua fría para luego hacer sus oraciones. Después debía bajar a la cocina a preparar el desayuno para las/os participantes, quienes teníamos que estar en el patio central del convento a las siete de la mañana. Antes de desayunar era necesario rezar el rosario, por lo que todas/os las/os participantes nos reuníamos, hacíamos un círculo, sacábamos del bolsillo unos rosarios⁶³ e iniciábamos la práctica. El misionero que guió las oraciones apeló a nuestras emociones pidiendo que nos entregáramos completamente a esta práctica, que cerráramos los ojos, sintáramos a dios y evaluáramos nuestras vidas (Anotaciones diario de campo, 8 de febrero 2019). Ni el frío, ni el hambre, ni el cansancio se interpusieron a esta práctica considerada como el “arma en contra del mal”.

⁶¹ LAM considera que la relación entre hombres y mujeres es distractora (sobre todo en los jóvenes) porque el deseo de conocer personas del sexo opuesto puede distraer del verdadero propósito del retiro que es conocer a dios.

⁶² En total, participaron cerca de 15 misioneros que apoyaron con actividades como la limpieza, la preparación de la comida, las clases y las dinámicas de conversión.

⁶³ El primer día de retiro las/os misioneras/os regalan a cada participante un rosario junto con una guía de los misterios que se deben rezar cada día. Durante todo el retiro, es necesario que las/os participantes lleven consigo el rosario y la guía, ya esta actividad es la primera que se realiza todos los días.

El retiro combina prácticas de oración como el rosario (que serán analizadas en el siguiente apartado), clases sobre la doctrina de la Iglesia y dinámicas de conversión que apelan a las emociones de cada participante. Estas actividades están relacionadas entre sí y tienen por objetivo hacer que cada participante busque re significarse a sí misma/o. Si bien las clases fundamentadas en la doctrina cuestionan la manera en la que las/os participantes viven su fe y mantienen su relación con dios, las dinámicas buscan desestabilizar a las/os participantes a través de cuestionamientos sobre los rencores que guardan, los arrepentimientos, los pecados, las culpas y errores que han cometido a lo largo de su vida, provocando diversas emociones en cada participante. La combinación de estas actividades permite ahondar en cada participante. Al mover las emociones, las/os misioneros hacen que se abran y consideren la posibilidad de una nueva forma de vida: la católica comprometida, la misma que es justificada teológica, filosófica y científicamente en las clases que se imparten. Es por esta razón que se intercalan clases y dinámicas.

Las emociones juegan un papel importante dentro del retiro, ya que ayudan a que los asistentes se cuestionen a sí mismos y a los demás. Sara Ahmed indica que las emociones permiten que se moldeen los cuerpos como formas de acción que implican también orientaciones hacia los demás (Ahmed 2015, 24). Es decir, las emociones implican interpretaciones del mundo y de nosotros mismos a través de las cuales ponemos fronteras entre nuestro cuerpo y los demás. Así, generamos pensamientos e identificaciones a partir de las emociones que sentimos. Sin embargo, en las dinámicas que se realizan durante el retiro de conversión, la interpretación sobre las emociones es guiada por las/os misioneros, quienes a través de su interpretación (basada en el discurso católico) de acciones y problemas cotidianos establecen el tipo de emoción que cada participante debe sentir. De esta manera, cada dinámica está estructurada para que los participantes sientan dolor, culpa o arrepentimiento.

La primera dinámica se realizó el segundo día de retiro. Después de una clase sobre los pecados, en donde explicaron que son y cómo cometerlos impide que alcancemos la felicidad,⁶⁴ pidieron

⁶⁴ LAM considera que el pecado es el peor enemigo del alma (Lazos de Amor Mariano, 64) porque hace que quienes los cometen se alejen de dios. Sin embargo, existe un rango de pecados que va de los más fuertes (pecados mortales como la fornicación o el asesinato) a los más leves (pecado venial como no asistir a misa el domingo). A pesar de

que nos separemos, cerremos los ojos y escuchemos una canción. Mientras sonaba la guitarra, María (la subdirectora del retiro) empezó a hablar:

Imagina que regresas a tu casa del retiro. Tú estás feliz porque te fue bien, entendiste muchas cosas y decidiste cambiar de vida, pero cuando vas llegando encuentras a tus familiares tristes reunidos alrededor de un féretro. Tú no entiendes que es lo que pasa. Tratas de hablar con tu mamá, con tu hermano, con tu papá, pero no te escuchan. Entonces, te acercas y te miras a ti mismo dentro del féretro. Y miras como tu familia llora al lado de tu cuerpo. Resulta que moriste en un accidente (María, misionera participante, en conversación con la autora, 8 de febrero del 2019).

Entonces cada misionera/o modulando la voz y haciéndose pasar por nuestros familiares (mamá, papá, hermano, hermana, esposo/esposa, novio/novia, hijo/hija) decían:

No te mueras hija/o, sé que fuiste injusta/o conmigo, yo solo quería tu bien, no me dejes hija/o. Hermana/o despierta, no me dejes, sé que estabas enojada/o conmigo, pero no te vayas. Esposo/a, despierta, te perdono por todo el daño que me has hecho... Mamá/papá no te vayas, quien me va a cuidar (Varios misioneros a cargo del retiro, notas de diario de campo, 8 de febrero 2019).

Se podía escuchar cómo las/os participantes poco a poco empezaban a llorar mientras las/os misioneras/os nos pedían imaginarnos que estábamos muertos y veíamos el sufrimiento de quienes queremos. ¿Por qué las/os misioneras/os nos pedían imaginarnos muertos? ¿cuál era su objetivo? Para las/os misioneras/os era importante hacernos imaginar que mirábamos de lejos el sufrimiento de nuestros familiares como una forma de castigo que debíamos soportar por el constante daño que ocasionamos al herir con mentiras, gritos y desobediencia. De esta manera, la dinámica tenía por objetivo ahondar en las culpas y rencores de cada participante para hacernos reflexionar sobre el tipo de acciones que hemos realizado que pudieron lastimar a otros. Cuando acabó la dinámica entregaron papel higiénico para que quienes lloraron limpien sus lágrimas y un corazón de cartulina en donde debíamos escribir el nombre de las personas que nos hicieron daño. Después nos pidieron que guardemos ese corazón durante todo el día ya que en la dinámica

que existan pecados que son más fuertes que otros, todos los pecados ensucian el alma, generan culpa y alejan a las personas de la felicidad (Anotaciones diario de campo, 8 de febrero 2019).

de la noche lo utilizaríamos (Anotaciones sobre la primera dinámica, diario de campo 8 de febrero del 2019).

Mientras duraba la dinámica pude notar que el llanto de las/os participantes fue progresivo, es decir, al inicio era un llanto casi silencioso de una o dos personas, pero conforme fue avanzando la dinámica y las/os misioneros empezaron a gritar (algunos incluso lloraban mientras hablaban), el llanto se tornó mucho más fuerte, de repente hubo un clímax en donde casi todas/os las/os participantes lloraban desconsoladamente. Asombrada noté que las personas que estaban a mi alrededor se quebraron de un momento a otro motivados por las/os misioneras/os, quienes en cada intervención pedían que imaginemos como sufren nuestros seres queridos y no podemos hacer nada para evitar su sufrimiento. Después de la dinámica comprendí que la ambientación es sumamente importante para generar ese quiebre en las/os participantes, que al tener los ojos cerrados y estar alejados unos de otros no teníamos distracciones, solo se escuchaba la guitarra de fondo y las voces de las/os misioneras/os que intervenían para invitarnos a reflexionar. Esta ambientación además permitió que cada participante deje de preocuparse por los demás y se centre en sí misma/o.

Las siguientes dinámicas que se realizaron en el retiro utilizaron mucho de la ambientación⁶⁵ para mover las emociones de los asistentes, quienes en todas las dinámicas quebraron en llanto. El llanto se considera el momento cumbre de las dinámicas. Las/os misioneras/os saben que están haciendo bien su trabajo cuando miran que los asistentes sienten dolor y lo expresan con sus lágrimas. El dolor es una emoción determinante en los procesos de formación de los cuerpos como entidades tanto materiales como vividas (Ahmed 2015, 52) porque se produce a partir del reconocimiento de una experiencia pasada que marca la diferencia entre mi cuerpo (que siente el dolor) y aquello que me produjo ese sentimiento. Entonces, el dolor es una sensación vinculada con la manera en la que habitamos el mundo y las marcas que otros (objetos o personas) dejan en nosotros. Es importante preguntarnos “¿qué hace el dolor?” (Ahmed 2015, 59). Sentir dolor nos permite vincular nuestra experiencia y sensación personal con los demás, con el mundo que

⁶⁵ Dependiendo de la dinámica se utiliza un tipo de música específica, se apagan las luces, se utilizan imágenes de la pasión de Cristo para demostrar gráficamente el dolor que los pecados le causan a Jesús (dios). En otras dinámicas se pide a los asistentes que cierren los ojos y escuchen a los misioneros a cargo, quienes cuentan historias sobre personas que viven en sufrimiento y dolor porque están alejadas de dios.

produce esa sensación en nosotros. Visto de esta forma, el dolor me conecta con los demás, me permite evaluar la situación y mi relación con el mundo y con los que me rodean. Revelar el dolor que sentimos con nuestro llanto permite que cada misionero se acerque a las/os participantes para preguntarles la razón de su dolor, logrando que los participantes revelen los motivos de su llanto. Esto permite que las/os misioneras/os den consejos de vida para superar ese dolor, guiando las emociones e interpretaciones de las/os participantes.

En la siguiente dinámica, pasaron un video de la película la Pasión de Cristo con imágenes explícitas de la tortura que vivió Jesús. Cada vez que veíamos un azote o un golpe que los soldados le daban a Jesús en donde la sangre corría y el actor gritaba desesperadamente, Magdalena (la directora) decía “ves, esto le pasa a Jesús cada vez que pecas, ¡arrepíentete!”, haciendo que las/os participantes empiecen a llorar desconsoladamente (Palabras de Magdalena, misionera participante, diario de campo 9 de febrero del 2019). Las imágenes explícitas de esta dinámica contribuyeron a que las personas que estábamos presentes sintamos dolor, no necesariamente por nuestras “acciones malas”, sino por la manera en la que la carne del actor se desprendía de su espalda. Si cada vez que cometemos una falta y pecamos alguien sufre de esta manera, entonces ¿qué debemos hacer para evitar ese dolor? Con esta pregunta concluía la dinámica, en medio de sentimientos y cuestionamientos encontrados.

Al finalizar el día, las/os misioneras/os hicieron una fogata, pidieron que nos sentemos alrededor del fuego y empezaron a hablar de la importancia del perdón. Para ellas/os dios necesita que cada uno de nosotros limpiemos nuestro corazón (de rencores y pecados). Después pidieron que cerremos los ojos, mientras una misionera se acercaba a cada participante pidiendo que le digamos el nombre de las personas que queremos perdonar (nombres que habíamos escrito en el corazón de cartulina que nos dieron al finalizar la primera dinámica), luego pedía disculpas a nombre de las personas que nos hicieron daño. Nuevamente las/os participantes empezaron a llorar desconsoladamente. Esta dinámica duró cerca de dos horas en donde cada participante sintió culpa, dolor y arrepentimiento, mientras las/os misioneras/os escuchaban atentamente. Al final nos hicieron quemar los corazones en donde habíamos escrito el nombre de quienes nos hicieron daño como un símbolo de perdón.

Las tres dinámicas que se realizaron durante el segundo día de retiro tuvieron una secuencia basada en el dolor, la culpa y el perdón. La dinámica de la mañana, al pedirnos que nos imaginemos el dolor de quienes nos rodean, nos hizo sentir dolor y recordar rencores pasados, esta dinámica se complementó con la de la tarde que, al mirar el dolor y la sangre del actor que representaba a Jesús, buscaba hacernos sentir culpa y arrepentimiento. Y por último la dinámica de la noche provocó un sin número de emociones y reflexiones sobre nosotras/os mismas/os. Con esta dinámica no solo se pedía dejar ir el cúmulo de sentimientos que habíamos encontrado a lo largo del día, sino que se perdonaba a cada participante por el dolor que había causado a otros y se invitaba a que cada participante perdona el daño que otros le habían ocasionado. Quemar el corazón que habíamos cargado todo el día y sobre el cual habíamos reflexionado durante las tres dinámicas, simbolizó el fin de esas emociones negativas que estaban invadiendo nuestra alma y el inicio de un nuevo camino, en el cual, de acuerdo a las/os misioneras/os dios estaría presente. Con cada una de estas dinámicas las/os participantes recordamos situaciones dolorosas que tuvimos que atravesar. El dolor no es una emoción que se produce como un signo de algo, sino como un efecto de impresiones pasadas (Ahmed 2015, 55). Es decir, es el resultado de un “proceso de reconocimiento” que se produce a través de la experiencia personal y propia, sabemos que duele porque existe un conocimiento previo que nos dice que esa acción duele (Ahmed 2015). Durante estas dinámicas no solo se trataron las experiencias personales que nos recordaban qué es lo que nos duele, sino que también las/os misioneras/os indicaron que las/os culpables de ese dolor somos nosotras/os mismas/os al actuar de “mala manera”. Para las/os misioneras/os la manera correcta de actuar está basada en la doctrina y en los mandamientos de la Iglesia. Si obedecemos los mandamientos, obramos de manera “correcta” en el mundo y evitamos hacer daño a los demás y a nosotros mismos. Desde su perspectiva gran parte del dolor que sentimos es causada por la falta de valores católicos en nuestras vidas, por esta razón consideran que nosotras/os buscamos ese dolor por alejarnos de dios y no vivir de acuerdo a su doctrina. Así, el dolor que muchas/os participantes sintieron durante las dinámicas se convirtió en un deseo de transformación, que implicaba dejar de sentirlo, asimilarlo y superarlo para poder reorganizarse a sí mismas/os y a los que los rodean.

Al día siguiente, la dinámica se realizó en el patio, en donde las/os misioneras/os (vestidos de blanco) se mancharon con lodo para representar como el pecado mancha nuestra alma. Después

nos hicieron ensuciarnos a nosotras/os mismas/os con lodo como un acto de reconocimiento de nuestros pecados. Esta actividad es combinada con un examen de conciencia⁶⁶ y una confesión con un sacerdote. De acuerdo a Magdalena, el examen de conciencia nos permite acercarnos a dios y enmendar nuestros pecados, por eso, después del reconocimiento de los pecados y de lo sucia que está nuestra alma, el sacerdote nos impone una penitencia que nos permita liberarnos del mal (Anotaciones sobre la dinámica de confesión, diario de campo 9 de febrero 2019). Sin embargo, la culpa que sentimos por los pecados que cometemos solo será eliminada si logramos acercarnos a dios.

El sentimiento de culpa aparece como una manifestación del dolor que sentimos. Si, por un lado, consideramos que el dolor es el resultado de experiencias pasadas que nos permiten dar un sentido a nosotros mismos y a los demás, la culpa se convierte en una emoción resultante del dolor que sabemos pudimos provocar en los que nos rodean. José, uno de los misioneros explicaba que:

Nuestra alma es como una pared, al principio está lisa, pero conforme vamos clavando muchos clavos vamos haciendo huecos y dañamos la pared. Al confesarnos y hacer el examen de conciencia, logramos quitar los clavos, pero los huecos se mantienen. Los huecos no se irán fácilmente, solo es posible reparar los huecos de la pared con masilla o cemento que llene los huecos. La culpa son los huecos de nuestra alma y solo se pueden reparar con la entrega total a dios, con la oración, la penitencia y la conversión (José, misionero participante, en conversación con la autora, 9 de febrero 2019).

Las dinámicas que habíamos experimentado el día anterior influyeron en nosotras/os para cuestionarnos los motivos de nuestras culpas. Para este momento algunas/os participantes empezaban a entregarse por completo a las dinámicas y a escuchar con atención cada palabra de las/os misioneras/os. En este punto del retiro me fue posible notar que para muchas/os los procesos de perdón son lentos debido a que cargan culpas y rencores pasados, por esta razón las/os misioneras/os conscientes de la carga emocional que muchas/os participantes tienen,

⁶⁶ El examen de conciencia consiste en una confesión por escrito de todos los pecados cometidos a lo largo de nuestra vida. Está basado en los diez mandamientos, sin embargo, de cada mandamiento se derivan preguntas relacionadas con el mandamiento que se está evaluando.

ofrecen a dios como una forma de terapia que permite soltar estas cargas emocionales. A pesar de que no logré comprender del todo por qué encomendarse a dios permitiría sanar las emociones negativas, este ofrecimiento fue aceptado, sobre todo en las/os participantes más adultos.

De acuerdo a LAM, la culpa es lo que sentimos cuando cometemos un pecado. Por ejemplo, si fornicamos⁶⁷ sabemos que estamos yendo en contra de la Iglesia porque de acuerdo a su discurso la fornicación es un pecado mortal, y a pesar de que nos hayamos confesado y buscado el perdón de dios, la culpa se mantiene en nosotros porque de acuerdo a nuestra experiencia y a las enseñanzas que se imparten, el sexo prematrimonial es “malo”. Entonces sentimos culpa porque sabemos que pudimos lastimar a alguien cercano y a nosotros mismos. Es la culpa la que nos lleva al infierno y es lo que no se puede sanar. Somos nosotros mismos quienes nos alejamos de dios y de la vida eterna por la culpa que sentimos (Anotaciones de la clase impartida sobre las postrimerías, diario de campo, 9 de febrero 2019). Entonces, la culpa se convierte en la sensación que es necesario combatir. Las/os misioneras/os son muy claros al indicar que para dejar de sentir culpa y perdonarnos por las “malas acciones” es necesario iniciar un proceso de conversión (Anotaciones de la clase impartida sobre la virgen María, diario de campo, 10 de febrero 2019) que permita acercarse a dios como forma de terapia. De hecho, en una entrevista con José, un misionero participante que colaboró en el retiro y que además es estudiante de psicología, supo decirme que el retiro puede ser visto como una “teo terapia”, es decir una terapia que permite sanar a las personas a través de dios (José, misionero participante de 21 años, en entrevista con la autora, 19 de marzo 2019).

Podría decirse que, con estas dinámicas y reflexiones los misioneros buscan generar un quiebre emocional en los asistentes, un quiebre que es necesario para que puedan transformarse a sí mismos y considerar a dios como una forma de terapia y un camino de cambio. Tanto el dolor como la culpa son emociones que nos llevan a reorganizar nuestro mundo, lo que sentimos y la relación que tenemos con los demás. Es por esta razón que las dinámicas buscan despertar estas emociones, porque a partir de ellas es posible generar una nueva forma de entender el mundo, una forma de re significación que permita generar un proceso de identificación.

⁶⁷ La fornicación se refiere a toda relación sexual prematrimonial. Es considerada un pecado mortal, por lo tanto, cualquier persona que fornicque está condenada al infierno.

Siguiendo a Brubaker y Cooper (2001), el proceso de identificación implica un constante cambio y transformación, ya que las identidades no son estáticas, sino que continuamente se están transformando. La identificación responde a un momento y lugar específico por lo que deben ser vistas como fluctuantes. Si las emociones permiten que los sujetos se muevan e interpreten al mundo, entonces son necesarias para generar una nueva identificación. Las dinámicas de los retiros al cuestionar la manera en la que las/os asistentes viven y sacar a relucir las culpas, los rencores, el sufrimiento y los problemas de cada uno, permiten que las/os asistentes busquen una nueva forma de re significarse a sí mismas/os y a los demás.

Las clases que se imparten durante el retiro sirven como fundamento teológico y experiencial del porqué es necesario cambiar de vida y renunciar a las prácticas que van en contra de lo que la Iglesia considera como el camino de dios.

En cada clase se proyectan videos e imágenes sobre el tema que se va a abordar. Sin duda, uno de los temas más controversiales es el de la “nueva era”, ya que implica un cuestionamiento a las creencias, gustos y hábitos de los participantes. A pesar de que LAM acepta a creyentes y no creyentes en sus retiros,⁶⁸ es un movimiento eclesial, por lo que todas las clases y dinámicas están relacionadas con la doctrina de la Iglesia. Por esta razón cualquier práctica contraria a la doctrina católica es cuestionada y rechazada.

Para las/os misioneras/os a cargo “la nueva era” es un tema tan largo e importante que le dedican dos días y una dinámica de renuncia.⁶⁹ Al abordar este tema María (subdirectora) explica que vivimos en un mundo contaminado, en donde el “diablo”⁷⁰ quiere alejar a los humanos de dios a través de la “nueva era”, que consiste en “un supermercado espiritual que se apoya en múltiples

⁶⁸ La diversidad de participantes guarda relación con la necesidad de convertir al catolicismo a las personas alejadas de dios.

⁶⁹ La dinámica de renuncia se realiza después de las clases sobre “nueva era”. Las/os misioneras/os piden a las/os participantes que les informen sobre qué práctica “nueva era” han realizado (limpias, yoga, reiki, tatuajes, piercings, música que les gusta, supersticiones, ocultismo, lectura de cartas, etc.), luego les piden que acepten renunciar a todas esas prácticas, los participantes que renuncian se arrodillan en el suelo frente a la imagen de María y rezan para ofrecer su renuncia a dios. Mientras esto sucede, otro misionero habla apelando a las emociones de los participantes pidiéndoles que renuncien a todo.

⁷⁰ Para estos misioneros, el diablo es un sujeto real cuya existencia es corpórea y está en pugna con dios por las almas de los seres humanos.

filosofías y religiosidades, la mayoría orientales. Reúne un sin número de creencias, ritos, cultos, prácticas, supersticiones, relativismos, etc.” (Lazos de Amor Mariano 2018, 110).

Para las/os misioneras/os de LAM, la única creencia verdadera es la católica, porque la biblia indica que Jesús encomendó a Pablo (el primer Papa) establecer su Iglesia en la Tierra. Establecido como dogma, se considera que la Iglesia católica es la única fe “verdadera” y la única que puede alcanzar a las personas a dios. Gracias a este dogma, la Iglesia se atribuye para sí misma la salvación de las almas y la conversión con dios, rechazando cualquier otro tipo de espiritualidad diferente a la católica practicante. Es por esta razón que indican que su doctrina debe ser acatada y respetada por cuanto es la doctrina impuesta por dios.

Tuve la oportunidad de participar en el retiro con Mariela, una señora evangélica de la tercera edad, que había asistido al retiro porque su peluquera y amiga (que forma parte de LAM) había insistido que vaya. Mariela tomaba como chiste las palabras de las/os misioneras/os, sobre todo cuando hablaban del catolicismo como “verdadera fe”. Constantemente cuestionaba lo que decían en clases y las dinámicas que realizábamos. Para ella, el retiro no significó nada y al finalizar el mismo indicó estar arrepentida de haber asistido (Mariela, participante del retiro, anotaciones de diario de campo 11 de febrero 2019). Muchas veces compartí los cuestionamientos de Mariela y me sentí identificada con su curiosidad sobre los dogmas católicos, la organización de la Iglesia e incluso con las críticas que hacía sobre las clases que se impartían. Mariela, al tener otra religión se sentía agredida cuando las/os misioneras/os indicaban que los “hermanos separados” (nombre con el cual se referían a los creyentes evangélicos) estaban equivocados en sus creencias. A pesar de que Mariela no experimentó el retiro de la misma manera que las/os demás participantes, debido a su evidente rechazo al discurso católico, Magdalena (directora del retiro) afirmó que casi siempre que asisten creyentes de otras religiones terminan convirtiéndose al catolicismo e incluso asistiendo a las clases de consagración de LAM (Magdalena, misionera participante, notaciones diario de campo 11 de febrero 2019).

Durante la primera clase de la “nueva era”, María (subdirectora del retiro) explicó que consta de prácticas como el yoga, el reiki, la meditación, lectura de cartas, limpiezas de sanación, acupuntura, reencarnación, entre otras, consideradas por la Iglesia como prácticas negativas porque visibilizan

la diversidad de creencias y formas espirituales de vivir. Esto provoca que se conviertan en un enemigo de la Iglesia, porque hace que tengamos fe en cosas y personas, dejando a dios a un lado⁷¹ (Anotaciones diario de campo, 8 de febrero 2019).

Imagen 3. El esoterismo es un grave pecado



Fuente: Redes sociales de LAM Quito Sur

Pamela, una misionera participante de 20 años, explicaba que la “nueva era” es como un supermercado: “si me gusta algo cojo eso y saco lo que no me gusta y no tengo una creencia específica, sino una mezcla de creencias y de formas de ver y actuar” (Palabras de Pamela, diario de campo 9 de febrero 2019). Las filosofías orientales en las cuales están basadas muchas prácticas “nueva era” forman una religión a la manera de ser de cada persona hasta el punto de considerar a dios como una energía que se encuentra en todas partes (Anotaciones sobre la clase de la “nueva era”, diario de campo 9 de febrero 2019).

Al escuchar estas palabras, pude notar que para la Iglesia es indispensable mantener la noción de un dios supremo que solo se puede encontrar en la Iglesia católica y que necesita a un sacerdote como intermediario. Entonces, todas estas prácticas se convierten en un peligro porque hacen que

⁷¹ De acuerdo a la doctrina la soberbia es el peor pecado que se pueda cometer porque deja a dios a un lado y lo cuestiona. Lucifer fue soberbio cuando cuestionó las decisiones de dios y por eso fue expulsado del cielo y condenado al infierno.

cuestionemos la existencia del dios católico, lo neguemos como un ser supremo y concreto, es decir como el creador de todo, cuestionemos el poder de la Iglesia en el mundo o entendamos a la espiritualidad de manera diversa e individual, haciendo que la Iglesia pierda su poder como institución legitimadora de prácticas espirituales.

Sin embargo, este término liga creencias y prácticas espirituales (muchas de ellas ancestrales) con el cuerpo, su performatividad, y la cultura de masas (música, películas, videojuegos, series, animaciones). Para María, símbolos como el pentagrama, el trébol de cuatro hojas, la cruz egipcia, el sol y la luna, el infinito, el “arcoíris de la homosexualidad”, entre otros, son portados por jóvenes en su ropa, accesorios o tatuajes. Estos símbolos incitan al pecado y abren las puertas a lo oculto (Anotaciones sobre la clase de la “nueva era, diario de campo 9 de febrero 2019). Es decir, solo el hecho de portarlos genera la posibilidad de llamar a lo oculto y relacionarnos con el diablo.

Por otro lado, la música que habla sobre el sexo, la violencia, el rechazo al Vaticano, la homosexualidad y las drogas también es considerada como “nueva era” porque deja de centrarse en dios para basarse en los placeres humanos. Finalmente, las modificaciones corporales son consideradas como “nueva era” porque modifican la creación divina de dios. De acuerdo a LAM, dios nos creó a su imagen y semejanza, cualquier intento por modificar su creación es negarlo e ir en contra de su voluntad. Es por esta razón que las personas trans son tan juzgadas por las/os misioneras/os, porque su discurso establece que los cuerpos son perfectos e inmodificables. Si somos perfectos es porque dios nos creó y aunque no nos guste debemos aceptar su voluntad y ser como dios nos creó. Entonces los piercings, tatuajes, y operaciones que buscan modificar el “cuerpo sagrado” que dios nos dio deben ser evitados por las/os católicas/os.

La multiplicidad de elementos que se encuentran bajo el paraguas de la “nueva era” hace que este concepto sea confuso, vacío e imposible de definir, ya que cualquier cosa puede ser “nueva era”. Así, todo tipo de creencias, gustos, hábitos y performatividades que no guarden relación con el discurso oficial de la Iglesia o que sean críticos de la misma, son consideradas como “nueva era” y por lo tanto deben ser evitadas por los católicos practicantes. Gran parte de las/os participantes éramos jóvenes, muchos éramos estudiantes, por lo que la “nueva era” nos resultaba

problemática, sobre todo porque prohibía diversos hábitos y gustos. Durante la primera clase de la “nueva era” no hubo preguntas ni comentarios, sobre todo porque María, quien estuvo a cargo de esta clase, apenas terminó su exposición nos hizo rezar, pero desde mi perspectiva resultaba cómico pensar que la música, los piercings, los tatuajes y prácticas como el yoga o la meditación permitan llamar al diablo. Resultaba interesante pensar que para esas/os misioneras/os la figura del diablo como ser real y concreto esté tan presente y les asuste tanto hasta el punto que nieguen otras formas de creencias, gustos y corporalidades. Al finalizar la clase todas/os las/os participantes salimos con dudas que rondarían en nuestras cabezas. Para la mayoría de participantes estas dudas estuvieron basadas en la música que escuchaban, lo que hizo que se cuestionen si en realidad la música que tanto les gustaba tenía una relación con el demonio.

La segunda clase de la “nueva era” tuvo como elemento central la música, María proyectó videos musicales de varios artistas famosos (Lady Gaga, Bad Bunny, Romeo Santos, Ska p, Kiss, Ozy Osbourne, Metálica, entre otros). Antes de proyectar los videos pidió que si conocíamos las canciones no las cantáramos porque eso llamaría al diablo (Anotaciones sobre la segunda clase de la “nueva era”, 10 de febrero 2019). María intentó hacer un análisis de las letras de las canciones y de los videos, pero no nos permitió escuchar las canciones completas, sino que solo escuchamos fragmentos que ella consideraba eran problemáticos. Con esto buscaba indicar que esos artistas llaman a cometer pecados. El reguetón que escuchamos tenía un lenguaje sexual por lo que María afirmó que llamaba a la fornicación, en cambio indicó que los ritmos musicales como el rock, el metal o el ska llamaban a la rebelión y la desobediencia (considerados como pecados mortales). Así, indicó que un “verdadero católico” no escucha esa música y la aleja de su vida para evitar caer en pecado (Anotaciones sobre la segunda clase de la “nueva era”, 10 de febrero 2019). Mario, uno de los participantes de 19 años reaccionó inmediatamente. Para él no tenía ninguna lógica que un “verdadero católico” deje de escuchar la música que le gusta. Compartí su crítica, y preocupada por lo que María acababa de decir, pensé que prohibir la música que es crítica del orden social (como el ska o el punk) permite mantener un tipo de sumisión en quienes deciden formar parte de LAM. Por otro lado, el reguetón o las bachatas que abordan la sexualidad de manera abierta rompen con los tabús católicos sobre los cuales se ha construido la sexualidad. Si tenemos en cuenta que la desobediencia es considerada como el pecado más grande la humanidad, entonces no sorprende que aquello que rompe con la norma y

llama a resignificarla sea satanizado. A pesar de que a mí me resultaba burda e incluso cómica la importancia que las/os misioneras/os le daban a la música “mala”, algunas participantes afirmaron tener mayor claridad y se mostraron abiertas a la posibilidad de renunciar a ese tipo de música.

Con estas explicaciones y después de bombardear a las/os participantes con imágenes de “cuerpos feos” (personas tatuadas o con modificaciones corporales), de infecciones ocasionadas por tatuajes, piercings o cirugías estéticas, de satánicos haciendo rituales de sangre e imágenes de demonios son invitados a “la renuncia”.

Con “la renuncia” las/os participantes se comprometen a aceptar a dios en sus vidas y a cambiar la manera en la que han estado viviendo. Las/os misioneras/os, nuevamente manejando un discurso que mueve las emociones de los participantes, les invitan a rechazar a las prácticas “nueva era”, a dejar de lado la música (que es violenta, llama a la promiscuidad, es ofensiva para las mujeres o es crítica del Vaticano⁷²), las supersticiones, prácticas espirituales que impliquen buscar a dios sin la Iglesia, las modificaciones corporales, entre otras cosas.

Hablar sobre “nueva era” es fundamental para los misioneros, porque a partir de estas clases los participantes serán interpelados constantemente a renunciar a todo aquello que implique un cuestionamiento, rechazo o negación de la Iglesia y su doctrina. Esto es necesario porque la renuncia es el paso más importante hacia el proceso de conversión. Sin embargo, el retiro no garantiza que las/os participantes renuncien a las prácticas “nueva era” ni a los pecados, al contrario, el retiro funciona como un primer espacio que detona dudas y cuestionamientos en cada participante. Dejar sembradas las dudas en las/os participantes permite que estas/os piensen como una opción la consagración. Por esta razón, al finalizar el retiro, las/os misioneras/os relatan que cuando ellas/os asistieron al retiro también regresaron a sus casas con muchas dudas, pero cuando entraron a la consagración esas dudas se resolvieron. Así, invitan a las/os participantes a continuar con el camino de la conversión en las clases de consagración.

⁷² Existen géneros musicales que deben ser evitados por los católicos practicantes: rock, ska, bachata, reguetón, punk, metal, electrónica y cualquier tipo de canción o música que mueva emociones negativas como la tristeza o la ira (tomado de diario de campo).

A pesar de que las/os participantes al inicio del retiro se sienten reticentes y obligados a orar, conforme pasan los días, cambian de actitud, aceptan e incluso realizan solos esta práctica. El cambio de actitud de las/os participantes demuestra que los cuestionamientos sobre sí mismos impulsados por las/os misioneros siembran una espina de confusión. Así, los retiros espirituales sirven como un primer paso hacia LAM. Sin embargo, el retiro no es suficiente. Si bien estas actividades tienen por objetivo hacer que los asistentes evalúen sus vidas y se “arrepientan” de los pecados que han cometido, estas prácticas no llevan a un verdadero proceso de conversión. Para alcanzar la conversión es necesario convertirse en un católico practicante, uno “verdadero” que viva y actúe de acuerdo con los preceptos de la Iglesia, por esta razón las/os misioneras/os insisten en la importancia de la consagración.

Vivir este retiro causó en mí un sin número de emociones y cuestionamientos. En primer lugar, estuve obligada a rezar y hacer penitencia, algo que no hacía desde la adolescencia, lo que conflictuó mi estancia en el retiro, ya que no sentía la devoción con la que alguna/os participantes lo hacían. Esto provocó que no viva el retiro como ellas/os, no sentí el cambio de vida y tampoco experimenté desmayos, vómitos o revelaciones divinas (a diferencia de las/os demás participantes que afirmaron haber visto a la virgen al finalizar la dinámica de renuncia). Tal vez mi experiencia estuvo marcada por el análisis que estaba haciendo de todo lo que ocurría a mi alrededor, limitando mi predisposición a entregarme a las dinámicas y oraciones. Sin embargo, eso no impidió que experimente miedo (a ser descubierta), ansiedad e incluso deseo de abandonar la observación participante. Aquello que viví, las historias que escuché y las dinámicas que observé y en las que participé fueron demasiado fuertes y también generaron un quiebre emocional en mí. Estas emociones me hicieron resignificar la religión que hasta antes del retiro era considerada por mí como un aspecto mínimo al que no le había dado tanta importancia. A partir de este retiro pude comprobar que las emociones mueven a la gente y que guiando las emociones y dándoles un significado es posible motivar a las personas a involucrarse en los movimientos eclesiales.

3.2 Clases de consagración

Al finalizar el retiro de conversión retornamos a Quito en un bus. Para que el viaje no sea tan aburrido las/os misioneras/os cantaron canciones religiosas para animar a las/os participantes. Al

llegar a Quito, pidieron que todas/os gritemos “seremos santos o moriremos en el intento”.⁷³ Luego, las/os misioneras/os de LAM cerraron los ojos y subiendo sus puños al cielo repitieron varias veces “seremos santos o moriremos en el intento”.

La santidad consiste en un proceso cada vez más intenso de incorporación a Cristo...no hay otro camino posible: es preciso abrazarse del dolor, cargar la propia cruz y seguir a Cristo hasta la cumbre del calvario; no para contemplar cómo le crucifican a Él, sino para dejarse crucificar al lado suyo (Lazos de Amor Mariano 2018, 215).

Es decir, la santidad significa un proceso de renuncia y sacrificio de “la comodidad y el amor propio”. Este sacrificio busca que cultiven “valores” como la humildad, la pureza, la sencillez y el “amor infinito a dios por sobre sí mismos”, lo que implica que constantemente las/os misioneras/os busquen alcanzar la perfección a través de la auto exigencia. Para ellas/os LAM no se convierte en la guía a lo largo del camino de santidad, sino que se convierte en un espacio de contención y ayuda para que las/os misioneras/os puedan alcanzarla (analizaré esto más adelante).

El deseo de santidad es uno de los motores de acción de las/os misioneras/os que forman parte de LAM, pero para lograrlo es necesario atravesar un camino lleno de tensiones y renunciaciones. Para las /os misioneras/os, el camino hacia la santidad inicia con el deseo por consagrarse a dios a través de María.

La consagración es una perfecta renovación de las promesas que hicieron por nosotros los padres y padrinos en el Santo Bautismo... Se renuncia al mundo, al demonio, al pecado y a sí mismo, y se consagra uno totalmente a Jesucristo por medio de María. Y hasta se hace algo más: en el bautismo las promesas se hicieron por boca de otros (padres y padrinos) y en esta devoción lo hacemos todo nosotros mismos, personalmente, voluntariamente, conociendo muy bien qué es lo que estamos haciendo y diciendo (Luis María Grignon de Monfort 1843, n. 126).

⁷³ Frase tomada del diario de campo 10 de febrero del 2019. Esta frase es muy común en LAM, ya que la consideran uno de los gritos de guerra con los que pueden “alejar al demonio”. Otra frase muy común es “Quién como dios, nadie como dios”. De acuerdo a LAM durante la batalla de los ángeles en el cielo el ángel Gabriel gritó “quién como dios” y todos los ángeles que respondieron “nadie como dios” se quedaron en el cielo, los demás cayeron a la tierra junto con Lucifer convirtiéndose en demonios. Desde entonces estas frases se han convertido en los lemas de la guerra espiritual de las/os misioneras/os de LAM.

La consagración significa la renovación de los votos bautismales de manera voluntaria. La formación para que una persona pueda consagrarse dura nueve meses, que simboliza el tiempo que María estuvo embarazada. Este periodo puede ser visto también como un proceso de desarrollo que termina con nuevas personas “recién nacidas” que tienen la bendición de dios en el mundo. Para lograr este “renacimiento” es necesario que las/os consagradas/os sean constantes en la asistencia a las clases de preparación de 33 lecciones,⁷⁴ “interioricen cada lección y la hagan vida, y estén dispuestos a ir avanzando en su proceso de conversión, de renuncia y de entrega” (Lazos de Amor Mariano 2018, 20). Es importante indicar que quienes asisten a las clases de consagración lo hacen voluntariamente, lo que significa que ya existe una predisposición al proceso de conversión. Si bien al inicio de la consagración no todas/os realizan las tareas y rezan con devoción, conforme pasa el tiempo y van adquiriendo conocimientos, se van entregando totalmente a al proceso.

Durante este periodo, además de aprender los argumentos teológicos sobre diversos temas (pecado, dogmas de la Iglesia, el cielo y el infierno, la “ideología de género” el aborto, la eutanasia, entre otros), las/os consagradas/os van adquiriendo nuevos gustos y hábitos que son correspondientes con el discurso católico (eso será abordado más abajo).

⁷⁴ Además de la asistencia obligatoria a las lecciones de preparación, quienes deseen consagrarse deben cumplir con los siguientes requisitos: cumplir con todas las tareas asignadas y pasar las pruebas y exámenes sobre las lecciones; no vivir en pecado mortal; hacer un examen de conciencia sobre toda su vida.

Imagen 4. Invitación a la consagración



Fuente: Tomada de redes sociales, LAM Quito Sur.

Desde la Iglesia se apela a poner a dios en el centro de la vida de cada persona. En muchas clases de consagración se indica que es dios quien debe ocupar nuestro corazón y nuestra alma. El deseo de llegar a él después de nuestra muerte es lo que debe motivarnos a vivir como dios establece en sus escrituras. Para LAM, la Iglesia es la institución formada por dios, por lo tanto, las leyes de la Iglesia son consideradas como las leyes de dios. Entonces, los discursos y prácticas que promueve la Iglesia, además de ser consideradas como una ley divina, sirven como un horizonte de sentido para los creyentes, quienes re imaginan el mundo y el contexto en donde viven en función de los marcos simbólicos y las prácticas rituales (Panotto 2015, 77). Las consagraciones constituyen un espacio a través del cual se otorga a las/os creyentes un nuevo horizonte de sentido relacionado con la doctrina y las prácticas religiosas.

Para ingresar a las consagraciones es necesario tener un contacto previo con LAM. Muchas de las personas que deciden consagrarse han asistido porque un amigo, familiar o conocido les ha invitado a formar parte de LAM, y otros porque asistieron al retiro y consideraron importante consagrarse. Sin embargo, yo pude entrar a las clases de consagraciones porque me acerqué a misioneros que colaboran en la misa los domingos. Ellos me invitaron a consagrarme y me indicaron que las clases se realizan todos los martes en la noche en la iglesia de La Magdalena. Para asistir solo tuve que ir un martes a la iglesia e indicar que me gustaría conocer un poco más sobre LAM.⁷⁵

La Iglesia de La Magdalena cuenta con aulas en donde las/os misioneras/os pueden impartir sus clases libremente. Los sacerdotes que se encargan de esta iglesia están abiertos a colaborar con cualquier movimiento eclesial, por lo que abren sus espacios para que distintos movimientos puedan ocuparlos.

Las clases de consagración duran dos horas y varían de acuerdo al misionero que esté a cargo. A pesar de que las/os misioneras/os reciben la misma formación para impartir las clases, el tiempo que llevan dentro del movimiento es determinante. Aquellos que tienen más tiempo son personas más carismáticas y dinámicas que convierten sus clases en espacios de diálogo, cuestionamiento y evaluación personal. Por ejemplo, Lorena,⁷⁶ misionera comprometida que estaba a cargo de mi grupo de consagración, constantemente hacía preguntas y generaba diálogos en sus clases para asegurarse de que comprendiéramos las enseñanzas que impartía, mientras que misioneras como Camila, misionera participante que llevaba un año en LAM, se limitaba a leer el libro de consagración, sin generar diálogos con quienes asistíamos a clases.

Antes de iniciar cada clase, Lorena armaba un pequeño altar en el escritorio del aula. Adornaba el escritorio con una tela brillante de color anaranjado. Luego sacaba de un estuche una imagen de

⁷⁵ Es importante indicar que el primer día que asistí a las clases de consagración no me preguntaron sobre mí. Únicamente me preguntaron quién me había invitado a las clases y como me había enterado de LAM.

⁷⁶ Lorena es la misionera encargada del grupo de consagración María Auxiliadora. Es una misionera comprometida que lleva cerca de diez años en LAM. Ha impartido distintas clases y es quien coordina a las/os misioneras/os del sur de la ciudad. Cabe mencionar que quien se encarga de impartir las clases es considerada/o como Mamá o Papá de consagración.

la Virgen Auxiliadora⁷⁷ y de pequeños ángeles que ponía alrededor de la virgen. Encendía una vela que debía permanecer prendida durante toda la clase y realizaba una oración antes de iniciar. Este ritual se debía realizar todos los martes antes de empezar las clases. Después de la oración Lorena evaluaba las clases pasadas preguntando a cada consagrada/o que pecado cometió durante la semana. En algunas de sus clases pedía que cada consagrada/o le diera ejemplos de los pecados que cometía diariamente. Para Lorena era importante dar ejemplos de la manera en la que cometemos pecados porque las clases tenían por objetivo mostrarnos que es lo que estamos haciendo mal para que podamos cambiarlo (Lorena, misionera comprometida, anotaciones diario de campo durante la clase sobre los pecados, diario de campo 29 de enero 2019).

La evaluación de Lorena servía como un estímulo para que cada una/o interiorice lo aprendido sobre la doctrina y lo relacione con su vida. Estas pequeñas preguntas y motivaciones de Lorena hacían que más de una/o se cuestionara qué es lo que está haciendo con su vida. Si “la identidad nunca es el fin, sino el principio de la autoconsciencia” (Espinosa 1999, 29), entonces la consagración es un espacio desde el cual se invita a la transformación del sujeto, a que se re-signifique y transite voluntariamente por un camino de entrega total a dios a través de LAM y de renuncia al mundo “pecaminoso” que lo rodea.

Las dudas que Lorena despertaba se complementaban con las clases sobre el infierno, el purgatorio y el cielo. Aída, una misionera participante de 22 años que reemplazó a Lorena, impartió las clases sobre el infierno, el purgatorio y el cielo. Estas clases tenían por objetivo mostrar que estos lugares son reales y que a donde vayamos cuando muramos depende de las acciones que cometemos en nuestras vidas (Anotaciones sobre la clase de postrimerías, diario de campo 19 de febrero 2019). Para Aída, los pecados que cometemos hacen que nos condenemos al infierno en donde seremos torturados por toda la eternidad. Pero, para evitar ir al infierno y ganarnos el cielo, es necesario que nos entreguemos a dios, decidamos cambiar de vida y convertimos en “verdaderos católicos”. Es por esta razón que aquellos que desean consagrarse son interpelados constantemente para que puedan cambiar su vida.

⁷⁷ Cada grupo de consagración tiene un virgen que se convierte en su guardiana y guía. El grupo al que asistí tenía asignada la virgen Auxiliadora, por eso en cada clase era necesario sacarla de su estuche y ponerla en el altar.

¿Qué significa un cambio de vida? Para las/os misioneras/os un cambio de vida empieza con aceptar a dios en nuestra vida y convertirnos en “verdaderos católicos”. En muchas conversaciones, clases de consagración e incluso en las prédicas de los grupos de oración se apelaba a la importancia de vivir la doctrina como “verdaderos católicos”.

¿Qué significa ser un “verdadero católico”? José, un misionero participante de 21 años indicó:

A veces nos llamamos católicos, pero no somos católicos y era lo curioso, o sea, católico es ir a eucaristía, católico es acercarte a la confesión. Ser católico es cumplir las obras de misericordia y así. Entonces muchos nos llamamos o nos llamábamos católicos, pero no hacíamos nada de esto. Entonces no vivíamos realmente una fe católica (José, misionero participante, en entrevista con la autora, 19 de marzo 2019).

Seguidamente, José hizo una distinción entre ser un católico por tradición y un “verdadero católico” afirmando que:

Yo me crie en una familia que llevaba una doctrina católica, quizás no buena, quizás regular, pero llevo una doctrina católica por tradición, por así decirlo... Quizás yo creo que por la falta de formación de mi madre o de mi familia, no me supieron explicar cómo, que verdaderamente es ser católico y como uno tiene que vivir la doctrina... (José, misionero participante, en entrevista con la autora, 19 de marzo 2019).

Las palabras de José, si no son las mismas, son reiteradas por muchas/os misioneras/os que consideran que existe una distinción entre un católico por tradición y un “verdadero católico”. La Iglesia configuró un horizonte de sentido a través de un sin número de discursos e imaginarios sobre el mundo (sobre todo en América Latina) (Bastián 2004) que se mantienen hasta la actualidad. Los valores católicos están instaurados en las prácticas actuales, por lo que podríamos decir que existe un “habitus religioso” sobre el cual están basadas muchas prácticas y discursos. Entonces las/os católicas/os por tradición son aquellas personas que adquirieron inconscientemente los valores católicos instaurados en los discursos e instituciones pero que no son practicantes o creyentes. Los discursos sobre la sexualidad son ejemplos concretos de la manera la en la que la sociedad se encuentra impregnada por las nociones católicas. La idea de

que la sexualidad debe ser disfrutada únicamente cuando existe amor de por medio y por lo tanto es legítima después del matrimonio, es un discurso católico que reitera gran parte de la población independientemente la creencia que profese.

Un “verdadero católico” es un practicante, una persona consagrada a dios. Es decir, una persona que realiza sus prácticas diarias de oración y penitencia. Además, está formada en la doctrina y la apologética (defensa de la fe) por lo que no tiene miedo a mostrar su fe en los espacios públicos ni a defenderla ante cualquier amenaza. Entonces, el objetivo de las consagraciones es formar “verdaderos católicos”, personas conocedoras de su doctrina que deciden voluntariamente comprometerse con la Iglesia y con su fe haciendo un trabajo sobre sí, lo que implica “un entrenamiento simultáneo del cuerpo, las emociones y la razón como lugares de disciplina” (Mahmood 2019, 14). En este sentido las virtudes religiosas que buscan alcanzar las/os creyentes implican un grado de auto exigencia que se va desarrollando a través del tiempo. Así, las clases de consagración implican un proceso de formación a través de cual las/os creyentes van generando una agencia en donde adecuan y controlan sus cuerpos y sus deseos.

Comprometerse con la Iglesia implica un cambio de vida que se evidencia en el tránsito del antes: la vida de pecado, al después: una vida consagrada a dios. Para lograr este tránsito es necesario que las/os consagrados decidan voluntariamente entregarse a dios, lo que implica evaluarse a sí mismas/os en función del discurso católico.

Desde diversos espacios no religiosos, muchos de izquierda radical y algunos espacios feministas, se considera que las personas católicas poseen una identidad fija que responde a su creencia y está carente de conflictos.⁷⁸ Sin embargo, entender a quienes forman parte de LAM como personas con identidades fijas y estáticas que no están en conflicto con su fe y el espacio material en donde se encuentran, limita su comprensión y cae en nociones esencialistas sobre las identidades en espacios religiosos. Estas nociones hacen que se considere a los sujetos como

⁷⁸ En varias entrevistas y conversaciones, las/os misioneras/os me indicaron que para muchos movimientos de izquierda y feministas las/os católicas/os practicantes son vistos como personas adoctrinadas, sin voluntad propia que se dejan guiar por los sacerdotes. Para ellas/os esa visión de las/os católicas/os practicantes solo demuestra su desconocimiento y la falta de comprensión hacia su fe.

efectos coyunturales de un discurso teológico, haciendo que se invisibilicen los conflictos, negociaciones y tensiones entre los sujetos y los discursos (Panotto 2015, 76).

Las consagraciones son un espacio importante para LAM porque a través de este se produce un proceso de identificación en donde los sujetos se disputan a sí mismos y a los demás en función del discurso católico. El género se convierte en un elemento fundamental a lo largo de este proceso, ya que las mujeres buscarán desarrollar su “genio femenino”, es decir, cumplir con los ideales de madre y buena esposa basados en la virgen María y los hombres tratarán de seguir el modelo de José (padre de Jesús en la tierra), es decir, buscarán convertirse en padres proveedores que tienen legitimidad de acción en el espacio público y en la dirigencia de LAM.⁷⁹ Es importante indicar que a pesar de que en LAM los procesos de identificación, las mortificaciones y las prácticas de oración son comunes para todas/os, se apela constantemente a la diferencia de roles entre hombres y mujeres, la cual se materializa en la virgen María y su esposo José, así, tanto mujeres como hombres que se someten a este proceso van a buscar convertirse en la virgen (si son mujeres) y en José (si son hombres).

El cambio de vida que aseguran tener las/os consagradas/os se convierte en una característica de su proceso de conversión que implica dejar a un lado los pecados y seguir un camino basado en la “ley de dios”. Entonces, su cambio de vida puede ser visto como la materialización del proceso de identificación que viven.

Al cuestionar la veracidad del cambio de vida que se da en la consagración, Carmen, una misionera participante de 20 años dijo:

Yo empecé a cambiar o sea no solo de vida, sino de modo de pensar, de ver las cosas. Cambié hábitos, cambié la forma en la que hablo (risa) solo con, literal depurar el lenguaje te cambia la mentalidad (Carmen, misionera participante, en entrevista con la autora, 21 de marzo 2019).

⁷⁹ Es importante indicar que en Ecuador no existen mujeres en la dirigencia de LAM, estos espacios están ocupados solo por los hombres, quienes además figuran como representantes del movimiento.

Carmen aseguraba que una vez que ingresó a LAM y se comprometió con el proceso de consagración, dejó de decir palabras vulgares, dejó de tener contacto con amistades que le incitaban a pecar, y se alejó de espacios nocivos como las discotecas y bares, lo que además de permitir que se dedique al cien por ciento a la consagración y a LAM, le dio la oportunidad de dedicarse a su casa y a cultivar los valores de pureza y obediencia que caracterizan a la virgen. Esta noción de cambio de vida, de hábitos y de forma de pensar de la que habla Carmen es compartida por las/os misioneras/os que pertenecen a LAM. José, uno de los misioneros con los que tuve la oportunidad de compartir el retiro, las clases de consagración y algunas conversaciones, comentaba que su vida antes del LAM era una vida llena de “fornicación”, lo que le había hecho creer que era dueño de su pareja, generando celos y desconfianza, pero cuando conoció a LAM y se involucró, supo que sus acciones pasadas estaban equivocadas, entonces decidió cambiar su forma de vida y mantener un voto de castidad (José, misionero participante, en conversación con la autora, 14 de marzo, 2019).

Cristina, una misionera comprometida de 22 años que conoció muy joven a LAM decía:

Honestamente no podría decirse que yo tenía una vida así lujuriosa, llena de pecado y ni sé qué (risas) ¡no!, sino que había cosas que estaban afectando mi vida que yo no había entendido hasta que no lo entendí desde dios. Entonces yo dije bueno tengo que cambiar. Entonces, bueno desde ahí empecé a ir a misa todos los días, en la medida de lo posible rezar el rosario. Tenía 16 años... (Cristina, misionera comprometida, en entrevista con la autora, 25 de marzo 2019).

A pesar de que los pecados y acciones negativas que realizaban las/os misioneras/os varían de acuerdo a su edad y su entorno (por ejemplo, quienes conocieron a LAM al finalizar el colegio o entrar a la universidad consideraban como malas acciones ir a bares, discotecas, relacionarse con personas que consumían drogas, o tener relaciones sexuales fuera del matrimonio, mientras que las/os chicas/os que conocieron a LAM entre los 13 y 16 años consideraban como malas acciones las peleas con sus padres, las mentiras y la desobediencia a la autoridad), todas sus acciones fueron evaluadas una vez que entraron a LAM. Al notar cuáles eran sus pecados y la manera en la que estaban cometiéndolos, entendieron que su vida debía cambiar. Por eso, para las/os misioneras/os una vez que deciden consagrarse y ser parte de LAM, es inevitable el cambio de

vida, de hecho, cambiar de vida se convierte en una exigencia del movimiento. Pero para lograr este cambio es importante renunciar a toda práctica “nueva era” y al “espíritu del mundo”.⁸⁰

Al igual que en el retiro, durante las consagraciones se da una clase sobre prácticas “nueva era” en donde explican qué son las prácticas “nueva era” y la importancia de renunciar a ellas. Las explicaciones sobre la “nueva era” están basadas en elementos doctrinales que establecen a dios como el creador supremo y a los seres humanos como sujetos subordinados a él, pero al mismo tiempo utilizan datos científicos e investigaciones para concluir que muchas de las prácticas “nueva era” son falsas.⁸¹ Al finalizar esta clase, las misioneras indican que es necesario realizar un “retiro de renuncia”.⁸² En este retiro, que dura un día, las/os misioneras/os a cargo piden a las/os aspirantes a la consagración que se comprometan a dejar de lado las prácticas “nueva era” y todo tipo de pensamiento o acción contrario a la Iglesia. Sin embargo, la renuncia no es fácil ya que implica en muchos casos un cambio radical de gustos y hábitos.

Durante una conversación informal que mantuve con Susana, una misionera participante de 21 años que lleva cerca de tres años en LAM, me comentó que la renuncia es un proceso muy difícil y muy duro:

Me encantaba ir a bailar, yo salía todos los fines de semana a la discoteca y bailaba toda la noche, pero cuando fui al retiro y me comentaron sobre la música que tiene mensajes negativos, y la importancia de tener a dios en mi vida, me llené de dudas. Entonces fui a las consagraciones y me ayudó con mis dudas. Ahí fue cuando decidí renunciar a lo que me gustaba. Había días en los que tenía muchas ganas de ir a bailar, pero le llamaba a María (otra misionera) y ella me llevaba a su casa para evitar que yo fuera a bailar (Susana, misionera participante, en conversación con la autora, 10 de febrero 2019).

Cristina, otra misionera comprometida de 22 años decía:

⁸⁰ Por “espíritu del mundo” se entiende a toda negación de dios. Esta negación “se manifiesta en la práctica del pecado y de la desobediencia” (Lazos de Amor Mariano, 29).

⁸¹ Muchos datos que presentan, sobre todo relacionados a la “ideología de género”, la música, las modificaciones corporales y los símbolos esotéricos están basados en post verdades e información que no es real.

⁸² El retiro de renuncia se realiza un domingo en una iglesia de la ciudad, a los tres meses de iniciadas las clases de consagración. Es obligatorio asistir, debido a que en este retiro los aspirantes a la consagración inician de manera oficial su cambio de vida comprometiéndose a vivir de acuerdo a la doctrina.

Desde mi experiencia cuesta, y aun me sigue costando. Verás así en confianza, a mí me encanta Naruto... así me encanta, ayer me vi el episodio... Entonces bueno, cuando te hablaban de los chacras y que ni sé qué, yo era como ¡ay no! Y un tiempo lo dejé, pero luego, me encantaba y lo volví a ver. Y eso es algo que me cuesta. Y quizás puede parecer una renuncia fácil para alguien, pero para mí es difícil (Cristina, misionera comprometida, en entrevista con la autora, 25 de marzo 2019).

Tanto Susana como Cristina demuestran lo difícil que ha sido para ellas dejar de hacer las cosas que les gustan, ya que esto implica un cambio radical en sus vidas. Deben estar dispuestas a dejar de frecuentar lugares y personas que les puedan hacer caer en la tentación. Por eso debieron alejarse de amigos y cambiar su círculo social a uno que esté más relacionado con sus nuevos intereses religiosos y espirituales. En este sentido LAM se convierte en la mejor opción para hacer nuevas/os amigos/os, ya que quienes asisten a LAM tienen los mismos objetivos espirituales y atraviesan (o atravesaron) el mismo proceso de renuncia. Por otro lado, LAM al ser un espacio espiritual que llama a la oración y aleja a las/os jóvenes de las drogas, el alcohol y las prácticas sexuales prematrimoniales, se convierte en el espacio favorito de los padres que intentan cuidar a sus hijos. Tal como Carla, aspirante a la consagración de 17 años decía “LAM es el único lugar al que mi mamá me da permiso de venir sin supervisión” (Carla, aspirante a la consagración, entrevista con la autora, 25 de marzo 2019).

El testimonio de Cristina demuestra que su renuncia aun no es completa y que a pesar del tiempo y la formación que tiene, continúa negociando y resignificándose a sí misma y a sus gustos para corresponder al discurso católico. Tal como ella misma expresó, la renuncia “es difícil porque esa realidad que tú viviste se choca con la realidad que dios nos va mostrando en la consagración y que nos muestra en la vida diaria” (Cristina, misionera comprometida, entrevista con la autora, 25 de marzo 2019).

El testimonio de Cristina muestra que existen dos formas de concebir la vida. Una está relacionada al mundo que nos rodea, un mundo contaminado por la concupiscencia de la carne que choca con un mundo determinado por dios, en donde los seres humanos evitan todo tipo de pecado y ponen a dios por sobre sí mismos. Entonces la renuncia implica alejarse del mundo que

nos rodea, transformando y resignificando los imaginarios para acoplarse al mundo de dios: un mundo celestial y puro configurado por la Iglesia.

Estos relatos muestran la manera en la que el “espíritu del mundo” influye en las misioneras, a pesar de que ellas deseen sacarlo de su vida, la materialidad del espacio en donde se encuentran hace que sea difícil de lograr una renuncia total, revelando sus conflictos y haciendo que negocien con las normas. Así como Susana se refugiaba en la casa de su amiga misionera para evitar ir a las discotecas a bailar, Cristina había generado un sistema de penitencia y oración para evitar ver el anime que le gustaba, a pesar de que lo seguía viendo, confiaba en que este sistema de penitencia le permitiría con el tiempo dejar de verlo y renunciar totalmente a ese gusto. Cabe mencionar que las renunciaciones no solo tienen que ver con cuestiones materiales, sino que también implican renunciar a amigos, conocidos y familiares que no se adecuen al nuevo estilo de vida del consagrado. Esto no significa que la persona se queda sola, al contrario, LAM abre sus puertas mostrándole la posibilidad de hacer nuevos amigos (consagrados) que sí comparten su nuevo estilo de vida. Entonces se van creando redes de amistades e incluso relaciones amorosas que sirven de sustento para sobrellevar la vida de consagrado con todas sus exigencias. El relato de Susana indica que su amiga misionera le permitió alejarse de las discotecas al acompañarla. El simple hecho de estar con ella y ofrecerle fuerza para que no asista a los lugares “pecaminosos” genera un lazo fuerte, su amiga se convirtió en el apoyo necesario para mantenerse en el camino de santidad, pero al mismo tiempo, permitió que su amiga misionera la vigile para que no “caiga en pecado”. No hay mejor manera de asegurarse que se cumplan las normas que la vigilancia entre cada uno de sus miembros.

El relato de Susana no es el único, durante muchas conversaciones con misioneras/os participantes y comprometidas/os mencionaron que es una obligación de toda/o misionera/o apoyar física y emocionalmente a quienes atraviesan por el proceso de renuncia para evitar que caigan en tentación “después de todo, quien evita la tentación evita el pecado” (Anotaciones diario de campo, 25 de marzo 2019). Quienes están a cargo de las clases de consagración ofrecen su acompañamiento a las/os aspirantes a la consagración, dan sus números de teléfono e indican que están dispuestos acompañar a cualquier hora y en cualquier lugar, piden que todas/os quienes atraviesan el proceso de renuncia se sientan en confianza y los llamen cuando necesiten, porque

ellas/os están dispuestos a apoyarlos. Así, las/os aspirantes a la consagración que deben enfrentarse a este tipo de renunciaciones son apoyados y acompañados por las/os misioneras/os que llevan más tiempo en LAM y ofrecen un nuevo horizonte de sentido basado en el discurso católico para organizar el mundo.

Durante todo este proceso, las personas van transformando sus identidades, re significándose a sí mismos e identificándose con la doctrina católica. El retiro espiritual y el periodo de consagración marcado por las clases de formación sobre la Iglesia y su discurso teológico, pueden ser vistos como los detonantes que van generando una necesidad interna de resignificarse y crear un nuevo tipo de identificación con LAM y con la Iglesia. Sin embargo, este proceso requiere de la formación de sujetos dóciles que voluntariamente se entreguen a su Iglesia. Las mortificaciones y las prácticas de oración permiten generar estos sujetos dóciles. Sin la docilidad necesaria para cultivar la espiritualidad, el proceso de identificación no estaría completo.

3.3 Prácticas de oración y mortificaciones

En una de las clases Lorena preguntó: “¿es bueno el placer?” Después de unos segundos de silencio en los que nadie supo que responder continuó: el placer no es malo. El ser humano tiene un apetito natural de placer porque dios permite que sintamos placer (Anotación sobre la clase del placer, diario de campo 22 de enero 2019). Sin embargo, el problema se produce cuando el “placer se desordena, cuando se sale de los límites justos y deja de ser un medio para convertirse en un fin” (Lazos de Amor Mariano 2018, 46). ¿Qué significa salir de los límites justos? ¿de qué manera se desordena el placer? ¿a qué se refiere al decir que el placer se convierte en el fin? De acuerdo a la doctrina, cuando dios creó al ser humano, le otorgó “facultades superiores” (la inteligencia y la voluntad) y “facultades inferiores” (instintos, pasiones y sentimientos). Mientras Adán y Eva estaban en el paraíso, estas facultades se encontraban en perfecto equilibrio. Las “facultades superiores” de inteligencia y razonamiento, consideradas también como las “facultades del alma” dominaban por sobre las “facultades inferiores” consideradas como mundanas porque responden a “los instintos y deseos”. Los primeros seres humanos creados por dios dominaban sus instintos y placeres hasta el momento en el cometieron el pecado original. Esto hizo que los seres humanos “pierdan el dominio sobre sus pasiones, instintos y sentimientos, los cuales, “naturalmente”, debían estar sometidos y ser plenamente gobernados por la

inteligencia y la voluntad” (Lazos de Amor Mariano 2018, 47). El problema del pecado original tiene que ver con el desorden de las facultades “superiores” e “inferiores”. Desde esta perspectiva, el mundo en el que vivimos está organizado en función del “desorden” creado a partir del pecado original, y la Iglesia, (entendida por LAM como institución divina) es la encargada de ordenar el mundo de acuerdo a la voluntad de dios, ubicando a la mente por sobre las pasiones.

Si llegar al cielo es la meta de todo “católico verdadero”, entonces es necesario controlar los placeres y las emociones para que el alma y la mente dominen sobre el cuerpo (únicamente un alma libre de pecado y de culpa puede alcanzar el cielo) y así sea posible alcanzar el equilibrio entre las facultades “superiores” e inferiores” que demanda el paraíso. Sin embargo, lograr el dominio del cuerpo y las pasiones implica un tipo de agencia y disciplina de los sujetos para que puedan controlarse a sí mismos. Por esta razón Lorena considera que dios nos llama a combatir ese “desorden” y buscar equilibrar nuevamente las facultades a través de las mortificaciones y las prácticas de oración, para que sea la mente la que domine al cuerpo (Anotaciones sobre la tentación y el pecado, diario de campo 29 de enero 2019).

Resulta curioso que, para LAM las emociones pertenezcan al mundo de las “facultades inferiores” y por lo tanto deban ser controladas, cuando al mismo tiempo apelan a las emociones durante los retiros para dar paso a un proceso de re significación de los sujetos. Por un lado, LAM utiliza las emociones para movernos y motivarnos a interpretar el mundo conforme a la doctrina y discurso oficial de la Iglesia, pero, por otro lado, las rechaza al indicar que deben ser dominadas por la razón. Al parecer, las emociones pertenecientes a las “facultades inferiores” son relacionadas con el “espíritu del mundo” que, si bien funcionan como un detonante, estas se convierten en un obstáculo en el proceso de conversión. Así, las prácticas de oración y mortificaciones de LAM están orientadas al control de las “facultades inferiores”, especialmente en las/os jóvenes, para que logren alanzar su conversión.

Los jóvenes tienen una presencia muy importante en LAM. De hecho, el motivo de su creación tiene que ver con la necesidad de formar a los jóvenes en la doctrina católica para que defiendan

su fe.⁸³ A pesar de que actualmente LAM no se considere como un movimiento solo de jóvenes ya que también los adultos asisten y colaboran (muchos son familiares de las/os jóvenes misioneras/os), son los jóvenes entre 16 y 30 años quienes están a cargo de los retiros, las consagraciones y los grupos de oración, convirtiéndose en la cara de LAM.⁸⁴

¿Cuál es la importancia de las/os jóvenes en LAM? ¿por qué fue necesario crear un movimiento que busque relacionarse con las/os jóvenes? ¿qué significan las/os jóvenes para LAM? Desde LAM se considera que las/os jóvenes al ser sujetos que están en proceso de formación tienen mayor relación con las “facultades inferiores”, es decir, son bombardeados todo el tiempo por el “espíritu del mundo” y susceptibles de caer en tentación. Cuando le pregunté a Martín, misionero comprometido de 22 años sobre la juventud, dijo:

La convención social de lo que debe ser un joven en la actualidad se ha orientado mucho a la persecución de placeres, a lo que yo podría llamar banalidad, a una ausencia de una fijación grande, también a una mentalidad tendiente a no establecerse, a la cultura del viaje y todas esas cosas (Martín, misionero comprometido, en entrevista con la autora, 19 de marzo 2019).

Para Martín, la juventud es vista como un momento en la vida que tiende al “desorden” porque no busca el equilibrio de sus facultades, sino que se entrega por completo a sus pasiones y deseos. LAM busca redimir a los jóvenes y alejarlos de los placeres mundanos ofreciéndoles la posibilidad de dominar y controlar sus pasiones a través del proceso de conversión. Sin embargo, para LAM los jóvenes son sujetos importantes en el mundo porque representan la nueva generación que lo puede cambiar. La noción de cambio en su discurso guarda relación con un cambio espiritual de lucha en contra del demonio y los placeres de la carne, en este sentido, los jóvenes representan el cambio hacia un mundo católico consagrado a dios, que lejos de pensar en los problemas políticos y económicos del país, piensan en su espiritualidad y en la importancia de llevar a dios a todas partes.

⁸³ Esta es una de las historias que las/os misioneros cuentan siempre que alguien les pregunta sobre LAM.

⁸⁴ Los adultos que forman parte de LAM sirven como apoyo de los jóvenes, incluso cuando las jóvenes tienen menor rango que los adultos, son ellos quienes dirigen los eventos y participan en convenciones, conferencias e incluso entrevistas en los medios de comunicación.

En las entrevistas y conversaciones mantenidas con las/os misioneras/os y amigos de la comunidad de LAM, vivir una vida entregada a dios se convierte en una promesa de vida eterna, de trascendencia que va más allá de la vida material. En este sentido, cultivar la religiosidad se convierte en el objetivo de vida de estos jóvenes. Es por esta razón que disciplinan su cuerpo y se someten a prácticas religiosas consideradas por muchos como extremas. “La religiosidad entraña la inculcación de disposiciones completas a través de un entrenamiento simultáneo del cuerpo, las emociones y la razón como lugares de disciplina hasta que las virtudes religiosas adquieren el estatus de hábitos encarnados” (Mahmood 2019, 14). Sin embargo, para que estos jóvenes busquen cultivar voluntariamente su religiosidad es necesaria una fe y una creencia en dios. Quienes ingresan a LAM son (mayoritariamente) personas católicas que de alguna u otra forma han tenido un contacto con la Iglesia. La mayoría de las/os jóvenes vienen de familias que si bien no son católicos practicantes tienen una creencia en dios.⁸⁵

Muchas/os jóvenes ingresan a LAM porque algún amigo, conocido o familiar supo de un momento de crisis que estaba atravesando y les invitó a formar parte. Cuando le pregunté a Carmen sobre las razones por las que decidió ingresar a LAM, me comentó:

Llegué a un punto de la vida en el que estaba súper mal, estaba súper alejada de Dios, había terminado con mi novio tóxico que tenía y necesitaba gente que le quiera a dios, porque en mi entorno si bien había gente que cree en dios, no eran practicantes. Y yo ya había sido practicante un tiempo, pero me quedé sola y volví a mis amigos. Y le escribí a mi prima y me habló de la consagración y yo fui. Y de ahí ya fui al retiro y ya me quedé (Carmen, misionera participante, en entrevista con la autora, 21 de marzo 2019).

Felipe, un misionero comprometido de 21 años que colabora en LAM desde hace mucho tiempo, durante una entrevista explicó:

Yo tuve un primer contacto con lazos cuando tenía quince años, básicamente tenía un amigo... y me invito, yo le dije que no, que no quería, que no necesitaba esas cosas, pues mi relación con

⁸⁵ Todas/os las/os misioneras/os con los que conversé indicaron venir de una familia católica. A pesar de que en algunas conversaciones estas/os misioneras/os supieron indicarme que habían logrado que evangélicos y protestantes se convirtieran al catolicismo, no tuve la oportunidad de conocerlos ni de hablar con ellos. Es importante indicar que dentro de LAM no conocí ninguna historia sobre personas no creyentes que se hayan convertido.

Dios estaba bien. Que mi familia siempre ha sido católica, pues por lo menos ir a misa, tener una imagen en la casa, cierto, nada más allá de eso. Al menos como que en general, y que antes yo consideraba que estaba bastante bien. Sin embargo, llegué pues a los quince años a tener algunos problemas, unas dificultades, realmente menores, pero que a esa edad igual tú dices se me acabó el mundo, y accedí, pues accedí, porque él me insistió como seis meses, y al final dije ya bueno voy porque total que me puede pasar. Me gustó mucho.... y continué (Felipe, misionero comprometido, en entrevista con la autora, 3 de abril 2019).

El testimonio de estos jóvenes muestra dos elementos importantes, el primero es que LAM sirve como un espacio en donde las/os jóvenes encuentran un apoyo para afrontar una crisis. En las conversaciones que mantuve con las/os misioneras/os, todas/os comentaron que atravesaban un problema antes de ingresar a LAM, sus problemas iban desde peleas constantes por sus padres, en sus colegios, con amigos e incluso al aceptar sus cuerpos. Estos problemas ocasionaron que se sientan perdidos y sin una dirección, por esta razón cuando sus familiares, amigos o conocidos les insistían para que asistan a LAM les comentaban que lograrían superar sus problemas una vez que se encomendaban y conocían a dios, así LAM se convierte en una promesa de apoyo y ayuda para solucionar los problemas a los que se enfrentan.

Segundo, a LAM llegan jóvenes que si bien no eran consideradas/os como “verdaderos católicos”, ya tenían una creencia en dios y guardaban una fe que se fue cultivando a lo largo de su proceso de conversión. Como ellas/os mismas/os establecen, antes de conocer a LAM eran “católicos tradicionales”, que tenían una creencia basada en las enseñanzas de su familia, pero que no estaban comprometidos. Conforme fueron involucrándose en LAM fueron comprometiéndose con las formaciones y las prácticas hasta transformarse en “verdaderos católicos”. Podemos decir que existe una relación entre ser un “católico por tradición” y un “católico verdadero” en la medida en que uno se desprende del otro. Para que el proceso de conversión sea exitoso, es necesaria una fe previa (que es adquirida) que motiva a estas/os jóvenes a entregarse a este proceso a pesar de las dificultades que se les presenten. Es importante indicar que los jóvenes que alcanzan el proceso de conversión después convencen a sus padres y amigos para que se involucren y formen parte de LAM, poco a poco familias enteras se van convirtiendo en “verdaderas católicas” y viviendo un proceso de consagración.

El cuestionamiento de sí mismos en un momento de crisis desatado por problemas personales, que incrementa en el retiro, y es reiterado en las clases de consagración hace que se cree la necesidad de re significarse como sujetos, pero la re significación no necesariamente implica el cultivo de la espiritualidad, para esto es necesario que las/os jóvenes se sometan a técnicas de disciplinamiento corporal, mental y emocional. Las prácticas de oración y las mortificaciones (que serán analizadas en el siguiente apartado) pueden ser vistas como técnicas disciplinarias que permiten reorientar los deseos, la voluntad y la razón, configurando lo que Mahmood denomina como *docilidad*, que implica una práctica para aprehender un conocimiento o una habilidad (Mahmood 2019, 11). A lo largo del proceso de conversión, la docilidad que estos jóvenes desarrollan para materializar la doctrina en su cuerpo se convierte en una característica fundamental de su identificación católica.

3.3.1 Mortificaciones

Las mortificaciones son un tema indispensable para LAM, ya que desde el momento en que las personas desean ingresar al movimiento son invitadas a realizar mortificaciones para “purificar su alma” y “eliminar al pecado”. Sin embargo, muchas personas que ingresan a las consagraciones se cuestionan sobre la legitimidad de las mortificaciones y sobre la importancia que se les otorga en el movimiento.

Para responder cualquier duda sobre las mortificaciones, además de la clase presencial de dos horas, LAM le dedica un video de 57 minutos en su canal de YouTube explicando que son y cuál es su importancia. El video inicia recordando una de las mortificaciones más famosas e intrigantes de Francisco de Asís:

Uno se asombra hoy, cuando va a Asís, y en Asís se encuentra la Basílica de Santa María de los ángeles. Se encuentra adentro una bellísima iglesia que reconstruyó Francisco... y conoces que es ahí donde Francisco rezaba. Sigues caminando por un vericuetto y llegas a un rosal que se conoce como el “rosal de Francisco”, donde hace ocho siglos San Francisco de Asís en medio de una tremenda tentación de lujuria que tenía, se revolcó desnudo en medio de esas espinas para que esa tentación hullera de él. Y efectivamente huyó de él.⁸⁶

⁸⁶ Lazos de Amor Mariano, 15 de junio del 2018. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=xrhUb5pSm8I>

Así como Francisco de Asís, que sometió su cuerpo a tortura y dolor para evitar caer en pecado, existen un sin número de santos que se han infligido dolor a sí mismos para “limpiar su alma”. Todos estos santos son admirados por los “verdaderos católicos” quienes en sus mortificaciones buscan tener la misma devoción de esos santos y ofrecer su dolor a dios. Esto nos hace preguntarnos ¿por qué el cuerpo debe ser sometido a estas prácticas? ¿cuál es su importancia? ¿cuál es la relación entre el cuerpo, el alma y las creencias?

A pesar de que las historias de santos que viven en sufrimiento, que se privan de la comodidad o que deciden lastimarse a sí mismos son contadas por las/os misioneras/os con mucho entusiasmo y admiración, estos misioneros no se han infligido esa intensidad de dolor a sí mismos (o al menos no lo han hecho público), al contrario, sus mortificaciones han cambiado en el tiempo:

Hoy nos parecería una locura y nos parecería masoquismo, los santos en cambio lo hacían con un profundo celo y amor por Cristo, para unirse a él e identificarse con el crucificado. Es cierto que estos santos son más para admirar que para imitar. Es cierto que estas grandes mortificaciones nos estimulan más a admirarlos y a decir que tremendo amor que le tenían a Dios, que a imitarlos. Yo no le voy a pedir a nadie que se revuelque entre espinas, ni que use cilicios, ni que se flagele ¡no! Hay mortificaciones mucho más sencillas, que no afectan para nada tu cuerpo, pero igualmente ofrecidas pueden traer grandes méritos para tu salvación.⁸⁷

Con estas palabras el misionero muestra dos cosas. En primer lugar, el cambio que ha existido en la noción de mortificación a lo largo de los años. Si bien para la Iglesia antigua las mortificaciones extremas, como la de Francisco de Asís, eran consideradas ejemplares, con el paso del tiempo estas prácticas se han ido modificando debido a que desde la doctrina de la Iglesia se ha otorgado un valor divino al cuerpo,⁸⁸ lo que ha provocado que el cuerpo sea visto como algo sagrado y por tanto algo que no debe ser sometido a torturas extremas.

En segundo lugar, siguiendo a Mahmood (2019), estas prácticas demuestran la importancia que el cuerpo tiene en la constitución interna del ser. Para LAM, las mortificaciones significan “dar

⁸⁷ Lazos de Amor Mariano, 15 de junio del 2018. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=xrhUb5pSm8I>

⁸⁸ De acuerdo a la doctrina los seres humanos fueron creados a imagen y semejanza de dios. Esto significa que los cuerpos de cada ser humano son perfectos y divinos porque son creados por dios, por lo tanto, cualquier intento de lastimar o modificar el cuerpo atenta contra la creación divina.

muerte, hacer morir al pecado y a la inclinación de este” (Lazos de Amor Mariano 2018, 210). Es decir, con estas prácticas no se busca castigar ni dejar morir al cuerpo, al contrario, reconocen que el cuerpo “para los católicos es bendito y sagrado” (Lazos de Amor Mariano 2018), por lo que deben corregir el pecado a través de este. El cuerpo es el medio a través del cual es posible cultivar la espiritualidad, pero si recordamos la dicotomía entre las facultades inferiores y superiores abordadas más arriba, entonces es posible comprender la dicotomía cuerpo y alma. El cuerpo está relacionado con las facultades inferiores, con los placeres y deseos, mientras que el alma representa las facultades superiores, es aquello que puede alcanzar lo divino. Siguiendo a Susan Bordo (1993) la dualidad cuerpo/alma convierte al cuerpo en una jaula del alma. Es el cuerpo a través de sus deseos de placer el que impide que el alma alcance su estado de perfección, lo que se traduce en una lucha espiritual en donde el alma debe someter al cuerpo, así, el control absoluto del cuerpo permite alcanzar un estado de perfección y santidad.

La dicotomía entre el cuerpo y el alma se traduce también al género, en donde se relaciona a las mujeres con el cuerpo y los placeres y a los hombres con el espíritu, esta dualidad ha convertido al “macho como sujeto activo, luchador y consciente y a la hembra como materia pasiva” (Bordo 1993), convirtiéndola en un sujeto sin agencia. Sin embargo, en LAM la diferencia entre hombres y mujeres no tiene que ver con las mortificaciones ni prácticas de oración, de hecho, ambos realizan las mismas mortificaciones y las mismas prácticas de oración, ya que su agencia se relaciona con su capacidad para disciplinarse y controlar sus cuerpos y deseos en función de la doctrina. La diferencia de género radica más bien en el ideal de feminidad basado en la virgen María al que las mujeres apelan y desean materializar en sus cuerpos. Así, su exigencia busca reproducir los ideales de pureza, castidad y obediencia, mientras que los hombres representados por dios buscan convertirse en los guías y proveedores de sus familias y del movimiento.

El ayuno, usar una piedra en zapato que incomode durante todo el día, subir los brazos en posición de crucifixión durante un periodo largo de tiempo, mantenerse arrodillado en el suelo durante la oración, o bañarse en agua fría son diversos tipos de mortificaciones que se realizan con diferentes intensidades y en diferentes momentos con el fin de ocasionar cierto sufrimiento al cuerpo para controlar los deseos y las emociones. Este sufrimiento representa su purificación, la posibilidad de redimirlo y de limitar sus deseos. El objetivo de las mortificaciones más que

causar dolor tiene que ver con corregir la parte animal e impura que impide el desarrollo del alma, pero además las mortificaciones permiten el “disciplinamiento del cuerpo por medio de la propia voluntad, venciendo los movimientos y la naturaleza del cuerpo carnal” (Araya Espinoza 2006, 363).

Tal como Francisco de Asís que controló su impulso sexual a través del dolor que las espinas le ocasionaron, se trata de dejar de lado algún tipo de “tentación”⁸⁹ a través del cuerpo. Así, si un/una misionera/o siente deseo de cometer un pecado realiza una mortificación para disciplinar su mente y dejar de lado la tentación a través de su cuerpo.

Miguel, uno de los misioneros participantes de 19 años que apoyaba en las clases de consagración, me comentó durante una conversación informal que su propósito para la semana del alma⁹⁰ es dejar de comer todo tipo de comida que contenga azúcar y sal. Sin embargo, comentaba lo difícil que era para él mantener esta mortificación, sobre todo porque la comida no le sabía igual. Al preguntarle porqué es necesario que deje de comer sal y azúcar para su crecimiento espiritual, él indicó que privarse de ciertas comidas engrandece el alma y desarrolla la humildad (Anotaciones diario de campo 26 de febrero). Con esta mortificación el misionero tuvo que pedirle a su mamá que haga un tipo de comida específica para él durante toda la semana, sin el apoyo de su mamá en la cocina él no hubiera logrado dejar de comer sal o dulce, lo que demuestra la importancia de la familia en las mortificaciones. Es necesario que la familia esté de acuerdo con estos castigos corporales para que puedan apoyar a las/os misioneras/os, de lo contrario les sería imposible realizarlas.

Por otro lado, Miguel no solo estaba controlando sus deseos de consumir comida dulce o salada, sino que también estaba disciplinando su voluntad. Es necesaria la fuerza de voluntad para rechazar algo que nos parece tan simple y común como la comida dulce o salada. Esta fuerza de voluntad se convierte en la fuerza necesaria para mantenerse en el camino de conversión y

⁸⁹ Las tentaciones pueden variar, pero siempre se presentan. Para LAM la mejor forma de combatir las es la oración y las mortificaciones (Diario de campo 14 marzo).

⁹⁰ La semana del alma es una semana instaurada por el fundador de Lam, quien consideró importante dar una semana libre de las obligaciones en Lam a las/os misioneras/os para que le dedicaran a su alma y a su crecimiento espiritual. Durante esta semana se realizan diversas mortificaciones y se intensifican las oraciones.

enfrentarse al mundo de los placeres. Gracias a esta mortificación, Miguel puede ir controlando poco a poco sus “facultades inferiores” para alcanzar el “equilibrio” que tanto demanda el cielo. Una vez que Miguel haya quitado de su dieta este tipo de comidas y haya generado el hábito de comer comidas sin azúcar ni sal, deberá cambiar de mortificación porque las mortificaciones deben incomodar, si uno ya se habitúa a ellas ya no son necesarias (Anotaciones diario de campo 26 de febrero). De esta manera, las mortificaciones irán cambiando, volviéndose más fuertes y demandando mayor fuerza de voluntad para controlar sus deseos y emociones a través del cuerpo.

3.3.2 Prácticas de oración

Toda persona que quiera llegar al cielo debe orar y orar bien. Hay cosas opcionales en la vida espiritual; una persona podría tener más afinidad a una espiritualidad que a otra, siempre y cuando estas sean católicas, podría tener más devoción a un santo que a otro, podría gustar más de una práctica de piedad que otra. Sin embargo, el hacer oración no es una opción (Lazos de Amor Mariano 2018, 192).

Los viernes por la noche misioneras/os y amigos de la comunidad de LAM se reúnen en el coliseo de Solanda para rezar el rosario.⁹¹ Al frente colocan un altar con telas y rosas blancas que decoran la tarima en donde ubican una estatua de la virgen María. Las/os misioneras/os ubican tres grandes bloques de sillas de plástico al frente del altar: al lado izquierdo se ubican las mujeres, en el centro los hombres y al lado derecho se ubican los matrimonios (parejas que se hayan casado bajo el sacramento de la Iglesia). Para rezar el rosario es necesario recordar cinco misterios (milagros) que involucran a la virgen María y a Jesús. El misionero encargado de la oración narra el misterio y luego reflexiona sobre el mismo. Cada misterio debe ser acompañado por diez aves marías y un padre nuestro. Esta práctica de oración toma cerca de una hora y media, tiempo en el que muchas/os misioneras/os permanecen arrodillados en el piso de cemento del coliseo ¿cómo logran permanecer durante tanto tiempo en esa postura dolorosa? ¿por qué lo hacen? ¿es un tipo de disciplina que se adquiere con el tiempo?

⁹¹ El rosario es considerado como la oración insigne de la virgen María, LAM al ser un movimiento mariano promueve rezar el rosario como práctica principal de oración, por esta razón se reúnen todos los viernes para hacerlo.

Imagen 5. Invitación al grupo de oración



Fuente: Redes sociales LAM Quito Sur.

Las prácticas de oración son obligatorias para todas las personas que se consideran como “verdaderas católicas”. Existe una diversidad de oraciones y de formas de orar, así como existen diversos movimientos eclesiales. De acuerdo al Totus tuus⁹² existen tres expresiones principales de oración: vocal, en meditación y en contemplación (Lazos de Amor Mariano 2018, 197), sin embargo, LAM cuenta con seis prácticas de oración propias (que por sus características forman parte de las tres expresiones principales de oración establecidas en el Totus Tuus), las cuales deben realizarse de manera obligatoria todos los días: el rosario, oración mental, oración al consagrado, lectio divina, lectura espiritual y asistir a misa. Cada una de estas oraciones guarda características propias y tienen como fin “acercarnos a dios” (Anotaciones diario de campo, 25 de enero 2019).

Rezos como “el padre nuestro” y la “oración al consagrado” constituyen ejemplos de la oración vocal. El Totus tuus establece que este tipo de oración busca la unión del cuerpo con el corazón (Lazos de Amor Mariano 2018, 197). Al repetir las palabras de la oración, la voz expresa las

⁹² Libro fundamental de LAM que resume su discurso y sus prácticas.

emociones que cada uno siente en su interior. Es por esta razón que muchas personas sueltan lágrimas mientras las realizan.

La oración mental, la lectura espiritual, y la lectio divina son expresiones de oración en meditación. Esta oración busca que cada persona a través de la lectura de algún texto bíblico o doctrinal medite sobre las implicaciones que esas palabras tienen en su vida. Con este tipo de oración, las/os misioneras/os de LAM evalúan sus vidas conforme a las meditaciones y cuestionamientos espirituales, buscando materializar esas enseñanzas en sus vidas. Muchas/os misioneras/os indican que si no se materializa eso en la vida de cada una/o se está realizando mal la oración.

La oración contemplativa consiste en escuchar de manera atenta y en silencio la palabra de dios. Con esta oración se busca que cada persona pueda contemplar la grandeza y la divinidad de dios para que así sea posible comprender la posición que cada uno ocupa en el mundo y cuál es su relación con dios.

Todas estas oraciones deben ser realizadas en un tiempo determinado (generalmente por la mañana al levantarse o en la noche antes de acostarse), durar un cierto periodo de tiempo (mientras más largo mejor), en lugares específicos (iglesia, capilla o espacios silenciosos), y el cuerpo debe tener una postura específica (no debe estar cómodo, pero tampoco debe estar bajo excesiva mortificación). Estas pautas de oración muestran la manera correcta en la que se debe realizar una buena oración. Si una/un misionera/o no realiza de manera correcta sus oraciones está limitando su crecimiento espiritual debido a que no está profundizando en el cultivo de su fe. Las formas correctas de orar son dispositivos disciplinarios que además de someter al cuerpo al control del alma (lo que se alimenta a través de la oración es el alma) generan formas de control de la voluntad de cada misionera/o. Las oraciones del rosario deben hacerse por la mañana, de preferencia a las cinco de la mañana, por lo que las/os misioneras/os deben acomodar sus horarios y actividades para poder realizar sus oraciones a la hora que corresponde, saben que no pueden dormir a esa hora y deben someter a su cuerpo al frío de la madrugada y a la falta de sueño, este disciplinamiento “fabrica cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos dóciles” (Foucault 2002, 126) que responden al discurso sobre el cual se construyen.

La importancia que las/os misioneras/os le dan a la oración tiene que ver con el nivel de compromiso que adquieren en LAM. En las clases de consagración, Lorena constantemente evaluaba el nivel de compromiso de las/os consagrados preguntando: ¿cuántos días fue a misa durante la semana?, ¿cuántos días realizó la oración del consagrado?, ¿cuántos días rezó el rosario?, ¿hizo la lectura espiritual hoy? (Anotaciones diario de campo, 19 de febrero 2019). Con estas preguntas Lorena apelaba al compromiso de cada uno diciendo que sin oración no hay conversión, ya que al final del proceso de consagración, las/os consagrados deben realizar de manera voluntaria todos los días estas prácticas. Sin embargo, la dificultad de realizarlas era notoria en todas/os las/os consagradas/os que compartíamos la clase, ya que la mayoría afirmaba no haber logrado realizar estas prácticas más de dos días a la semana. Era entonces cuando Lorena decía: “las oraciones son un alimento para el alma, sin las oraciones no podemos acercarnos a dios. Deben disciplinarse y realizarlas siempre” (Diario de campo, 19 de febrero 2019).

José me explicaba que estas prácticas no se realizan “por ser obligatorias, sino porque tienen un sentido para mi vida, tiene un porqué y una razón” (José, misionero participante, en entrevista con la autora, 19 de marzo). Estas prácticas a pesar de ser complicadas en la medida en que requieren de pautas y de un entrenamiento personal para realizarlas, son indispensables porque a través de estas prácticas las/os misioneras/os pueden reflexionar sobre sus acciones y darles un sentido. Entonces, a disciplina que requiere al dedicarles el tiempo adecuado y la disposición para realizarlas bien y reflexionar sobre ellas permite que poco a poco se produzca el cambio de vida tan deseado en el proceso de conversión. Al cuestionar sobre la relación entre el cambio de vida y las prácticas de oración, Miguel dijo:

Todas esas prácticas si se las hace bien y todos los días tienen una consecuencia psicológica, independientemente del plano de la fe, del plano de la gracia, que es real, tienen una consecuencia psicológica, no lo diría autosugestión sino más bien en la manera como te desenvuelves tú. Por ejemplo, la lectio divina consiste en la lectura orante de la palabra de dios, el hecho de tu leer todos los días y meditar algo, el hecho de tener un hábito de lectura espiritual... hace que tu desarrolles un potencial intelectual que es curioso. O sea que curiosamente el efecto secundario de este tipo de prácticas bien llevadas es un aumento de la potencialidad, capacidad intelectual. No sabría yo explicar técnicamente eso, pero me parece interesante. Además, el privilegio del silencio

en algunos espacios con la oración mental, el gusto por la música, el cambio de preferencias musicales, todo eso tiene una incidencia real en la forma de pensar, en la forma de comportarse en la forma en que uno se siente más cómodo, entonces uno va teniendo toda una adaptación allí (Miguel misionero comprometido, en entrevista con la autora, 19 de marzo 2019).

Este testimonio muestra que las oraciones contribuyen al cambio de vida. Dedicarle tiempo al cultivo espiritual a través de estas prácticas implican un aprendizaje que es más interno y responde a las necesidades individuales de cada persona. Si durante las clases de consagración se trabaja de manera colectiva, con las prácticas de oración se trabaja de manera individual. Podemos decir que estas prácticas se convierten en técnicas a través de las cuales las/os misioneras/os van entrenando sus cuerpos, sus emociones y sus pensamientos. José comentó que los seres humanos somos seres bio-psico.espirituales. Es decir, somos un todo compuesto de una parte material (cuerpo), una parte psicológica (la mente y emociones) y una parte espiritual (el alma). Estas tres dimensiones del ser humano son determinantes en nuestra vida ya que muchas veces están en constante pugna. Si por un lado el ser biológico busca obtener placer “desordenado”, este deseo de placer debe ser domado por la dimensión psicológica y espiritual, ya que estas dos dimensiones se ven afectadas por el “deseo desmedido de placer” (José, misionero participante, en entrevista con la autora, 19 de marzo 2019). A través del cultivo de la espiritualidad que desencadena la disciplina del cuerpo con las prácticas de oración es posible dominar y controlar todas las dimensiones del ser humano.

Visto de esta manera, las prácticas de oración y las mortificaciones sirven para unir estas tres dimensiones y convertirlas en una. A través del control del cuerpo es posible que las dos dimensiones restantes (mente y alma) alcancen su máxima posibilidad de divinidad. Es por esta razón que el cuerpo es un elemento fundamental para la constitución del ser divino y santo. Es el cuerpo el que comete el pecado, es por esta razón que el cuerpo debe ser sometido a estas prácticas. Sin embargo, el control del cuerpo genera también una disciplina mental y emocional que únicamente son posibles gracias a la disposición y deseo de control corporal.

Todo esto nos muestra que las/os misioneros de LAM no son sujetos sumisos y sometidos a la Iglesia, sino que, por el contrario, son sujetos que desarrollan un tipo de docilidad que implica un disciplinamiento constante de sí mismos, de sus deseos y acciones. Siguiendo a Mahmood

(2019), este tipo de agencia social implica la capacidad que estos sujetos tienen para realizar las acciones conforme a un discurso. En su cuerpo performan a la doctrina y la materializan a través de sus prácticas de oración que demuestran la disposición y compromiso que tienen. Entonces, las prácticas de oración y las mortificaciones sirven como un dispositivo para desarrollar un cuerpo dócil. La grandeza y el éxito en su camino hacia la santidad depende del éxito que tengan con estas prácticas que poco a poco van transformando lo cotidiano.

Capítulo 4

Configurando del “ejército de dios”. Procesos de politización religiosa

Introducción

El camino que las/os misioneras/os de LAM deben atravesar hacia la santidad es un camino lleno de renunciaciones, tensiones y negociaciones. Este camino además implica el cultivo de su espiritualidad, por lo que el discurso teológico se vuelve fundamental. La doctrina⁹³ y el discurso teológico se convierten en la brújula a través de la cual las/os misioneras/os de LAM se van a identificar y guiar sus acciones ¿qué ocurre cuando el discurso católico guía el accionar político de sus creyentes?

Las recientes manifestaciones de grupos religiosos en contra de la *ideología de género* han generado cuestionamientos en torno a la relación entre religión y política. Estas manifestaciones a pesar de utilizar un discurso secular para legitimar su posición, de fondo están basadas en nociones religiosas que buscan eliminar las expresiones sobre la sexualidad que consideran ofensivas (como la educación sexual y el lenguaje explícito de sexo) y nociones sobre el género por considerarlas “antinaturales”.

¿Cuál es la relación entre el discurso católico y la politización de la religión? Los discursos teológicos católicos no son estáticos, sino que han ido cambiando y modificándose a través del tiempo para dar respuesta a las coyunturas con las que se enfrenta y de esta manera mantener el poder y legitimidad de la Iglesia. Aunque en los últimos años vemos la incapacidad de la Iglesia para responder a los casos de pedofilia y corrupción en la que está inmersa, su discurso ha logrado conjugarse con los discursos científicos para justificar la dominación masculina y mantener un orden social heteropatriarcal. En este sentido, los contextos políticos relacionados a leyes y formas de organización social establecidas desde los Estado son elementos que pueden afectar o no a la Iglesia y a su discurso. La dicotomía entre lo público y lo privado sobre la cual se fundaron los Estados modernos, significó la privatización de la religión, que, al quedar

⁹³ Es importante distinguir entre doctrina y discursos. La doctrina se refiere a las enseñanzas específicas del magisterio, estas enseñanzas se convierten en la guía fundamental de la Iglesia, por lo que no cambian constantemente, mientras que los discursos cambian y se adaptan a las coyunturas sociales y políticas. A pesar de que las doctrinas también tengan una evolución histórica, estas no necesariamente cambian y se modifican, ya que tienen un significado específico relacionado al magisterio de la Iglesia.

limitada al espacio privado, se convirtió en su rectora y guía. Así, cuestiones como la familia y la sexualidad quedaron bajo el control de la Iglesia.

Por otro lado, la moral cristiana fundamentó las nociones sobre la pureza y maternidad basada en la figura de María. La virgen María concebida sin pecado original, virgen hasta la muerte y madre sacrificada y abnegada se convirtió en el ideal de mujer y de sexualidad establecida por la Iglesia. Entender a María como madre y virgen, además de configurar el ideal de mujer, fue legitimando las ideas patriarcales sobre las cuales se establece que el espacio privado es el espacio al que las mujeres pertenecen (Fuller 1995). Socialmente se estableció que la maternidad y la familia eran obligaciones de las mujeres, que bajo del ideal de la virgen María debía convertirse en madres abnegadas encargadas de su hogar y cuidadoras de los valores y virtudes morales de su familia. Estas nociones han ido configurando a la familia como un espacio privado de resguardo ante la falta de valores y virtudes morales que carece la sociedad.

Posicionar al espacio privado como un espacio de santidad, lleno de valores y virtudes morales, motiva a que las/os misioneras/os de LAM busquen resguardarlo. Sin embargo, la politización de la sexualidad impulsada por los feminismos y los movimientos de la diversidad sexual, configuró una nueva forma de pensar en el espacio privado. Además de cuestionar las nociones sobre la naturaleza del sexo, la politización de la sexualidad la sacó de las sobras de lo privado, configurando a las *ciudadanías sexuales* y promoviendo los derechos sexuales y reproductivos. Politizar lo privado no solo implica producir la sexualidad públicamente, sino que también implica reconfigurar las formas de organización social (Fassin 2009). Además, la politización de lo privado permitió que se cuestione la dicotomía público/privado sobre la cual la Iglesia había legitimado su accionar.

Esto provocó la *politización reactiva* de la Iglesia, que movilizó sus discursos para mantener su hegemonía en el único espacio en el cual tenía legitimidad de acción. Siguiendo a Panotto (2015), la Iglesia busca resguardar el *purismo moralista*, en el que la vida privada se mantiene alejada de lo público, por esta razón, a través de sus intervenciones y discursos busca privatizar lo privado. En este sentido, los feminismos se convierten en los enemigos porque sacan de lo privado a la familia y la sexualidad, y configuran nuevas formas de entenderlas. Entonces, se genera una

relación paradójica entre los feminismos, la Iglesia y el secularismo, porque los feminismos y la Iglesia apelan al secularismo, pero los feminismos buscan lo secular porque consideran la separación Iglesia/Estado necesaria para politizar lo privado negando de paso esta escisión (por ejemplo, con el lema “lo personal es político”), mientras que la Iglesia apela a lo secular para reprivatizar la familia y la sexualidad, afirmando que en estas cosas “no te metas” y apelando, en este ámbito, al orden natural como argumento incuestionable.

Los mecanismos de acción de la Iglesia demuestran que la Iglesia moviliza constantemente sus discursos en función de los procesos sociales y políticos. Si desde los feminismos se apela al aborto legal, seguro y gratuito, la Iglesia ha movilizado su discurso para apelar a la importancia de mantener la maternidad, incluso cuando ésta no es deseada, a través de la celebración del “día de la anunciación”. En Ecuador este día se conmemora como el “día del niño por nacer”, que apela al reconocimiento de los fetos como sujetos de derechos, visibilizando la influencia que la Iglesia mantiene sobre el Estado.

Los elementos teológicos que establecen que la creación de la vida es un regalo de dios han motivado la incidencia política de las/os misioneras/os de LAM, quienes consideran que la divinidad de la vida corre peligro con las leyes a favor del aborto. Esto ha motivado que desde LAM se organizaran para manifestar su descontento en contra de las reformas al COIP que proponen la despenalización del aborto en cinco causales.⁹⁴ A pesar de la influencia de los elementos teológicos en la movilización en contra del aborto, el *secularismo estratégico* se ha convertido en un importante legitimador de su accionar, ya que utilizan un lenguaje de derechos humanos y lo relacionan con la constitución y diversas normativas legales internacionales para impedir el aborto. Así, por ejemplo, se han creado infografías que citan artículos sobre el derecho a la vida, establecido como un derecho universal en tratados internacionales y la constitución del Ecuador.

En este capítulo analizaré cómo el discurso teológico funciona como guía para la acción política de las/os misioneras/os de LAM, quienes después de someterse a los procesos de formación

⁹⁴ En enero del 2019 inició un debate en la Asamblea Nacional que tenía por objetivo tratar reformas al Código Orgánico Integral Penal (COIP). El tema que causó mayor revuelo tiene que ver con la despenalización del aborto en cinco causales: por violación, estupro, incesto, inseminación no consentida, y malformaciones del feto.

sienten la obligación de defender la divinidad de la vida. El capítulo se divide en tres apartados, que abordan las observaciones participantes realizadas durante el trabajo de campo, el cual coincidió con las luchas en contra de la despenalización del aborto por violación que iniciaron con el debate de las reformas al Código Orgánico Integral Penal (COIP) en la Asamblea Nacional desde enero del 2019. Tuve la oportunidad de participar en clases sobre “ideología de género”, misas por el “día de la anunciación” y la caminata “el amor en movimiento” en contra del aborto, lo que me permitió comprender la politización de LAM en torno al aborto.

En el primer apartado analizo la relación entre los elementos teológicos establecidos bajo la noción de “batalla espiritual”, muy conocida por las/os misioneras/os, que establece que existe una batalla entre el bien y el mal (dios y el diablo) que es ahistórica y alejada de los contextos particulares, pero se convierte en el elemento desde el cual las/os misioneras/os se atribuyen la lucha por la vida, la familia y la sexualidad. Como imagen símbolo de esta batalla está la virgen, considerada como el ideal de espiritualidad necesario para enfrentarse en la batalla espiritual. La noción sobre la batalla espiritual se convierte en la justificación teológica para incidir en la política y rechazar el aborto.

El segundo apartado analiza la politización reactiva que se ha generado desde LAM en torno a la “defensa de la vida”. La vida, entendida por las/os misioneras/os como un regalo divino de dios se encuentra en medio de la batalla espiritual. Es por esta razón que sienten la necesidad de privatizar e incidir en el Estado. A pesar de que sus motivaciones de defensa de la vida desde la concepción estén relacionadas a los discursos religiosos, las/os misioneras/os de LAM están conscientes de que no pueden apelar a dios en sus discursos, ya que dios les quita legitimidad. Esto ha provocado que generen discursos estratégicos desde sus propios campos de conocimiento y profesiones para legitimar su accionar desde un discurso secular. Por otro lado, los cambios sutiles de la doctrina relacionados a la celebración de la anunciación que enaltece el momento de la concepción de María funcionan como ejemplos de la adaptación del discurso católico a las coyunturas para poder politizarse. Así, las fiestas a la virgen y las misas, consideradas por muchos como espacios espirituales, se convierten espacios en donde se produce la politización reactiva de la Iglesia que desencadena el deseo de las/os misioneras/os de enfrentarse como el “ejército de dios” en la batalla espiritual.

El tercer apartado analiza la manera en la que se materializa la movilización política de las/os misioneras/os de LAM a través de un análisis de la caminata “el amor en movimiento” realizada en marzo del 2019. A pesar de que esta caminata se presentó como una caminata de la sociedad civil, quienes estuvieron presentes fueron los movimientos eclesiales impulsados y motivados por la Pastoral Familiar. Así, los ciudadanos creyentes irrumpieron el espacio público caminando hasta la Asamblea Nacional para exigir se respeten los derechos de “los que están por nacer”, generando una suerte de *ciudadanías religiosas*. La caminata “el amor en movimiento” muestra de manera concreta como se relaciona la política y la religión en torno a la politización de lo privado.

4.1 María, la defensora de lo privado

“El ángel le dijo: «No temas, María, porque has hallado gracia delante de Dios; vas a concebir en el seno y vas a dar a luz un hijo a quien pondrás por nombre Jesús” (Lc. 1, 30-31). Con estas palabras el ángel le anunció a María que será madre. A pesar de que María se sintió sorprendida, puesto que era virgen⁹⁵, aceptó la responsabilidad de tener un hijo concebido por dios. Para la Iglesia, la respuesta de María: “aquí está la esclava del señor, hágase en mí según su palabra” (Lc. 1, 38), es un sí a la voluntad de dios que representa una nueva etapa en la historia de la humanidad. Gracias al sí de María, dios se encarnó en un ser humano y pudo redimir a la humanidad de sus pecados.⁹⁶

En este pasaje bíblico María representa la maternidad y la virginidad al mismo tiempo. Al quedar embarazada siendo virgen, María se presenta como un ser asexuado, que no está en control de su fertilidad ni de su maternidad, sino que se convierte en una receptora de dios,⁹⁷ es decir, en un sujeto pasivo que obedece (Vuola 1993). Desde esta perspectiva, la Iglesia como institución patriarcal, contribuyó a generar imaginarios en donde se entiende a las mujeres como receptoras, sumisas y pasivas, y María se convierte en el ejemplo a seguir.

⁹⁵ En el evangelio de Lucas María pregunta “y cómo es esto posible si no conozco varón” (Lc. 1, 34).

⁹⁶ Jesús a pesar de ser el hijo de dios no habría podido nacer ni cumplir la profecía si María se hubiera negado. Entonces, desde otra perspectiva, la salvadora de la humanidad es en realidad una mujer, quien permitió que dios obre de acuerdo a su voluntad. Ella no solo permitió la salvación de la humanidad, sino que también redimió a las mujeres otorgándoles virtudes.

⁹⁷ En este caso, se presenta una dualidad entre dios y María. Dios representa a los hombres como sujetos activos que toman las decisiones sobre la sexualidad y las mujeres, mientras que María se convierte en la receptora de dios, en un sujeto pasivo que obedece.

Desde el discurso católico María se ha construido como un ser superior que cambió la historia del mundo:

San Ireneo de Lyon (140- 202) nos muestra como la salvación siguió el mismo camino que el pecado, pero al revés: en ambos episodios de la historia de la salvación encontramos a un ángel, una mujer, un árbol y un fruto. El ángel del mal, reemplazado por Gabriel Arcángel; Eva por María; el Árbol del paraíso por la Cruz; el fruto del pecado por el fruto bendito de su vientre: Jesús; la muerte para la humanidad por la vida para todos (Lazos de Amor Mariano 2018, 21).

Este relato indica que, si Eva condenó a la humanidad al desobedecer a dios comiendo el fruto prohibido, María se convierte en la salvadora de la humanidad al aceptar la voluntad de dios. Para LAM el acto de aceptación de María es fundamental porque revela su humildad ante su creador, a diferencia de Eva que se negó a obedecer a dios.

Durante una clase de consagración, María José, una misionera participante de 21 años contaba:

Eva sedujo al hombre (Adán) para que él peque con ella. Cuando dios notó que Adán desobedeció, él la culpó por el pecado cometido. Dios condenó a Eva al sufrimiento como castigo por seducir a Adán y desobedecer su autoridad (María José, misionera participante durante la clase sobre ángeles y demonios, diario de campo 14 de marzo 2019).

Para María José, Eva es la culpable de que la humanidad haya caído en pecado, por eso fue condenada a vivir en sufrimiento. Sin embargo, dios permitió que la humanidad pueda redimirse de sus pecados a través de María, que se presenta como la contraposición de Eva. Si Eva representa el pecado y el castigo, María simboliza la pureza y la salvación que pueden ser alcanzados a través de la obediencia. A pesar de las diferencias que se establecen entre Eva la pecadora y María la virtuosa, ambas figuras representan la maternidad y la sumisión (Eva por pecadora fue condenada a parir con dolor convirtiéndose en la madre la humanidad, mientras que María por obediente se convirtió en la madre de dios).

La virginidad de María representa lo bueno, lo espiritual y lo puro, por eso ella se convierte en la madre de dios y la reina del cielo, sin embargo, las “mujeres reales” no pueden ser madres-

vírgenes ya que es necesario incursionar en la sexualidad y perder la virginidad para ser madres. La maternidad se convierte en la forma de redimir la incursión femenina en la sexualidad, considerada por la Iglesia como pecado. Para la Iglesia la maternidad es un don de dios no porque una nueva vida se gesta en el vientre de las mujeres, sino porque dios actúa a través de las mujeres, ellas se convierten en el recipiente en donde dios crea la vida, así la maternidad se establece como el don más importante para las mujeres en cuanto son un medio para alcanzar la vida.

A través de la figura de María la Iglesia construyó una noción de maternidad relacionada con el sacrificio, que implica la renuncia de sí misma para cuidar de otros. Así como María renunció a sí misma para convertirse en la madre-virgen que salvó a la humanidad, las creyentes que forman parte de LAM renuncian a sí mismas (a sus gustos, hábitos, amigas/os) para dar a luz a dios en la tierra a través de su proceso de conversión.

En diversos relatos sobre María, se la muestra como una mujer libre de pecado original que fue escogida por dios por las virtudes que la caracterizaban. Sin embargo, estas virtudes tienen que ver con la castidad, la pureza y la maternidad, lo que contribuyó a que “el ideal femenino producido por la Iglesia mantenga fantasías masculinas sobre la mujer, la cual siempre es buena o mala, pura o sucia, piadosa o pecadora, madre o puta” (Vuola 1993, 14). En los pasajes bíblicos en los que aparece María se la describe como virgen-madre que guía a su hijo, lo protege y lo cuida. No la muestran como un ser humano con deseos y motivaciones más allá del cuidado de su hijo. Estos relatos responden al modelo tradicional de sujeto femenino, que está asociado al ámbito doméstico y a la maternidad. Siguiendo a Lucía Bracamonte (2012), bajo la figura de María se fueron construyendo nociones sobre la femineidad en donde la pureza (sexual) y la sumisión se convirtieron en la característica fundamental para las mujeres (de ahí la excesiva vigilancia de su sexualidad). La sexualidad femenina se vuelve legítima únicamente bajo el matrimonio, cuyo fin es la formación de una familia. Su virginidad debe mantenerse intacta hasta el matrimonio como símbolo de su femineidad y pureza, después del matrimonio su sexualidad es aceptada porque se convertirán en madres. Así la maternidad se convierte en el don que dios otorga a las mujeres, y funciona como un legitimador de la incursión de las mujeres en la sexualidad. Una vez casadas “las mujeres deben emular en sus hogares el papel mariano de la

“sagrada familia” caracterizado por la pureza, la obediencia y la castidad” (Bracamonte 2012, 94), es decir, deben procurar seguir el modelo de María, convirtiéndose en sujetos pasivos que reciben el don de la vida y resguardan la familia.

La distinción pública/privado sobre la cual se había erigido la modernidad separó a la familia del espacio público. La familia y la Iglesia quedaron relegadas a lo privado, que se fue construyendo como el espacio de la moral y los valores. Para la Iglesia, la familia constituye “la primera escuela”,⁹⁸ el lugar de aprendizaje de los valores y virtudes que nos acompañarán toda la vida, por esta razón la consideran como la base de la sociedad y luchan por su defensa. Sin embargo, esta comprensión de la familia como espacio de aprendizaje y orden en donde se inculcan valores, tiene que ver con la crisis social que se produjo durante los procesos de industrialización del siglo XIX. La crisis social de este periodo provocó que la familia se convierta en un espacio idealizado de refugio (Panotto 2015, 67) que legitimó la relación entre familia y nociones sobre intimidad, valores morales superiores, orden y estabilidad, convirtiéndose en un espacio de resguardo y crítica ante lo social. A partir de esta distinción, los relatos doctrinales que enaltecen a la familia y la establecen como el núcleo básico de la sociedad quedan legitimados.

Siguiendo a Scott (2018) la distinción entre lo público y lo privado relegó a las mujeres al espacio privado de la familia, pero al construirse lo privado como un espacio de valores y resguardo, las mujeres se convirtieron en las guardianas de los valores morales, son ellas las portadoras y reproductoras del orden moral familiar (Fuller 1995), de ahí que se las considere como moralmente superiores que los hombres. Para Fuller (1995) la noción de superioridad moral de las mujeres legitima la dominación masculina debido a que relega a las mujeres al espacio privado por considerarlas demasiado sagradas para enfrentarse a lo público (sin moral). Sin embargo, la distinción tajante entre espacio público y privado no toma en cuenta la incursión de los valores morales en lo público. Tal como indica Fuller (1995), las madres inculcan a sus hijos los valores y virtudes para que luego ellos puedan salir a actuar en el mundo, es decir las virtudes del espacio privado actúan en lo público.

⁹⁸ Catholic.net, julio del 2019. Disponible en <http://es.catholic.net/op/articulos/24713/cat/242/la-sagrada-familia.html#modal>

La figura de María, al presentar una madre abnegada y sacrificada que enseña los valores morales a su hijo para que este pueda salir al mundo público, permite legitimar que el espacio privado es el espacio de las mujeres, contribuyendo a su subordinación. Así, las “virtudes morales” marianas que buscan alcanzar las/os miembros de LAM responden a un conjunto de valores establecidos por una herencia patriarcal en donde las mujeres quedan relegadas al espacio privado de la familia:

La mujer en la casa, el hombre en la calle. La mujer era la "reina del hogar" y la encarnación de los valores asociados a la intimidad, el afecto y la lealtad de grupo. El hombre, su opuesto complementario, debía proteger del mundo exterior el "sagrado santuario de la familia" y proveer su sustento (Fuller 1995, 241).

La tarea de las mujeres como “reinas del hogar” es cultivar las “virtudes morales” en su hogar. Entonces la familia se convierte en un espacio sagrado en cuanto las mujeres consideradas como moralmente superiores a los hombres son quienes la resguardan.

La virgen María al haberse construido como la mujer ideal que contiene todas las “virtudes morales” que solo el espacio privado puede otorgar (la renuncia, la entrega y abnegación por su hijo y su familia), representa la brújula moral de las/os católicos, de ahí su importancia para la Iglesia. Entonces, la importancia de María tiene que ver con la manera en la que educó a su hijo desde su hogar. Su virtud implica la guía moral que le otorgó a Jesús desde un espacio privado (hogar) para que pueda incidir en el espacio público. Es por esta razón que María, al ser la guardiana de lo sagrado y de la moral es quien nos acerca a dios. Ella, como “buena madre” velará por nosotros para guiarnos por el “camino del bien” (Anotaciones diario de campo, 19 de marzo 2019).

LAM se considera como un movimiento mariano, es decir, un movimiento motivado por la virgen María y sus virtudes. Esto significa que las virtudes producidas dentro del espacio privado del hogar se extrapolan al espacio de LAM (puede ser considerado como un espacio privado en tanto es un espacio espiritual). Siguiendo a Fuller (1995), la familia constituye el espacio privado en donde residen los valores, sin embargo, estos valores constituyen la base de la sociedad, ya

que lo público es visto como lo desordenado, falta de moral y valores, mientras que la familia se considera como un lugar controlado, es por esta razón que los valores del espacio privado permiten constituir lo público.

LAM puede ser visto como una familia en donde cada miembro aprende las virtudes marianas y es guiado por la virgen (su madre) para que pueda incidir en el espacio público. Cada evento, formación y práctica de oración que enaltecen a la virgen y sus virtudes son espacios de enseñanza que permiten que la familia de LAM camine de acuerdo a los valores marianos para que puedan incidir en la sociedad. En este sentido, las “virtudes morales” que conservan el hogar como un espacio sagrado (Fuller 1995, 242) buscan ser difundidas por LAM, que se atribuye la guía espiritual y moral de la sociedad.

4.1.2 La batalla espiritual: “María está preparando su linaje”

El “combate espiritual” es uno de los temas que se topan en los retiros y clases de consagración. A pesar de que las/os misioneras/os no hablen de este tema muy seguido, han creado una dramatización para explicar la batalla entre el cielo y el infierno a quienes no conocen de qué se trata. Tuve la oportunidad de mirar esta dramatización en el retiro de conversión al que asistí. El primer día de retiro, las/os misioneras/os que estaban a cargo nos reunieron en un aula grande, apagaron las luces y encendieron unas velas grandes que estaban ubicadas a los pies de una figura de la virgen. Iniciaron una dramatización en donde representaron la creación de dios y cómo dios ofreció vida eterna a los seres humanos hasta que el diablo tentó a Eva con la fruta prohibida. La misionera que representaba a Eva estaba vestida con un traje blanco que se convirtió en negro cuando probó el fruto. Al ponerse su traje negro representó la salida del paraíso y la manera en la que fue tentada por los placeres y cometió pecados. Uno tras otro, la misionera fue representando la lujuria, la soberbia, la gula, la avaricia, la ira y la envidia, sin embargo, cuando representaba cada pecado que cometía se mostraba afligida y con dolor, poco a poco las tentaciones (otros misioneros vestidos con traje negro) la fueron consumiendo y asfixiando hasta que la misionera lanzó un grito y cayó al piso. Por detrás se veía a un misionero usando un traje blanco (este misionero representaba a Jesús), quien al ver el sufrimiento de la misionera buscó la forma de intervenir y alejar a las tentaciones. Al ver que no podía lograrlo, llamó a otra misionera que representaba a la virgen. Ella se acercó a la misionera pecadora, la levantó alejándola de las

tentaciones mientras el otro misionero peleaba con el demonio y las tentaciones.⁹⁹ Al finalizar esta representación, Magdalena, la misionera encargada del retiro, dijo que la vida de los consagrados es una batalla espiritual (Magdalena, misionera participante, durante el primer día de retiro, diario de campo 7 de febrero 2018).

¿Qué significa una batalla espiritual? ¿Por qué las/os misioneras/os deben enfrentarse a esta batalla? “La vida del hombre en la tierra es una milicia, es decir, una batalla, un combate espiritual” (Lazos de amor mariano 2018, 31) porque la vida implica tentaciones que buscan alejar a los seres humanos de dios y acercarlos al pecado (tal como muestra la dramatización de las/os misioneras/os del retiro). Para LAM los tres enemigos de los seres humanos son el mundo (entendido como la realidad material y concreta a la que nos enfrentamos), el demonio (que se convierte en el antagonista de dios y representa todo aquello que va en contra de la doctrina católica) y la carne (que implica los placeres). Para las/os misioneras/os estos tres enemigos seducen a los seres humanos en su vida diaria a través de los medios de comunicación, las leyes, los espacios de recreación, las amistades entre otros:

Asistimos a una sociedad hedonista, caracterizada por una obsesiva búsqueda de placer e incapaz de sufrir...teatros, cines, discotecas, bares, bailes inmorales, centros de perversión, playas y piscinas con inmoral promiscuidad de sexos, revistas, periódicos, novelas, vitrinas, conversaciones torpes, que lo único que hacen es erotizar cada vez más al hombre robándole su capacidad reflexiva (Lazos de Amor Mariano 2018, 35).

En este sentido, el mundo en el que vivimos es considerado como un mundo alejado de dios, como un mundo hedonista que al proveer diversas formas de satisfacer los placeres tienta y hace pecar a las personas. Para las/os misioneras/os el hedonismo, entendido como la búsqueda de placer para obtener felicidad, se ha convertido en el motor de la sociedad. Sin embargo, el hedonismo al cual consideran se debe combatir está relacionado con la liberación sexual. Las/os misioneras/os consideran que vivimos en un mundo pervertido, contaminado por los pecados y el “desorden” de las facultades superiores e inferiores que prioriza los placeres y deseos (especialmente el deseo sexual) por sobre la voluntad y la mente:

⁹⁹ Esta representación del combate espiritual se realiza en varias sedes de Lam, incluso existe un video en su canal de YouTube en donde se la puede mirar. El video está disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=GllQvT8gt6c>

Vivimos en una sociedad totalmente erotizada, que rinde culto a lo sexual...el sexo casual se vuelve cada vez más “normal”, a las relaciones prematrimoniales se les llama “hacer el amor”, la masturbación es presentada como algo natural y “necesario” para el libre desarrollo de la personalidad... (Lazos de Amor Mariano 2018, 49).

LAM afirma que la “revolución sexual” de la década de los sesenta y setenta (influenciada por el feminismo) generó un cambio en la sociedad que inició la “perversión” que vivimos en la actualidad (Diario de campo, 26 de marzo 2019). Si bien durante estas décadas desde los feminismos se criticaba al matrimonio “tradicional” y se hablaba de la importancia de la salud sexual y reproductiva, la anticoncepción y el aborto, la aparición de conceptos como “ciudadanías sexuales” marcaron “la incorporación de las prácticas sexo-genéricas a los debates sobre las fronteras morales de la ciudadanía” (Vaggione 2017, 7). Poco a poco se fueron desmontando las nociones religiosas sobre las cuales se había construido la sexualidad, hasta que en la década de los noventa, gracias a la institucionalización del género, se logró el reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos (Viveros 2017). Para la Iglesia este tema implica un punto de quiebre en el mundo ya que de alguna u otra forma cambiaron las nociones sobre la sexualidad convirtiéndola en un tema que empezó a ser producido públicamente. Siguiendo a Rodríguez Rondón (2016), la sexualidad se convirtió en un discurso que empezó a ser producido desde el Estado, lo que permitió que deje de ser considerada como privada y se constituya como un problema público sobre el cual se elaboraron políticas. Así, los discursos sobre la sexualidad dejaron de estar en las sombras de lo privado y empezaron a producirse desde el Estado convirtiéndose en un tema de dominio público.

La politización de la sexualidad provocó la politización reactiva de la Iglesia, que a través de discursos doctrinales basados en la batalla espiritual fundamentó la necesidad de defender lo que hasta la “revolución sexual” se había entendido como privado:

En este momento hay una batalla, que, aunque muy humana que parezca es una batalla espiritual. Hay una batalla en la que estamos metidos todos aquí y hasta los que no vinieron, y es la batalla del reino de los cielos contra el reino de satanás y en la mitad están por quienes combaten: la vida, la mujer y la familia. No es un combate meramente ideológico, no es un combate meramente de

leyes, es un combate espiritual. Es el combate entre el reino de los cielos y el reino de las tinieblas y ahí estamos metidos nosotros.¹⁰⁰

Con estas palabras un misionero inicia uno de los videos sobre la familia subidos al canal de YouTube de LAM. Estas palabras son reiteradas por las/os misioneras/os de LAM en sus distintas sedes para explicar que la vida, las mujeres y la familia corren riesgo en la actualidad. Para ellas/os los proyectos de ley relacionados a la promoción del enfoque de género y los derecho sexuales y reproductivos son manifestaciones del demonio que utiliza para ganar la batalla espiritual en contra de dios, debido a que estas leyes dejan a un lado la moral cristiana. En su discurso el misionero sitúa en el centro del combate espiritual tres elementos: la vida, las mujeres y la familia que desde la modernidad se establecieron como cuestiones meramente privadas. Entonces cabe preguntarnos ¿por qué la familia, la vida y las mujeres se encuentran en el centro de la batalla espiritual? ¿cómo influye esta relación en sus procesos de politización y participación ciudadana?

La vida, las mujeres y la familia son elementos que están interconectados en tanto que las mujeres se convierten en la base y las guardianas de la familia (como se abordó más arriba) y la posibilidad de mantener un embarazo que provoca la vida recae en ellas. Para las/os misioneras/os estos tres elementos están en riesgo con la promoción de leyes a favor de los derechos de las mujeres, porque implicaría romper con las nociones de pureza, sumisión y pasividad sobre las cuales se construye el ideal de feminidad de las mujeres. Por otro lado, otorgar derechos sexuales a las mujeres permite convertirlas en sujetos activos que pueden decidir si desean o no formar una familia y tener hijos, lo que rompería con el orden social basado en la dominación masculina que tanto promueve la Iglesia, que ha “percibido con lucidez que ahí se juega hoy la posibilidad misma de una definición trascendente del orden de las cosas” (Fassin 2006, 6) porque implica una redefinición de la organización de la vida en donde la Iglesia pierde su poder e influencia.

¹⁰⁰ Lazos de Amor Mariano, 7 de diciembre del 2015. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=Dwc-C5LCixA>

La batalla espiritual a la que se refieren las/os misioneras/os tiene que ver con la relación que tienen con el mundo. Las/os misioneras/os están conscientes de que la realidad que les rodea promueve un sin número de formas de vida que puede alejarlos de dios, por eso deben enfrentarse diariamente a las tentaciones que el mundo les ofrece. Sin embargo, se sienten preocupados cuando el mundo busca seducirlos a través de leyes y medios de comunicación que pretenden “confrontarlos, desanimarlos y apabullarlos” (Lazos de Amor Mariano 2018, 34). Para LAM existe una “persecución cultural” en los medios de comunicación y las leyes que hacen burla de lo sagrado y atentan en contra de la vida, la familia, el matrimonio y la libertad religiosa (Lazos de amor mariano 2018, 34). Entonces, las leyes con enfoque de género, la promoción de derechos sexuales y reproductivos, las leyes a favor del aborto y del matrimonio igualitario, resultado de la organización y lucha de movimientos feministas de diversidad sexual que politizaron lo privado, son vistas como representaciones demoniacas de la batalla espiritual. Es decir, el demonio promueve estas leyes para ganar la batalla espiritual contra dios. Desde esta perspectiva, todo aquello que desmonta las nociones patriarcales de la doctrina y el discurso católico se convierte en algo demoniaco que busca alejar a las personas de dios y llevarlas al infierno. En este sentido, la batalla espiritual está relacionada con la vida cotidiana y con el orden político que establece leyes que organizan la vida.

Si la batalla espiritual a la que se enfrentan las/os misioneras/os está relacionada con la realidad material que los atraviesa debido a la manera en la que el mundo está organizado, que además de ofrecer tentaciones crea un ambiente adverso para los católicos (Lazos de Amor Mariano 2018, 34), esta batalla también los trasciende. Nicolás Panotto (2014), en su análisis sobre las identidades políticas de las comunidades evangélicas en Argentina, establece que la promesa del reino de dios es una realidad paradójica porque es supra histórica, es decir, es una realidad que trasciende la historia porque está más allá del tiempo y del espacio, pero al mismo tiempo es una realidad que apela a los contextos materiales de vida, ya que la manera en la que el mundo está organizado influye en la vida de las/os creyentes y en sus posibilidades de llegar al cielo. Por ejemplo, las leyes con enfoque de género que desde el Estado se crean se convierten en obstáculos para las/os misioneras/os, en cuanto estas leyes permiten regular de manera diferente a su doctrina la vida.

La promesa de llegar al cielo y evitar el infierno se convierte en el motor de acción de las/os misioneras/os que atraviesan voluntariamente el camino de santidad. Para las/os misioneras/os, los seres humanos “no solo somos materia, somos también espíritu” (Lazos de amor mariano 2018, 74), lo que significa que no solo vivimos en el mundo material y concreto, sino que nuestro espíritu le pertenece a dios. Entonces la muerte es vista como un cambio de estado de un ser material a un ser espiritual que de acuerdo a las acciones que realiza en la vida será juzgado. Para llegar al cielo es necesario actuar de una manera concreta en la tierra, para las/os misioneras/os las acciones que realicemos durante nuestra vida son medidas cuando morimos:

Nuestra alma se enfrenta al juicio final, en donde todo lo que hicimos en la tierra será medido en base al libro de la vida de Jesús. Si mantenemos una vida apegada a las enseñanzas y a la vida de Jesús, seremos aceptados en el cielo, pero sino lo hicimos, nuestra propia vergüenza nos alejará de dios y nos llevará al infierno (Aida, misionera participante, durante la clase de las postrimerías, diario de campo, 12 de febrero 2019).

Así, la promesa de trascendencia del ser espiritual lleva a las/os misioneras/os de LAM a comprometerse a vivir como *verdaderos católicos*, compromiso que implica mantener un tipo de vida material específica e influir en los espacios públicos que pretendan seducirlos y alejarlos del cielo. En este sentido, las leyes que se producen desde el Estado se convierten en herramientas del demonio para evitar que las/os misioneras/os vivan una vida de santidad. Estas herramientas deben ser frenadas por las/os misioneras/os que desean llegar al cielo, por lo que se han politizado para incidir en el Estado.

En este sentido, la batalla espiritual se convierte en un elemento dinámico dentro de LAM, porque apela no solo a las condiciones de vida (relacionadas con las leyes, los medios de comunicación, lugares de recreación) sino que también apela a la eternidad y a la posibilidad de tener una vida después de la muerte, de ahí la importancia que le dan al accionar político para frenar las formas de vida contrarias a su doctrina. Más allá de velar por el bien del mundo, las/os misioneras/os velan por sí mismos, para evitar que el mundo se vuelva adverso en contra de ellas/os y les impida vivir su fe libremente. En este sentido, la discurso que presenta las fuerzas divinas que luchan en la tierra por los humanos se adapta a las condiciones materiales y a las

coyunturas políticas para dar una respuesta a la lucha en contra de las políticas que establece como negativas porque promocionan “la maldad y al demonio”.

La figura de María se vuelve central para nuestro análisis sobre la batalla espiritual porque María encabeza esta batalla.¹⁰¹ Si María permite alejarse del mal a través de su guía moral, la Iglesia (entendida como madre) sigue sus pasos y contribuye a rechazar al demonio. Entonces, la politización de la religión queda legitimada con la batalla espiritual, en donde lo demoníaco es representado por los feminismos y la politización del espacio privado. Esta batalla espiritual es entendida como las fuerzas entre el cielo y el infierno que se vive como una batalla terrenal indispensable para asegurar la trascendencia de las almas, en este sentido los creyentes se consideran como “soldados de dios”¹⁰² que están listos para pelear en su nombre e influir en la sociedad con tal de evitar caer en el infierno.

4.2 Politización reactiva: configuración del secularismo estratégico en torno a la defensa de la vida

La Iglesia ha establecido un sin número de fechas para celebrar a la virgen María, sin embargo, una fecha llama la atención por centrarse en el momento de la anunciación del ángel a María y celebrar su maternidad. El 25 de marzo es conocido como la “fiesta de la anunciación”, establecida por la Iglesia para conmemorar la concepción de Jesús en el vientre de María. A pesar de que el 25 de marzo es una fecha importante para la Iglesia que se conmemora desde hace muchos siglos atrás, el motivo de su celebración ha ido cambiando con el tiempo.

En la antigüedad se relacionaba al 25 de marzo con la venida de Jesús a la Tierra, y con su ascenso al cielo. Es importante indicar que esta es una fecha de cuaresma, por lo que también guarda relación con la muerte y resurrección de Jesús, sin embargo, en la antigüedad esta fecha no tenía que ver con la concepción.¹⁰³ La concepción se convirtió en un tema importante para la Iglesia porque a finales del siglo XX los Estados empezaron a promover el uso de

¹⁰¹ Es importante indicar que la batalla espiritual guarda relación con una figura bélica de guerra. Desde la doctrina se habla de guerras entre ángeles y demonios, ejércitos de luz y de oscuridad, generales y soldados.

¹⁰² LAM alude constantemente a guerras y batallas utilizando un lenguaje bélico. Este lenguaje reside en diversos relatos sobre las guerras entre ángeles que defendían a dios y aquellos que lo rechazaban.

¹⁰³ Enciclopedia católica online. Disponible en

https://ec.aciprensa.com/wiki/La_fiesta_de_la_Anunciaci%C3%B3n_de_la_Virgen_Mar%C3%ADa

anticonceptivos, además los movimientos feministas que abogaban por el derecho al aborto fueron ganando espacios dentro de los Estados. Para la Iglesia el aborto y el uso de anticonceptivos implica el rechazo a la vida, lo que hizo que se establezca al 25 de marzo como el “día de la anunciación” de María¹⁰⁴ para resaltar su decisión de mantener su maternidad aunque eso le pudo significar la muerte. Recalcar la importancia de la maternidad de María ha permitido que esta fecha se relacione con el rechazo al aborto y la “ideología de género”.

La Iglesia a través de la “fiesta de la anunciación” establece que la vida inicia desde la concepción, es decir, desde la unión del óvulo con el espermatozoide. Esta unión es concebida como una creación divina, porque “nadie se da la vida a sí mismo” (Lazos de Amor Mariano 2018, 126). Dios debe intervenir en este proceso para que sea posible la vida. Si dios interviene en la formación de la vida, entonces los seres humanos al mantener relaciones sexuales se convierten en co-creadores de la vida con dios. Desde esta perspectiva, los seres humanos actúan corporalmente a través de las relaciones sexuales, pero dios actúa de manera divina al permitir la creación de la vida. Entonces los métodos anticonceptivos se convierten en herramientas que impide la unión del óvulo con el espermatozoide, negando la posibilidad de crear vida y rechazando el don de dios. A partir de estos elementos doctrinales, la Iglesia ha ido construyendo un discurso sobre la importancia de la concepción y de la vida, pero también ha ido fundamentado su discurso en estudios científicos y académicos impulsados por la “Academia para la Vida”,¹⁰⁵ que se ha encargado de advertir sobre los peligros para la salud que ocasiona la anticoncepción y el aborto.

La noción de que los métodos anticonceptivos son perjudiciales para la salud es reiterada en LAM, en donde sus misioneras (muchas doctoras o estudiantes de medicina) afirman haber verificado los daños físicos y hormonales de las mujeres que utilizan métodos anticonceptivos. Durante una clase de consagración relacionada a la “ideología de género”, Aída, estudiante de medicina y misionera participante encargada de dar la clase, explicaba el daño que los

¹⁰⁴ No existen documentos oficiales que afirmen el cambio de motivo de celebración del 25 de marzo. Sin embargo, en cartas y documentos recientes del Vaticano se establece a esta fecha como el día en el que dios concibió a María y ella aceptó su embarazo.

¹⁰⁵ La Pontificia Academia para la vida fue creada por iniciativa de Juan Pablo II en 1994. Esta academia tiene por objetivo “estudiar, informar y formar sobre la promoción y la defensa de la vida humana y dignidad de la persona” (Lexicon canonicum).

anticonceptivos producen en las mujeres. Respalda en los conocimientos de medicina que había adquirido y observaciones que había realizado durante sus prácticas indicaba que las mujeres que han utilizado por mucho tiempo métodos anticonceptivos sufren de daños hormonales, cólicos dolorosos durante la menstruación e incluso afirmaba que algunas tenían problemas para concebir (Anotaciones de la clase sobre “ideología de género” 26 de marzo 2019).

Cristina, misionera comprometida de 22 años y estudiante de medicina indicaba que “cuando aprendes el aparato reproductor femenino para saber cómo se dan todos los mecanismos de los anticonceptivos y todo, tú te das cuenta en verdad el daño que eso le hace al cuerpo de la mujer” (Entrevista Cristina, 25 de marzo 2019). Sus palabras están ligadas al texto oficial de LAM en donde se indica que los anticonceptivos producen “un sin número de graves efectos en la salud de la mujer, contaminando y dañando su cuerpo” (Lazos de Amor Mariano 2018, 133). La preocupación por la salud de las mujeres de LAM sirve como mecanismo discursivo para legitimar la prohibición de anticonceptivos y mantener la relación entre sexualidad y procreación. Al explicar desde la medicina los efectos nocivos de los métodos anticonceptivos, LAM utiliza estratégicamente este discurso para reafirmar su discurso y promover el rechazo a los derechos sexuales y reproductivos.

Si, por un lado, la modernidad provocó un desplazamiento del discurso religioso y le quitó legitimidad al indicar que este discurso no es “científico”, en la actualidad, la Iglesia se ha enfocado en la producción de conocimiento científico para dar legitimidad a los elementos doctrinales (que son los pilares del discurso religioso). Así, el uso del discurso médico que sirve para explicar los daños a la salud de las mujeres, permite que LAM promocioe su doctrina y su método “natural” de anticoncepción:

Los métodos naturales van ordenados según el plan de Dios que estableció en el ciclo de la mujer periodos de infertilidad, pues Él no pretende que de cada acto conyugal se siga una vida. Éstos al ser naturales no tienen contraindicaciones, no afectan la salud de la mujer, son gratuitos y asequibles a todos, y sobre todo promueven el auténtico diálogo y conocimiento entre los esposos, fortaleciendo así el amor y la relación de pareja (Lazos de Amor Mariano 2018, 133).

LAM apela a la “naturaleza del ser humano” para reafirmar la importancia de la anticoncepción “natural”. Desde su perspectiva esta “naturaleza” es sabia en cuanto fue creada por dios.

En cuanto al aborto, las explicaciones de LAM son parecidas, apelan a la salud de las mujeres y al terrible daño físico y emocional que el aborto provoca, pero además relacionan estos daños con las nociones sobre el inicio de la vida desde la concepción.¹⁰⁶ Tal como Cristina indica:

Cuando estudias embriología te das cuenta de que aparte de que (el feto) es otra vida, es que esa vida tiene toda todas las características para desarrollarse, lo único es que la mamá le brinda un medio en ese tiempo para desarrollarse. Entonces era chistoso porque cuando nos enseñaban embriología nos decían haber, verán, existen dos momentos en la vida de una persona: el prenatal y el posnatal, separados por un momento muy importante, el parto. Entonces uno dice, entonces lo prenatal si es vida... y después el síndrome post aborto para las mujeres que lo hacen es terrible (Cristina, misionera comprometida, en entrevista con la autora, 25 de marzo 2019).

Con esta explicación médica y biológica Cristina afirma que la vida inicia desde la concepción. A pesar de que después dio una explicación doctrinal sobre la importancia de la vida y de dios en la formación de esta, ella pudo legitimar sus argumentos a través de la medicina. Así, Cristina ha generado estrategias discursivas para adecuarse al discurso secular y dar legitimidad a su doctrina. La importancia del discurso secular es remarcada por Cristina:

Nosotros aprendíamos todo esto conscientes de que Jesús es la verdad, pero cuando uno va a hablar con las personas, uno no puede llegar de entrada y decir es que la iglesia me dice esto, porque existe mucho sesgo. Existe, o sea, incluso a veces siento que a nosotros nos tratan de tontos, como que nosotros no tuviéramos razones para creer lo que creemos (Cristina, misionera comprometida, en entrevista con la autora, 25 de marzo 2019).

Para Cristina hablar de dios no es una opción cuando se busca comentar a otras personas sobre sus opiniones. Incluso comentó que al dar talleres o participar en conversatorios tenía en claro

¹⁰⁶ Es importante indicar que hasta 1869 la Iglesia no condenaba el aborto. Algunos papas lo consideraban como una falta menor y para otros el aborto no implicaba una preocupación, sin embargo, en 1869 el Papa Pío IX estableció que los fetos poseen alma desde el momento de la concepción haciendo que el aborto se equipare con el asesinato de una persona. A partir de ese momento la Iglesia tomó una postura contraria al aborto, condenándolo y castigando a las mujeres que abortan.

que no podía hablar de dios porque la gente no la iba a escuchar, entonces generó una estrategia para que las personas la escuchen:

Yo tengo que empezar a hablarles de un montón de cuestiones biológicas para que me puedan escuchar. Porque si tú de entrada les dices, la iglesia, o les hablas desde lo que la iglesia nos enseña, que es la verdad, la gente no te quiere escuchar (Cristina, misionera comprometida, en entrevista con la autora, 25 de marzo 2019).

El testimonio de Cristina demuestra que en un mundo en donde se vive un proceso de secularización inacabado la Iglesia ha perdido legitimidad, por lo que hablar desde la Iglesia o en nombre de dios no es bien recibido por muchas personas. Sin embargo, las/os misioneras/os de LAM evidencian las estrategias que han generado desde sus conocimientos particulares y carreras profesionales para adecuar el discurso de la Iglesia y de esta manera lograr legitimar su posición:

Entonces uno tenía que, chuta, a ver tu eres abogado, ayúdanos con las leyes, otro, tú que eres psicólogo ayúdanos desde el punto de vista psicológico, entonces, tú que estudias medicina dame explicando la salud, y así... (Cristina, misionera comprometida, en entrevista con la autora, 25 de marzo 2019).

Las/os misioneras/os de LAM están conscientes de la importancia de generar estrategias discursivas fundamentadas en discursos científicos y seculares para legitimar su creencia y sus formas de actuar. Por otro lado, las/os misioneras/os constantemente apelan a estudios científicos de carácter positivista, basados en datos empíricos y estadísticos para justificar su posición, mientras que critican a las ciencias sociales y a los estudios de género porque consideran que no se basan en datos empíricos al afirmar que el género es una construcción social (Anotaciones diario de campo 19 de marzo 2019).

José, misionero participante y estudiante de psicología, al ser preguntado sobre los feminismos y los estudios de género indicaba que:

Los “estudiosos” entre comillas, porque no es que tienen una base científica como tal y un experimento científico empírico, no solo empírico, sino que uno experiencial, o sea que realmente

se den cuenta y lo estudien a cabalidad con un método científico, que la gente tiene un sexo de naturaleza sí, pero el género no es una construcción social, o sea la palabra género, la Real Academia de la Lengua la entiende como que el género se da a las cosas, no se da al ser humano...Entonces me agrada la concepción que tiene la Real Academia de la Lengua al decir que género no se puede implementar a las personas, las personas tienen un sexo, y el sexo también determina esta construcción psicológica, porque la persona por naturaleza empieza a comportarse como tal, por eso hay diferencias entre hombre y mujer, por su naturaleza mismo (José, misionero participante, en entrevista con la autora, 19 de marzo 2019).

Para José la verdadera ciencia es aquella que se comprueba, y únicamente puede ser comprobada a través del empirismo, en este sentido las ciencias sociales y los estudios de género se consideran como pseudociencias porque no pueden ser comprobables, lo que le permite definirlos como una “ideología” porque “invocan una visión en la cual los ámbitos de las creencias y las ideas están separados del ámbito de la realidad” (Bracke y Paternotte 2017, 9). Tal como Miguel, misionero comprometido de 19 años explicaba:

A mucha gente, suena como raro ya, pero a mucha gente partidaria de la ideología de género lo último que gusta que le digan es ideología de género (risas) y es porque en algún sentido quienes ya han profundizado más en esto se dan cuenta que eso les hace algo inconsistentes, porque una ideología es algo inconsistente, porque en concreto la ideología de género es una ideología es inconsistente justo por eso, parte de ideas y postulados que nacen de mi imaginación (Miguel, misionero comprometido, en entrevista con la autora, 3 de abril 2019).

Para las/os misioneras/os de LAM es fundamental apelar a la “naturaleza” de los cuerpos para legitimar su rechazo a los feminismos y los estudios de género, porque la “naturaleza” sexuada es una realidad material y visible que a su criterio puede ser comprobada, a diferencia del género que implica “relativismos”. Martín, misionero comprometido de 22 años y estudiante de derecho indicaba:

Ese esquema mental relativista que informa lo que podría llamarse relativismo cultural o todo esto que sustenta en cierto sentido que no existe la verdad, sino que la verdad tiene una historia a lo Foucault, tenemos entonces el caldo de cultivo para el pensamiento de género... Entonces uno dice ¿cómo explicas eso? Si, efectivamente hay un ámbito en el que se desenvuelven todas estas

cosas, pero es como una gran autopista, no es una pizarra en blanco, es como una gran autopista que tiene carriles y tiene límites, entonces hay unos límites que son hasta cierto punto inexorables, que son ciertas tendencias que nosotros tenemos naturales y eso se puede fundamentar filosóficamente, ni siquiera se necesita un estudio empírico, pero se puede fundamentar con un estudio empírico (Martín, misionero comprometido, en entrevista con la autora, 19 de marzo 2019).

Para Martín la realidad “natural” de los cuerpos es una verdad absoluta que, además de ser comprobable, determina las diferencias entre hombres y mujeres. A su criterio, la biología permite dar mayor legitimidad a la realidad “natural” de los cuerpos y por ende explicar de mejor manera las diferencias que existen entre hombres y mujeres.

Al apelar a la “naturaleza” comprobable de los cuerpos, las/os misioneras/os reafirman la relación que se entretiene entre su discurso y la biología. La biología constituye la ciencia a través de la cual se estudia la naturaleza, es por esta razón que la Iglesia se ha fundamentado en la biología para explicar la “naturaleza” inamovible de los cuerpos. Apelar a la biología se convierte en un aliado ideal para la Iglesia porque apela a la naturaleza y a los procesos biológicos entendidos como una realidad estática y “natural”. Eric Fassin (2016) indica que la biología es entendida por la Iglesia como aquello que refleja una materialidad concreta (sexo) que no cambia ni muta, sino que responde a una realidad eterna, como dios. En este sentido, la biología se convierte en el reemplazo legítimo de dios en cuanto su divinidad no es cambiante, sino que es una realidad eterna y concreta. Entonces apelar a la biología se convierte en un arma que permite retornar a lo inamovible y monolítico de dios.

4.2.1 Relación Estado/Iglesia en torno a la defensa de la vida

Durante la “fiesta de la anunciación”¹⁰⁷ se realizan un sin número de actos religiosos que buscan resaltar el sí de María a su maternidad. LAM celebró esta fiesta con una misa de renovación de sus votos de consagración el 19 de marzo en la iglesia de Solanda. Es obligatorio asistir a esta misa con ropa formal: una blusa o camisa blanca y un pantalón negro. Al ser un evento público cualquier persona puede ingresar a la misa y participar de ella, cabe mencionar que asistí porque

¹⁰⁷ El 25 de marzo es el día oficial de la anunciación, sin embargo, se celebra durante todo el mes de marzo a través de misas, caminatas y actos simbólicos y espirituales.

en las clases de consagración nos indicaron que era obligatorio ir. Esta misa se vive con solemnidad y mucha devoción a María. La iglesia estaba decorada con flores blancas que simbolizan su pureza. Conforme el sacerdote dio inicio a la misa, uno de los misioneros de LAM vestido de monaguillo ingresó a la Iglesia esparciendo el humo del palo santo para purificar el lugar. Después el sacerdote pidió que ingrese el Santísimo,¹⁰⁸ unos misioneros vestidos de monaguillos lo cargaban en un altar lleno de flores, caminaron por el centro del pasillo de la iglesia hasta que se encontraron con la estatua de la virgen María. En ese momento los misioneros juntaron la imagen de la virgen con el Santísimo. El sacerdote lleno de emoción indicó que madre e hijo se acaban de encontrar, haciendo que muchas personas suelten algunas lágrimas. Con este encuentro inició la misa que buscaba exaltar la maternidad de María y su rechazo al aborto (Anotaciones diario de campo, 19 de marzo 2019). Todo esto se producía en un momento en el que se debatían las reformas al Código Orgánico Integral Penal (COIP), que entre sus propuestas se encontraba la despenalización del aborto en cinco causales que serán explicadas más abajo.

Para el sacerdote, el sí de María a la voluntad de dios significa un momento clave para la humanidad, porque no rechazó su embarazo y se mantuvo fiel a dios, lo que hizo que se convierta en madre. Si María se hubiera negado a concebir a Jesús (abortando) nunca hubiera nacido y por lo tanto no existiría la Iglesia católica ni la posibilidad de salvación de la humanidad (Anotaciones diario de campo, 19 de marzo 2019). Si recordamos que la virgen representa un ser pasivo que es receptor de dios, entonces es posible indicar que para la Iglesia no son las mujeres las que dan la vida, es dios, de ahí que expresen que dios no aborta. Las palabras del sacerdote muestran la lectura que desde la Iglesia se le da a la maternidad y a la vida.

¹⁰⁸ Para las/os católicos el santísimo es la representación de dios. Consiste en una figura (muchas veces hecha de oro) en donde reposan las hostias para la comunión. Se considera que dios está presente el momento en el que se revela al Santísimo.

Imagen 6. Invitación a publicar en contra del aborto en redes sociales



Fuente: Redes Sociales LAM Quito Sur.

La misa que LAM celebra en conmemoración de la “fiesta de la anunciación” puso en el centro la importancia de defender la vida desde la concepción. Durante el sermón, el sacerdote anunciaba que en otros países ya existen leyes de matrimonio igualitario, de adopción para homosexuales e incluso de cambio de sexo en niños, y que la aprobación de esas leyes había traído un sin número de pecados. Con sus descripciones hacía que las/os asistentes reaccionen alarmados y muevan sus cabezas en señal de desaprobación. Afirmaba que el camino de dios es contrario a todo aquello que el mundo nos ofrece (Anotaciones diario de campo, 19 de marzo 2019). Las críticas constantes del sacerdote a la posibilidad de que en el país se creen leyes apoyadas en la “ideología de género” causó revuelo entre las/os asistentes, que asentían con sus cabezas cuando el sacerdote mencionaba que era necesario frenar esos proyectos de ley. La misa, un espacio dedicado a la oración, fue utilizada por el sacerdote para llamar a las personas a defender la vida y evitar que se creen leyes que basadas en la “ideología de género” legalicen el aborto. Es importante indicar que en enero del 2019 inició un debate en la Asamblea Nacional que tenía por objetivo tratar reformas al COIP, entre las cuales se planteaba la despenalización del aborto en cinco causales: por violación, estupro, incesto, inseminación no consentida, y malformaciones del feto. La posibilidad de despenalizar el aborto en estas causales despertó el rechazo de los movimientos eclesiales como LAM que, preocupados por los “niños por nacer” generaron acciones y se involucraron con la campaña “salvemos las dos vidas” (a la que me voy a referir más abajo).

La misa del 19 de marzo realizada por LAM para celebrar la “fiesta de la anunciación” (descrita más arriba), remarcó la importancia de incidir en el Estado para evitar que se promulguen leyes “contrarias a la vida”. Durante el sermón, el sacerdote fue muy crítico del enfoque de género y las leyes que promueven derechos de las personas LGBTI llamando a las/os creyentes a que se manifiesten y eviten que dios se enoje. “Hay que tener temor a dios” (Anotaciones diario de campo 19 de marzo 2019) decía, para explicar que el aborto y la “ideología de género” son intentos humanos para revelarse en contra de dios y su autoridad sobre la vida. Apelando a la batalla espiritual llamaba a las/os misioneras/os a llevar la palabra de dios al mundo para evitar que el demonio gane con la promulgación de estas leyes. Así, un espacio netamente religioso y espiritual se convirtió en un espacio político que buscaba despertar el deseo de cambiar el mundo y la sociedad a través de su influencia sobre el Estado.

La intervención del sacerdote durante la misa activó pánicos morales, lo que le permitió legitimar la importancia de la lucha en contra de la “ideología de género”. Sin embargo, este no fue el único espacio espiritual que sirvió para movilizar a los fieles, quienes escuchan discursos parecidos al del sacerdote en sus clases de consagración y en los grupos de oración.

Un tema importante y recurrente en LAM es la “ideología de género”, que además de ser considerada como una propuesta insostenible en cuanto es “producto del mundo de las ideas” (Entrevista Miguel, misionero comprometido, 3 de abril 2019), es entendida como “una fuerte promotora de grandes atentados contra la vida, la maternidad y la familia, como lo son las técnicas artificiales de reproducción, la anticoncepción, la esterilización y el aborto” (Lazos de Amor Mariano 2018, 127). De acuerdo a LAM, la “ideología de género,

Se inspira en principios marxista, según los cuales se lee la historia de la humanidad como una lucha de clases; este mismo principio es aplicado a la relación entre el hombre y la mujer. El hombre aparece como la clase burguesa, la opresora, y la mujer como el proletario, es decir, la clase oprimida que debe luchar para liberarse. Desde esta perspectiva se ve el matrimonio como una institución inventada por el hombre para oprimir a la mujer, y cooperando a ello la maternidad, como un yugo más; por ello la ideología de género busca acabar con el matrimonio, la familia y la maternidad como única manera de liberar completamente a la mujer (Lazos de Amor Mariano 2018, 127).

Esta explicación es tomada del libro oficial de LAM en donde se establece el discurso sobre la cual las/os misioneras/os basan su accionar. Para las/os misioneras/os la “ideología de género” es algo terrible porque busca romper con la familia y el matrimonio (consideradas por ellas/os como instituciones sagradas) en aras de la liberación de las mujeres. Bajo su perspectiva las mujeres no están inmersas en un sistema de opresión, al contrario, consideran que son seres sumamente importantes debido a que resguardan y cuidan del espacio sagrado de la familia, de ahí la importancia que le dan a la figura de María como ideal de madre cuidadora y sacrificada. Los estudios de género al abordar las opresiones a las que están sujetas las mujeres se convierten en un “enemigo” que es desprestigiado y deslegitimado.

Durante la clase sobre “ideología de género” a la que asistí, Aída, la misionera participante de 22 años que dio esta clase, explicó que el género se entiende como una construcción social que no responde al sexo, que es la realidad empírica del cuerpo. Afirmó que las feministas como Simone de Beauvoir crearon una gran confusión e hicieron mucho daño en el mundo al afirmar que las mujeres no nacen, sino que se hacen. Para Aída, era inconcebible pensar que el género es una construcción social que no tiene que ver con el sexo, ya que son los genitales los que determinan si somos hombres o mujeres (Aída, misionera participante, durante la clase sobre ideología de género, diario de campo 26 de marzo 2019). A lo largo de la exposición de Aída fue posible notar su desinformación sobre los feminismos, ya que gran parte de sus críticas estaban fundamentadas en juicios de valor e historias sobre la relación entre las feministas y satánicos, violadores, pederastas o asesinos,¹⁰⁹ que sirvieron para desacreditar el trabajo teórico que desde los feminismos se ha generado. Seguidamente Aída indicó que la “ideología de género” atenta contra las mujeres y la familia porque promueve su fin. Para ella, la promoción de derechos sexuales y reproductivos es preocupante porque estos derechos responden a los intentos de las feministas para eliminar a la familia y al matrimonio.

Siguiendo esta línea, Cristina misionera comprometida, explicaba que:

¹⁰⁹ Por ejemplo, Aída contaba que Simone de Beauvoir y su pareja (Sartre) secuestraban niñas desde los 12 años para violarlas y luego torturarlas o matarlas, de acuerdo a Aída, el término “feminazi” apareció gracias a Beauvoir y Sartre, que realizaban estos actos atroces con la ayuda de grupos nazis.

Hay algo que se llama reingeniería social. Entonces la ideología de género tiene todos esos pasos. Se quiere meter por la educación, te manipula el lenguaje, ataca a la maternidad, ataca a la familia... En realidad, es terrible, las leyes como el ENIPLA que se crean a partir de la ideología de género. Cuando nosotros estudiábamos en el 2013 era increíble porque ahí te mencionaba literal, era ideología de género en todo el esplendor de la palabra, pero con palabras muy bonitas, porque ellos les encanta maquillar la situación (Cristina, misionera comprometida, en entrevista con la autora, 25 de marzo 2019).

Cristina deja en claro que la “ideología de género” se convierte en una forma de cambiar a la sociedad a través de la promoción de leyes y la influencia en el Estado. Sin embargo, ella considera que el cambio que se consigue a través de estas leyes es negativo porque rompe con los ideales femeninos que enaltecen la maternidad y la familia. A pesar de que Cristina se muestre preocupada por el avance de la “ideología de género” en el Estado y la política, no negó la influencia que la Iglesia también ha tenido en la promoción de leyes como el Plan Familia que limitó la sexualidad a la enseñanza de valores. Esta influencia, aunque es silenciosa, es innegable y se ha mantenido por mucho tiempo, sobre todo en relación a los derechos sexuales y reproductivos y al cuerpo de las mujeres, lo que nos lleva a cuestionarnos el papel de la Iglesia en las nociones sobre la vida y el aborto.

En Ecuador, en 2006 mediante el decreto presidencial número 1441¹¹⁰ firmado por el entonces presidente Alfredo Palacios, se “declara al 25 de marzo como el “día del niño por nacer”, para la defensa y garantía del derecho a la vida de todo ser humano desde el momento mismo de su concepción”.¹¹¹ Este decreto establece que los ministerios de educación, cultura y bienestar social estarán encargados de llevar las acciones pertinentes para “promover programas y festejos en honor de los niños no nacidos y de la vida” (Decreto presidencial 1441 2006, art. 2). Es decir, el Estado, desde sus instituciones promueve el resguardo de los “niños por nacer”, de fetos, que son considerados como sujetos y ciudadanos incluso antes de su nacimiento (Varea 2015). A pesar de que el decreto no invoque el nombre de dios ni establezca la divinidad de la vida, al asegurar la protección “desde la concepción” está apelando a los valores católicos que consideran el inicio de

¹¹⁰ Este decreto continúa vigente hasta la actualidad. Es por esta razón que los movimientos eclesiales y sectores de la Iglesia celebran el “día del niño por nacer”.

¹¹¹ Decreto presidencial publicado el 1 de junio 2006. Disponible en <https://www.derechoecuador.com/registro-oficial/2006/06/registro-oficial-9-de-junio-del-2006#anchor631032>

la vida desde la unión del óvulo con los espermatozoides. Además, el día establecido por decreto (25 de marzo) coincide con la “fiesta de la anunciación” celebrada por los católicos, demostrando a la sociedad la influencia que la Iglesia mantiene en el Estado y la relación que se entreteje entre las dos instituciones.

¿Por qué fue necesario declarar al 25 de marzo como día del “niño por nacer”? ¿Qué implica este decreto? Desde finales de la década de los noventa se celebra en algunos países de América Latina el día del “niño por nacer” con el objetivo de visibilizar a los fetos como sujetos de derechos, pero, también funciona como una apelación a la importancia de la maternidad.

Entender que la vida inicia desde la concepción implica aceptar que un aborto es un asesinato. Cuando desde los Estados se declara como fiesta nacional esta fecha, se está promoviendo los discursos religiosos sobre la vida, la maternidad y el control de los cuerpos femeninos. Esto ha permitido que cada año se conmemore este día con movilizaciones ciudadanas y actos religiosos que sirven como recordatorio de “la importancia de la vida desde la concepción” (Decreto presidencial 1441, 2006), reafirmando las nociones católicas que enaltecen a la maternidad y la establecen como el objetivo de vida de las mujeres.

4.3 Caminata “el amor en movimiento”

El 16 de marzo de 2019, a propósito de la celebración del “niño por nacer”, los movimientos “pro vida” realizaron una caminata a nivel nacional para visibilizar el rechazo que un sector de la población tiene hacia la posibilidad de despenalizar el aborto en las cinco causales explicadas más arriba. Esta caminata se denominó “El amor en movimiento” y contó con la participación de diversos movimientos eclesiales coordinados por la Pastoral Familiar y la Conferencia Episcopal Ecuatoriana. Las acciones que desde LAM se realizaron, las convocatorias, invitaciones y argumentos que las/os misioneras/os dieron cuando invitaban a participar de la caminata reflejaban que desde los espacios religiosos se estaba apelando a la participación política de sus miembros. La doctrina, entendida como el discurso que guía las acciones de las/os creyentes (analizada en los anteriores capítulos) se fue adaptando a las coyunturas políticas y encontrando discursos seculares en común, lo que permitió que los laicos repliquen las formas de movilización de los movimientos sociales para incidir en el Estado y frenar derechos. En este

sentido, la caminata “el amor en movimiento” puede ser vista como una materialización de las estrategias de acción y la agencia social de las/os misioneras/os de LAM, que guiados por la doctrina se han politizado, generando una nueva relación entre religión y política.

Días previos a la caminata las/os misioneras/os de LAM invitaron a las/os amigos de la comunidad y a quienes se encontraban en las clases de consagración a asistir a la caminata. Durante una clase de consagración relacionada a la “nueva era”, llegó José, uno de los misioneros participantes de LAM que colaboraba en la misión pro vida. Interrumpió la clase para explicarnos que el sábado se realizaría una caminata para “defender los derechos de quienes no pueden defenderse” (José, misionero participante, diario de campo 12 de marzo 2019). José indicó que:

Como católicos es importante estar en contra del aborto porque es un asesinato. La obligación de los católicos es cumplir los mandamientos, y uno de ellos es no matar. Por eso el aborto es malo, porque va en contra de uno de los mandamientos más importantes... (José, misionero participante, durante la clase de consagración, diario de campo 12 de marzo 2019).

Después de explicar porque el aborto es malo, José indicó que las leyes a las que como católicos se enfrentan atentan en contra de los fetos y promocionan la muerte, por lo que explicó que es una obligación de un “verdadero católico” ir a la caminata. Luego afirmó que estar en la consagración convirtiéndonos en “soldados de dios” ya nos hace comprometernos con la defensa de la vida (Anotaciones diario de campo 12 de marzo 2019). ¿Por qué la consagración ya implica participar en caminatas para rechazar el aborto? ¿implica esto un nuevo proceso de politización de la religión, de movilización religiosa?

Martín, un misionero comprometido, indicaba que “es una obligación grave de todo católico tener participación en la vida social, porque si no es indirectamente responsable de las personas, los seres humanos que son abortados” (Martín, misionero comprometido, en entrevista con la autora, 19 de marzo 2019). Para él, la defensa de la vida se convierte en una obligación porque desde la doctrina se considera como un pecado grave desobedecer a dios. Martín considera que una vez que los católicos se convierten en “verdaderos católicos” se sienten llamados a defender la vida y participar activamente de caminatas y plantones para evitar este tipo de leyes. Así, afirmaba que

“un católico que no sea pro vida no es católico en sentido estricto” (Entrevista Martín, 19 de marzo 2019).

¿Por qué un verdadero católico inmediatamente se convierte en “pro vida”? ¿qué significa ser “pro vida”? Pamela, una misionera participante de 21 años y colaboradora de la misión pro vida, indicaba que “ser católico es ser próvida” porque el aborto es un pecado contra dios:

Mientras el bebé está en el vientre, está siendo, es como la acción creadora de dios ¿ya?

Interrumpir la acción creadora de dios. O sea, el aborto es un crimen contra dios. O sea, es un pecado contra dios, ya no tanto contra el prójimo. Es las dos cosas, pero es súper profundo contra dios porque interrumpe su acción creadora y eso es un sacrilegio. Entonces es uno de los pecados como más profundos, más graves que hay y cualquier persona que se diga católico practicante debería saber que la vida no nos viene de nosotros (Pamela, misionera participante, en entrevista con la autora, 21 de marzo 2019).

Para Pamela, renegar de un embarazo implica negar de la naturaleza con la que dios creó a las mujeres, es por esta razón que considera que el peor pecado que puede existir es el aborto.

Cuando una mujer decide abortar, rechaza la posibilidad de creación que dios le da, reniega de su “don divino” y por lo tanto comete un acto de desobediencia a dios. La divinidad que se relaciona con la vida es lo que hace que las/os misioneras/os sientan la necesidad de defenderla, sin embargo, su postura demuestra que la importancia de la defensa de la vida se limita a evitar que las mujeres aborten.

Teniendo en cuenta su posición sobre la defensa de los fetos, cuestioné el significado de ser “pro vida”, a lo que Pamela indicó:

Ser pro vida es básicamente defender la vida de las dos personas ¿ya? Porque no solo te puedes centrar en la vida del bebe que es obviamente lo que hay que proteger porque es el inocente. Pero para mí personalmente, también ser pro vida es preocuparme de la mujer. Entonces no puedes ser pro vida si es que la mujer no está bien. Tampoco es que vas a apoyar el aborto, ¡jamás! Pero tienes que ver una forma de que ambas vidas estén bien ¿ya? (Pamela, misionera participante, en entrevista con la autora, 21 de marzo del 2019).

Con estas palabras Pamela trataba de explicar que ser “pro vida” para una “verdadera católica” es defender la vida, no solo la del feto, sino también de la mujer que considera el aborto como una opción. Pamela tenía en claro las críticas que desde los feminismos se ha hecho a su posición de defender la vida del feto sin tomar en cuenta las condiciones de desigualdad y violencia a las que están sujetas las mujeres. Sin embargo, considera que la vida (entendida desde la doctrina como un regalo divino de dios) no debe ser arrebatada, así sea producto de una violación. Al cuestionarle sobre la calidad de vida de las mujeres que están obligadas a llevar un embarazo no deseado, Pamela indicó que es posible mejorar la calidad de vida de esas mujeres a través de leyes que fomenten su protección, para ella es posible superar esas condiciones a través de la ayuda estatal, por lo que consideraba al aborto como un sin sentido que, en lugar de ser una solución, pone en peligro la vida del feto y de las mujeres. Pamela apelaba a la importancia del Estado para solucionar los problemas de las mujeres (sobre todo en casos de violación), sin embargo, no consideraba la violencia estatal hacia las mujeres, la cual es estructural e histórica. La importancia que Pamela le otorga al Estado es algo recurrente en muchas/os misioneras/os de LAM, quienes consideran al Estado y a la Iglesia como las autoridades desde las cuales se organiza la vida, de ahí su deseo en frenar leyes y discursos contrarios al discurso religioso que se imparten desde el Estado.

Si tenemos en cuenta que desde la doctrina el aborto es un pecado mortal porque implica revelarse contra dios, entonces, el castigo para las mujeres que abortan es el infierno, sin embargo, desde el Estado no se puede apelar al infierno como castigo, por lo que la criminalización para las mujeres que abortan se convierte en el castigo terrenal del “mundo de los hombres” que deben soportar las mujeres antes de ir al infierno. La condena a la que se refiere Pamela es la condena eterna en el infierno, es por esta razón que lejos de preocuparse por la vida de las mujeres, aboga por la salvación de su alma (para que no vayan al infierno) y por la vida del feto. La calidad de vida de las mujeres que son criminalizadas por abortar o que tuvieron problemas de salud producto de abortos clandestinos no le preocupa, ni siquiera los conoce, lo único que importa es su alma y la vida que tendrá después de su muerte. En este sentido “salvemos las dos vidas”, campaña que se oficializó en Ecuador en 2019, se ha convertido en el lema de las/os misioneras/os de LAM, porque guarda relación con su creencia.

A pesar de que las cuestiones religiosas sean la base de su accionar, las/os misioneras/os de LAM han generado un discurso estratégico basado en las leyes y en lo políticamente correcto para legitimar su creencia. Este discurso está ligado a la campaña “Salvemos las dos vidas”,¹¹² que Miguel, un misionero comprometido y ex estudiante de medicina definía como:

Salvemos las dos vidas, el hecho de salvar más, muchísimo más allá de que no muera. El hecho de no morir no es salvar ¡no! va más allá. El salvar implica que esa persona íntegramente encuentre una solución, es decir, se vea saciada en un aspecto espiritual, material, social y afectivo... (Miguel, misionero comprometido, en entrevista con la autora, 3 de abril 2019).

Así, Miguel demuestra que salvar las dos vidas no solo implica rescatarlas de la muerte, sino que también busca ayudarlas en todas las dimensiones humanas. Miguel tiene en claro las críticas de los feminismos que cuestionan la prohibición del aborto, pero no ofrecen una solución a las condiciones de desigualdad y violencia de las mujeres, por eso indica que “salvar” significa encontrar una solución que va más allá de no morir.

Desde diversos espacios feministas se ha dicho que no es suficiente con evitar que el feto nazca, ya que si una mujer que vive en condiciones de pobreza y desigualdad es obligada a llevar a término el embarazo no es posible que ofrezca una buena calidad de vida al feto. Por otro lado, se ha rechazado enérgicamente que niñas que han sufrido una violación sean obligadas a ser madres. Los feminismos conscientes de los problemas y desigualdades que atraviesan las mujeres han abogado por el derecho al aborto libre, seguro y gratuito como un derecho de las mujeres. Sin embargo, para Miguel, el aborto no es un derecho, es una forma de asesinato, lo que lo convierte en inaceptable. En este sentido, el aborto se convierte en el eje central que permite el diálogo entre los feminismos y los grupos “pro vida” que desde sus perspectivas abogan por la vida de las mujeres. La diferencia radica en que los feminismos y movimientos de mujeres luchan desde sus experiencias y por sus derechos, mientras que los movimientos “pro vida” se movilizan en función de una doctrina que intenta mantener el orden social patriarcal.

¹¹² Esta campaña se originó en Argentina, pero ha logrado esparcirse a varios países latinoamericanos. Esta campaña llegó a Ecuador en febrero del 2019 a propósito de la posibilidad de generar reformas al Código Orgánico Integral Penal (COIP) que incluían la posibilidad de legalizar el aborto en cinco causales.

“Salvemos las dos vidas” es una campaña que se originó en Argentina como reacción a las movilizaciones feministas a favor del aborto. Esta campaña llegó a Ecuador de la mano del movimiento “pro vida” conformado por diversos grupos católicos, evangélicos y conservadores. LAM se involucró con la campaña “salvemos las dos vidas” porque trabaja directamente con la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, que a través de la Pastoral Familiar (liderada por Amparo Medina, una de las voceras de la lucha en contra del aborto) promocionó y contribuyó a la campaña.

Bajo la campaña “salvemos las dos vidas” las/os misioneras/os de LAM se comprometieron a la defensa de la vida, criticando al Estado e invitando a quienes se estaban formando a participar de la caminata “al amor en movimiento”. Cuando José realizó la invitación a la caminata indicó que no se debía llevar símbolos religiosos porque era una caminata de la sociedad civil. Además, sacó de su mochila algunos pañuelos celestes e indicó que sería importante que cada uno vaya con su pañuelo como símbolo de su apoyo a la defensa de la vida. Los pañuelos tenían estampado el logo de la campaña “Salvemos las dos vidas” y se vendieron a cincuenta centavos.

Imagen 7. Invitación a la caminata “el amor en movimiento”



Fuente: Trabajo de campo.

Esta invitación fue repartida a todas/os quienes asistieron a las clases de consagración. A pesar de que “salvemos las dos vidas” se había presentado como una campaña organizada por la sociedad civil, por detrás quienes la movilizaron fueron las/os misioneras/os de los diferentes movimientos eclesiales respaldados por la Pastoral Familiar. Desde LAM se hicieron pañuelos celestes para entregar antes y durante la caminata a sus miembros e invitados. Además, durante la semana previa a la caminata, las/os misioneras/os se reunieron en la iglesia de la Magdalena a hacer pancartas y carteles que demuestren su rechazo al aborto.

La relación de “salvemos las dos vidas” y LAM, demuestra que esta campaña constituye una estrategia de acción para legitimar la participación política de los espacios religiosos, quienes conscientes de que no pueden invocar el nombre de dios, apelan a la movilización social y campañas emprendidas por los laicos (quienes sí tienen legitimidad de acción) para frenar la politización de la sexualidad. Sin embargo, sus estrategias no son difíciles de notar debido a que tanto sus argumentos como su accionar, a pesar de estar relacionados con los discursos seculares de derechos humanos, terminan revelando las nociones católicas sobre las cuales se asientan. Desde LAM, además de la participación en la caminata “el amor en movimiento” se organizaron vigiliyas de oración en donde las/os misioneras/os y las/os amigas/os de la comunidad pedían a dios que no se despenalice el aborto. Su fe se convirtió en un vehículo que les permitía pedir a su creador que interceda por ellas/os e influya en las/os asambleístas para que voten en contra de la despenalización del aborto. Aunque desde posturas lejanas a la fe parece increíble apelar a dios para que influya en la política, estas/os misioneras/os creían fuertemente que si rezaban con devoción dios impediría el aborto en el país. En este sentido, dios se convirtió en un sujeto político que no solo tenía la potestad de influir en el mundo, sino que también tenía plena legitimidad de acción.



Fotografía 2. Vigilia de oración en contra del aborto y el matrimonio igualitario
Fuente: Redes sociales de LAM

Durante las vigiliass de oración de LAM, la bandera “salvemos las dos vidas” se ubica en el altar de la iglesia, cerca de la imagen de la virgen y de Jesús. “Salvemos las dos vidas” símbolo de la lucha en contra del aborto se relaciona con los símbolos religiosos durante un acto de oración, permitiendo que se conjuguen la doctrina con los discursos seculares sobre la participación política de las/os laicos. En la vigilia de oración, la bandera “salvemos las dos vidas” queda bendecida y legitimada por la Iglesia y su doctrina, convirtiéndose en un símbolo más en la batalla espiritual y la lucha en contra del demonio. Esto revela que los espacios espirituales se convierten en espacios de contienda política.

Durante el grupo de oración del viernes, día previo a la caminata “el amor en movimiento”, se realizó la invitación a participar de ella. Por este día asistieron misioneros de la Pastoral Familiar para dar una charla sobre la “ideología de género” y las leyes a favor del aborto, para explicar la importancia que la manifestación ciudadana tiene para evitar que estas reformas pasen el debate de la Asamblea. Con videos sobre la “ideología de género” en donde se explicaba qué es, de dónde surgió y la influencia política que tiene en los Estados, indicaron que la “ideología de género” es una imposición que atenta en contra de las leyes y el derecho a la vida, por esa razón

indicaban que es importante la asistencia de todas/os a la caminata (Anotaciones diario de campo 15 de marzo 2019). Luego dejaron en claro que esta caminata tiene un tinte político, es decir, es una caminata de la sociedad civil que se moviliza para hacer visible su descontento. A pesar de que sus argumentos estaban basados en artículos de la constitución en donde se establece que la vida inicia desde la concepción y es un derecho fundamental de todo ser humano, de fondo, su rechazo al aborto responde a cuestiones doctrinales en donde se establece a la vida como un “regalo divino”. Para los misioneros de la pastoral familiar, las reformas al COIP y las leyes con enfoque de género son cuestiones políticas, sin embargo, estas cuestiones los preocupan porque consideran que de aprobarse los valores católicos (considerados como la base de la sociedad) se perderían. Después de la intervención de los misioneros de la Pastoral Familiar, uno de los misioneros comprometidos de LAM tomó la palabra e indicó que nos encontramos ante una batalla espiritual en donde la vida corre peligro (Anotaciones diario de campo 15 de marzo del 2019).

La materialización de la politización reactiva de la Iglesia puede ser entendida a través de la participación de LAM en la caminata “el amor en movimiento” por la defensa de la vida desde la concepción. Desde las nueve de la mañana del sábado 16 de marzo empezaron a llegar personas de diferentes edades vistiendo camisetas blancas, usando sus pañuelos celestes y cargando carteles y pancartas relacionados a la defensa de la vida.



Fotografía 3. Llegada de las/os misioneras/os al punto de encuentro de la caminata “el amor en movimiento”. Fuente: Trabajo de campo, marzo 2019.

El punto de encuentro era el lema “Ecuador ama la vida” ubicado en la plaza del Ministerio de agricultura, ganadería y pesca (MAGAP). Este punto de encuentro no fue al azar, sino que resulta una estrategia debido a que estos movimientos “pro vida” constantemente anunciaban su amor por la vida. Si bien este lema tiene otro significado, ya que es publicidad generada por el gobierno para promocionar el turismo, el hecho de que afirme que el país ama la vida les permite engancharse y utilizarlo como propio y como el inicio de su movilización.

Poco a poco se fueron reuniendo grupos de personas vestidas de blanco. Grandes grupos cargaban pancartas sobre el aborto, otras hacían alusión al diseño original de familia y la importancia de la vida. A la cabeza de la caminata se ubicaron las/os misioneras/os de LAM, algunos cargaban pequeños ataúdes de cartulina que simbolizaban los fetos abortados.



Fotografía 4. Ataúdes de los fetos en la caminata “el amor en movimiento”

Fuente: Trabajo de campo, marzo 2019.

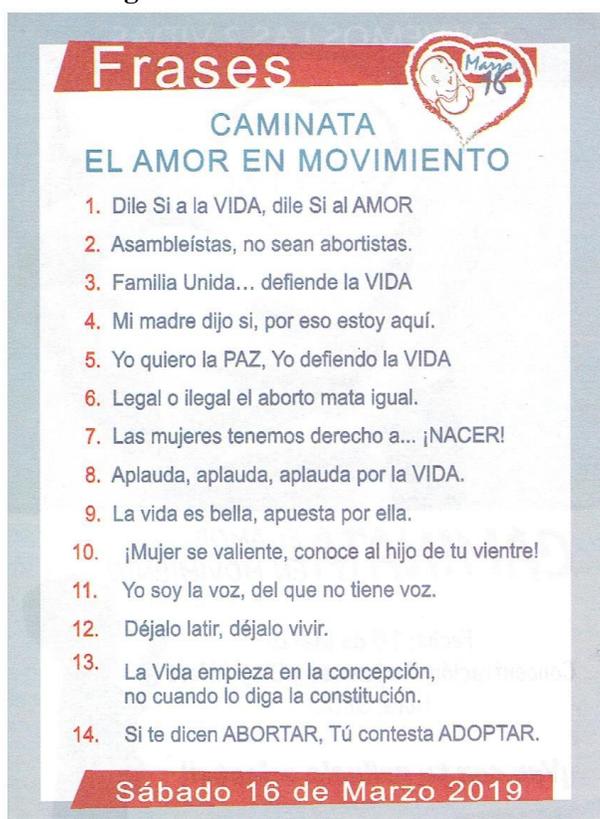
Uno de los misioneros encargados de la misión pro vida repartía papeles con las frases que se iban a gritar durante la caminata, que llegó hasta la puerta de la Asamblea Nacional. Bajo el grito “yo soy la voz del que no tiene voz” y “la vida empieza en la concepción, no cuando lo diga la constitución” (Diario de campo 16 de marzo 29019), las/os misioneras/os posicionaban dos puntos importantes. El primero tiene que ver con la vulnerabilidad de los fetos, entendidos como sujetos indefensos de derechos, y el segundo tiene que ver con la relación que entretienen con el Estado. Al afirmar “la vida empieza desde la concepción, no cuando lo diga la constitución”¹¹³, están apelando a las nociones católicas sobre la vida que se consideran como verdades divinas sobre las cuales se establece la organización social y por ende, como nociones que el Estado debe respetar.

Si desde el secularismo se buscó separar a la Iglesia y al Estado, esta marcha demuestra que la Iglesia no solo mantiene su influencia, sino que ha generado una politización reactiva y

¹¹³ Esta frase se refiere a que si el aborto llegara a ser despenalizado la constitución entendería el inicio de la vida a partir de las doce semanas de gestación.

estrategias de acción, lo que ha permitido que los movimientos eclesiales se relacionen y formen parte de un movimiento social bastante nuevo en Ecuador: el movimiento “pro vida”. Los pañuelos celestes que usaban, las banderas, pancartas, y jóvenes tocando tambores y gritando las consignas simulaban una marcha de los movimientos sociales para exigir sus derechos, sin embargo, esta caminata buscaba frenar el derecho al aborto, y exigía al mismo tiempo que el Estado respete la vida de “los que están por nacer”.

Imagen 8. Consignas de la caminata “el amor en movimiento”



Fuente: Trabajo de campo, marzo 2019

Las exigencias de quienes participaron en la caminata, además de estar fundamentadas en la doctrina tenían como objetivo reprivatizar el espacio privado, para que el Estado no intervenga. La necesidad de luchar por el bien en medio de la batalla espiritual llama a las/os misioneras/os a mantener el orden conocido a través de la despolitización del espacio privado, después de todo, al politizar lo privado (sobre todo la sexualidad), se juega la posibilidad de crear una nueva forma de organización social. La influencia que LAM busca tener en el Estado para impedir que se

promulguen leyes que otorgan derechos a las mujeres y diversidades sexuales nos lleva a repensar la distinción entre Estado e Iglesia, la cual implica romper con la dicotomía público/privado y los imaginarios sobre la pureza y seguridad de lo privado (los cuales se explicaron más arriba).

Para LAM, existe una distinción entre lo público y lo privado, sin embargo, consideran que la fe no es algo que pueda ser privatizada, para estas/os misioneras/os, la fe es parte constitutiva de la vida y por ende pertenece al ámbito público, sin embargo, el mundo actual, fundamentado en la secularización pretende “sacar la fe del ámbito público y reducirla a lo privado” (Lazos de Amor Mariano 2018, 34). Bajo esta perspectiva LAM no solo da un giro a las nociones sobre la secularización que separan las creencias religiosas de la configuración de la vida, sino que les otorgan mayor prioridad, LAM saca a la fe y la posiciona como la verdadera base de lo social, sin fe no hay valores, sin valores no hay sociedad. Entonces su apuesta ya no solo tiene que ver con la influencia que pueden tener en el Estado, sino a apelar a la fe como la base de la organización social y de los Estados (algo muy parecido a la propuesta de los sectores evangélicos que llaman a la organización política cristiana porque consideran que los valores de sus creencias permiten mejorar las condiciones políticas y purificarlas).

La posibilidad de cambio tan combatida por los feminismos y movimientos de la diversidad sexual se ve coartada por la movilización de los movimientos eclesiales a través de los laicos, que buscan en lugar de cambiar mantener el orden y la manera de organización de la vida. En este sentido, el activismo “pro vida” va más allá de la defensa de la vida de los “niños por nacer”, implica mantener el orden sexual patriarcal en donde las mujeres quedan sometidas a la maternidad no deseada y al control de sus cuerpos.

Conclusiones

Cuando pensamos en religión tendemos a relacionarla con la espiritualidad y las diversas formas que existen de cultivarla, desligándola de la política. Sin embargo, las recientes movilizaciones en contra de las políticas con enfoque de género y los derechos sexuales y reproductivos impulsadas por movimientos religiosos, demuestran que la religión se ha politizado. Las movilizaciones impulsadas por el movimiento “Con mis hijos no te metas” y por la campaña “Salvemos las dos vidas” se han presentado como movilizaciones ciudadanas que no guardan relación con la religión, sin embargo, los movimientos eclesiales son parte constitutiva de estas movilizaciones y han contribuido no solo con su presencia, sino también en la organización y logística de las mismas. El trabajo de campo realizado en Lazos de Amor Mariano (LAM) ha reflejado la manera de acción que este movimiento eclesial tiene en estas movilizaciones y el discurso que maneja para llegar a creyentes y no creyentes.

Si bien la lucha contra el género y la politización de la sexualidad no es nueva, en la actualidad el Vaticano ha generado nuevos discursos y formas de acción en contra del género y los feminismos. La pregunta obvia que salta de todo esto es ¿por qué pareciera que el Vaticano se preocupa únicamente por el género y la sexualidad hasta el punto de politizarse para evitar leyes con enfoque de género? Tanto el género como la sexualidad se han convertido en categorías que permiten entender las relaciones de poder y de desigualdad que se ejercen. La división sexual basada en la ordenación de lo biológico se ha convertido en una forma de clasificación social sobre la cual se asientan las desigualdades entre hombres y mujeres, que además ha invisibilizado a las diversidades sexuales. En este sentido, apelar a las diferencias sexuales y a la “naturaleza biológica” de los cuerpos heteronormados se convierte en una forma de mantener las relaciones desiguales de poder. Los estudios de género y los feminismos permiten generar una nueva forma de pensar el mundo y la organización social que rompe con la diferenciación sexual “natural”. Su potencial subversivo radica en la comprensión de las desigualdades y en la posibilidad de pensar un mundo en donde esas desigualdades dejen de existir. Así, tanto el género como la sexualidad son cuestiones de suma importancia para el poder, ya que permiten perpetuarlo o cambiarlo. Entonces, no sorprende que, para el Vaticano, una institución basada en la dominación masculina,

el género y los feminismos se conviertan en los enemigos a los que hay que combatir, generando un diálogo entre los feminismos y la Iglesia.

El diálogo que se entreteje entre los feminismos y la Iglesia guarda relación con la disputa por el Estado, ya que feministas y creyentes se disputan el Estado, sea para promulgar derechos o para evitarlos. Este diálogo también implica la formación de discursos sobre el otro, si desde la Iglesia se ha generado un discurso en donde las feministas representan al diablo, desde los feminismos se han configurado discursos que muestran a los movimientos anti derechos religiosos como fundamentalistas, como grupos tradicionales que operan en función a sus doctrinas, presentándolos como rígidos y estáticos en el tiempo. El problema de esta comprensión radica en que no toma en cuenta que los discursos religiosos también son cambiantes y mutables, tampoco mira las bases de estos grupos denominados como fundamentalistas. Como ya hemos visto, esta doctrina discute con el mundo que la rodea, se adapta y muta conforme los contextos, entonces cabe preguntarnos si realmente movimientos eclesiales como LAM son fundamentalistas o, por el contrario, representan la formación de nuevos movimientos sociales que también aparecen en el espacio público para disputar los marcos de sentidos sobre los cuales se construye el Estado.

La Iglesia ha demostrado su capacidad de adaptación a los cambios sociales y culturales, modificando sus discursos, elementos doctrinales, prácticas de oración y formas de llegar a las personas para adaptarse a las coyunturas y ha formulado respuestas ante las crisis sociales. En un mundo en donde el libre mercado, la privatización y la precarización de la vida se vuelve cada vez más intensa, se genera también la posibilidad de organización y la necesidad de crear una comunidad que permita afrontar la crisis (Lind 2001). La experiencia en LAM muestra que este espacio, a pesar de llamar a la renuncia del mundo, sirve también como un lugar de apoyo entre sus miembros, quienes se apoyan física, económica y emocionalmente. En este sentido, los espacios religiosos pueden ser leídos desde la posibilidad de generar comunidad y apoyo para sortear las crisis sociales, económicas y políticas que nos superan. Sin embargo, los espacios católicos vigilados y controlados por la Iglesia, como LAM, además de crear comunidad y redes de apoyo, buscan instaurar un orden social en donde la Iglesia se convierte nuevamente en la institución legitimadora de prácticas y discursos a través de la atribución a su superioridad moral. Su movilidad y capacidad de adaptación responde a su lucha por mantener el poder.

Bajo la noción de *batalla espiritual*, el Vaticano ha legitimado su accionar político. Las/os creyentes entienden que la realidad que se vive en la actualidad es el producto de una batalla entre las fuerzas del bien y del mal, en donde el bien es representado por la Iglesia y su doctrina, y el mal es representado por el diablo y todos los enemigos de dios (feministas, diversidades sexuales, comunistas, entre otros). De esta manera, es posible movilizar la doctrina y adaptarla a los diversos contextos y coyunturas políticas, todo aquello que resulte contrario o crítico de las creencias y la institución de la Iglesia implica lo malo y por ende hay que combatirlo. Cada creyente se atribuye esta lucha con el fin de estructurar un mundo fundamentado en su fe y su doctrina, un mundo que no sea adverso a sus creencias y que como ellas/os indican ponga en el centro de la organización social a la fe, porque consideran que la fe les otorga una superioridad moral para enfrentarse a los males del mundo (sean estos la corrupción, las guerras o la violencia). Es importante indicar que esta noción es muy parecida a la que manejan los grupos evangélicos, lo que nos puede darnos una pauta para comprender las alianzas que se han ido formando entre católicos y evangélicos.

Las diversas formaciones sobre la doctrina que se imparten en los espacios de LAM permiten que quienes atraviesan por estos procesos de formación se vayan identificando con la doctrina y el discurso católico. Cada creyente va construyéndose a sí misma/o en función del discurso católico y va generando una forma de ver el mundo en relación al discurso religioso. Esto no significa que el proceso de formación para convertirse en verdaderos católicos sea sencillo, al contrario, este proceso implica un cambio (en muchos casos radical) de forma de vida. Las/os creyentes tienen que enfrentar prácticas dolorosas cargadas de violencia simbólica y emocional, la cual es considerada como necesaria para iniciarse en el camino de dios, lo que nos lleva a notar que existe un tipo de violencia religiosa que se aprovecha de la vulnerabilidad de las/os creyentes para imponerse como una verdad absoluta, que las/os creyentes normalicen este tipo de violencia a la que se enfrentan en su proceso de conversión nos da cuenta de que vivimos en una sociedad que ha naturalizado la violencia psicológica y emocional, permitiendo que estas prácticas pasen desapercibidas.

Cada creyente actúa en función de la promesa de vida eterna, de salvación de su alma, así, cada renuncia, tensión y adecuación de los sujetos vale la pena, porque a nivel subjetivo ellas/os

sienten que se han ganado la salvación de su alma trabajando su ser. La construcción de las identidades católicas permite que las/os creyentes sientan la necesidad de actuar en la batalla espiritual en nombre de dios. Sin este proceso largo de formación que permite la identificación con el discurso católico y la doctrina a través de los actos, no es posible pensar en la politización de las/os creyentes, ya que la creencia en dios no es suficiente para poner el cuerpo en las manifestaciones en contra de la ideología de género. Es necesario que a nivel subjetivo las/os creyentes sientan la necesidad de salir a las marchas y visibilizar su descontento con las políticas de género.

En este sentido podemos notar que los espacios que se presentan como espacios netamente religiosos, que buscan el cultivo de la espiritualidad como la misa, los retiros de conversión y las clases de consagración funcionan también como espacios de politización religiosa y de formación de “soldados de dios” dispuestos a participar en la batalla espiritual. En estos espacios es posible notar como la doctrina se moviliza para justificar el accionar político y generar ciudadanía religiosas que basadas en su fe buscan incidir en el Estado. Sin embargo, conscientes de que la religión carece de legitimidad de acción política, han adecuado la doctrina al discurso secular, presentándose como movimientos ciudadanos de laicos que a nombre de las familias (tradicionales) buscan incidir en el Estado. Así, podemos notar que las familias tradicionales, se convierten en un actor civil que es legitimado por las nociones católicas de la familia que la establecen como el núcleo de la sociedad que resguarda los valores morales que el mundo carece y por ende que hay que proteger.

El dios católico del Vaticano se presenta como un ser activo que toma las decisiones y al cual es necesario obedecer, este dios norma y rige la vida de sus creaciones (sobre todo a las mujeres). Este dios se ofende cuando desde los feminismos y los estudios de género se cuestionan las nociones sobre la “naturaleza” de los cuerpos, ya que la manera en la que este dios ha organizado el mundo está basada en esa naturaleza, la misma que permite mantener las relaciones de desigualdad e invisibilizar la diversidad. Este dios al que apelan y defienden los *verdaderos católicos* castiga a quienes salen de su norma y premia a quienes se someten (física, mental y emocionalmente). Entonces debemos preguntarnos ¿el dios del Vaticano es legítimo o es una invención de quienes están en el poder para mantener las relaciones de desigualdad?

Siguiendo a las teólogas feministas, es hora de cuestionarnos el poder que se le ha otorgado al dios del Vaticano. Si bien la religión constituye una dimensión importante en la vida de las/os creyentes, es necesario visibilizar que existen diversos espacios y grupos religiosos que piensan en otro dios, en un dios que ama y respeta la diversidad, que no responde a las estructuras de poder. En este sentido, el reto de los feminismos no está en buscar el fin de la religión, ya que esto implicaría negar una dimensión importante en la vida de las/os humanos y su diversidad de creencias espirituales, sino en visibilizar aquellas formas de espiritualidad no hegemónicas que apelan a la diversidad y se convierten en aliadas de los feminismos, que además permiten cuestionar a los espacios religiosos (como el Vaticano) que generan discursos de odio y violencia. En las luchas en contra del género, deslegitimar al Vaticano a través de otras formas de espiritualidad constituye una tarea importante. Si el Vaticano utiliza el nombre de dios para mantenerse en el poder y perpetuar las desigualdades a través de la diferenciación sexual, las otras formas de espiritualidad nos permiten proponer otro dios, un dios más acercado a nosotras, un dios que no contribuye al poder, sino que apela a la diversidad y al cambio del orden social.

Lista de referencias

- Ahmed, Sara. 2015. *La política cultural de las emociones*. México DF: Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Alpizar, Lydia y Marina Bernal. 2003. "La construcción social de las juventudes". En *Última Década*, núm. 19: 1-20. Chile: Centro de Estudios Sociales Valparaíso.
- Amorós, Celia. 1994. "Espacio público, espacio privado y definiciones ideológicas de 'lo masculino' y 'lo femenino'". En *Feminismo, igualdad y diferencia*. México DF: UNAM, PUEG.
- Araya Espinoza, Alejandra. 2006. "El castigo físico: el cuerpo como representación de la persona, un capítulo en la historia de la occidentalización de América, siglos XVI-XVIII". En *HISTORIA* núm. 39 (2): 349-367.
- Argüello, Sofía. 2014. "Identidades en disputa: discursos científicos, medios de comunicación y estrategias políticas del Movimiento de Liberación Homosexual mexicano, 1968-1984". En *La memoria y el deseo. Estudios gay in Queer en México*. Rodrigo Parrini y Alejandro Brito (coords.). México: PUEG.
- Aristizábal, Ángela. 2018. *Motivaciones para el inicio y permanencia en un proceso de conversión en Lazos de Amor Mariano. El caso de El Santuario*. Trabajo de investigación para obtener el título de magíster en antropología. Universidad de Antioquía.
- Auyero, Xavier. 2012. "Introducción: Acerca de la intersección de las biografías individuales y colectivas y la protesta". En *Vidas Beligerantes. Dos mujeres argentinas, dos protestas y la búsqueda de reconocimiento*. Universidad nacional de Quilmes.
- Bastián, Jean Piere, 2004, "La recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía". En *La modernidad religiosa: Europa y América Latina en perspectiva comparada*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Berger, Peter. 1967. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday.
- Bordo, Susan. 1993. "Anorexia Nervosa: Psychopathology as the Crystallization of Culture". En *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*. Berkeley: University of California Press.

- _____. 1993. Bordo, Susan. 1993. “El feminismo, la cultura occidental y el cuerpo”. En *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*. Berkeley: University of California Press.
- Bourdieu, Pierre. 2000. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- _____. 2002. “La "juventud" no es más que una palabra”. En *Sociología y cultura* (pp. 163-173). México: Grijalbo, Conaculta.
- _____. 2007. “Estructuras, habitus y prácticas”. En *El sentido práctico*. Argentina: Siglo XXI Editores.
- Butler, Judith y Joan Scott. 2018. Gender and the Politics of Secularism. A conversation between Joan Wallach Scott and Judith Butler on Scott’s latest book *Sex and Secularism*. En *Public Seminar*.
- _____. 2002. “Identificación fantasmática y la asunción del sexo”. En *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.
- Bracamonte, Lucía. 2012. “Catolicismo y condición femenina: representaciones de género sobre la maternidad y la domesticidad en la prensa del suroeste bonaerense argentino a principios del siglo XX”. En *Secuencia*, núm. 88: 87-108.
- Bracke, Sara y David Paternotte. 2016. “Unpacking the Sin of Gender”. *Religion and Gender*. 6 (2): 143–154. DOI: <http://doi.org/10.18352/rg.10167>.
- Braidotti, Rosi. 2008. “In Spite of the Times: The Postsecular Turn in Feminism”. En *Theory, Culture & Society 2008* (SAGE, Los Angeles, London, New Delhi, and Singapore), Vol. 25(6): 1–24.
- Brubaker, Roger y Frederick Cooper. 2001. “Más allá de “identidad””. En *Apuntes de Investigación del CECyP*, N°7. Buenos Aires: CECYP.
- Camps, Victoria. 2014. “La secularización inacabada”. En *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia*. Daniel Gamper (ed.). Madrid: Trotta.
- Casanova, José. 1994. *Public religions in the modern world*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Concilio Vaticano II. 1965. “Mensaje del Concilio Vaticano II a los jóvenes”, http://www.vatican.va/gmg/documents/gmg-2002_ii-vat-council_message-youth_19651207_sp.html

- Consejo Episcopal Latinoamericano. 1969. Documento final del Seminario sobre “Visión Cristiana de la formación social de la juventud en Latinoamerica”. Bogotá: Indo-AmericanPress Service.
- _____. 1979. Documento de Puebla. III Conferencia General del Episcopado Lationamericano, https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf
- Consejo Episcopal Latinoamericano – Sección Juventud. 1995. *Civilización del amor. Tarea y Esperanza*. SEJ-CELAM.
- Criado, Martín. 1998. *Producir la juventud. Crítica de la sociología de la juventud*. Madrid: Istmo.
- _____. 2005. “La construcción de los problemas juveniles”. En *Nómadas* No. 23: 86-93. Colombia: Universidad Central.
- Espinosa, Yuderkys. 1999. “Hasta donde nos sirven las identidades: repensando la política de identidad en los movimientos feministas y étnico-raciales”. Santo Domingo.
- Fassin, Eric. 2006. *Democracia sexual*. Conferencia dictada en México.
- _____. 2009. “La democracia sexual y el conflicto de las civilizaciones”. En *Género, sexualidades y política democrática*. México, UNAM y Pueg/Colmex (Cuadernos Simone de Beauvoir).
- _____. 2016. “Gender and the Problem of Universals: Catholic Mobilizations and Sexual Democracy in France”. En *Religion and gender*, Vol. 6, no. 2 (2016), 173-186. DOI: 10.18352/rg.10157
- Federici, Silvia. 2013. *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Foucault, Michel. 2002. *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.
- Fuller, Norma. 1995. “En torno a la polaridad marianismo-machismo”. En *Género e identidad: ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. Luz Gabriela Arango, Magdalena León y Mara Vivero (comp.). Bogotá: Tercer Mundo S.A.
- Francisco. 2016. Exhortación apostólica postsinodal Amoris Laetitia. Sobre el amor en la familia. Disponible en https://www.vidanuevadigital.com/wp-content/uploads/2016/04/exhortacion-Amoris-Laetitia-PDF-espanol.pdf?utm_source=webvn&utm_medium=enlace&utm_content=textopdf&utm_campaign=descarga

- Frigerio, Alejandro. 2007. "Repensando el monopolio religioso del catolicismo en Argentina".
En *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate*. María Julia Carozzi y César Ceriani, eds. Buenos Aires: Biblos/ACSRM.
- Garbagnoli, Sara. 2016. "Against the Heresy of Immanence: Vatican's 'Gender' as a New Rhetorical Device against the Denaturalization of the Sexual Order". *Religion and Gender* 6 (2):187–204. DOI: <http://doi.org/10.18352/rg.10156>.
- González, Alejandra. 2016. "El I Año Internacional de la Juventud: Argentina entre lo global y lo local". En *Passagens. Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica* Rio de Janeiro. Vol. 8 (1): 40-61.
- González Calleja, Eduardo y Sandra Souto Kustrín. 2005. Juventud y política en España: orientación bibliográfica. En *Asociacion de Historia Contemporanea and Marcial Pons Ediciones de Historia*, núm. 59(2005): 283-298.
- González, Fidel. 1999. *Los movimientos en la historia de la Iglesia*. Madrid: Encuentro Editores.
- Graff, Agnieszka. 2014. "Informe de las trincheras de género: la guerra en contra el generismo en Polonia". En *Revista Europea de Estudios de la Mujer*. Vol 21(4): 431-442.
- Grignon de Montfort, Luis María. 1843. *Tratado de la verdadera devoción*. Lima: Consecratio Mundi, Asociación católica.
- Juan Pablo II. 1983. "Discurso del Santo Padre Juan Pablo II a los jóvenes". Disponible en https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1983/march/documents/hf_jp-ii_spe_19830303_giovani.html
- _____. 1984. "Palabras de Juan Pablo II al entregar la Cruz del año Santo a los jóvenes". Disponible en http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1984/april/documents/hf_jp-ii_spe_19840422_cross-youth.html
- _____. 1985. "Carta Apostólica Dilecti Amici del Papa Juan Pablo II a los jóvenes y a las jóvenes del mundo con ocasión del año internacional de la juventud". Disponible en https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1985/documents/hf_jp-ii_apl_31031985_dilecti-amici.html
- Latinobarómetro. 2014. "Las religiones en tiempos del Papa Francisco". Santiago de Chile: Corporación Latinobarómetro.
- Lazos de Amor Mariano. 2018. *Totus tuus. Preparación para la consagración total a Jesús por María*. Ecuador: Cassolution Publicidad.

- Lind, Amy. 2001. "Organizaciones de mujeres, reforma neoliberal y políticas de consumo en el Ecuador". En *Antología Género*, Gioconda Herrera (comp.) Quito: FLACSO Ecuador.
- Londoño, Alejandro. 2014. "Historia de la Pastoral Juvenil en los cincuenta años del Concilio". En *El Pueblo de Dios: Miradas y caminos. Vaticano II y Teología de la Liberación*, Isabel Corpas de Posada (ed.). Bogotá: Amerindia.
- Maher, Mónica. 2019. "Introducción". En *Fundamentalismos religiosos, derechos y democracia*. Quito: FLACSO Ecuador.
- Mahmood, Saba. 2019. "Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto". *Papeles del CEIC*, vol. 2019/1, papel 202, 1-31.
- Mateo, Omar. 2016. Capítulo 1. "Una nueva etapa asociativa". En *Los movimientos eclesiales y su relación con la iglesia particular*. Quito: CCE.
- Marramao, Giacomo. 2014. "El reencantamiento del mundo en la era global. Religión e identidad". En *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia*. Daniel Gamper (ed.). Madrid: Trotta.
- Melucci, Alberto. 1994. "Asumir un compromiso: identidad y movilización en los movimientos sociales". En *Zona Abierta* No. 69: 153-180.
- Mosqueira, Mariela Analia. 2010. "La política requiere de leones, no de ovejas": Participación política en jóvenes cristiano-evangélicos". En *RITA*, N°4, disponible en línea <http://www.revista-rita.com/dossier-thema-61/la-politica-requiere-de-leones-no-de-ovejas.html>
- Mujica, Jaris. 2007. "Lo que conservan los conservadores". En *Economía política del cuerpo. La reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder*. Perú: Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos
- Muñoz, Rubén y Salinas, Claudia. 2018. "La crisis de la autoridad del etnografiado. Metodologías encubiertas e investigación en derechos humanos y población vulnerable: Dos estudios de caso en México". En *Revista interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*. 4. <http://dx.doi.org/10.24201/eg.v4i0.158>
- Panotto, Nicolás. 2014. "Pentecostalismos y construcción de identidades sociopolíticas". En *Desafíos*, 26 (2), 73-96. Doi: dx.doi.org/10.12804/desafios26.02.2014.03.
- _____. 2015. "Religión. Ciudadanía y espacio público: un acercamiento socio-antropológico y teológico". En *Perspectivas Internacionales*, 11 (1): 64- 87.

- _____. 2017. “Religiones, espacio público y laicidad: conceptos y discusiones”. En *Religiones, política y Estado Laico. Nuevos acercamientos para el contexto latinoamericano*. Red Latinoamericana y del Caribe por la Democracia REDLAD.
- Pérez Guadalupe, José Luis. 2018. “Políticos evangélicos o evangélicos políticos? Los nuevos modelos de conquista política de los evangélicos. En *Evangélicos y poder en América Latina*, José Luis Pérez Guadalupe y Sebastián Grundberger (eds.). Lima: Instituto de Estudios Social Cristianos.
- Pontificia Universidad Católica del Ecuador. 1985. *Juan Pablo entre nosotros. Homenaje con motivo de su visita pastoral al Ecuador*. Quito: PUCE.
- Primer Congreso Latinoamericano de Jóvenes. 1991. “Aporte a la IV Conferencia General del Episcopado”. Cochabamba: CELAM
- Ratzinger, Joseph. 1998. “Los movimientos eclesiales y su colocación teológica”. Disponible en <http://www.mopal.org/es/form/MovEsp/MovEsp.pdf>
- Rodríguez Rondón, Manuel, 2016. “La infancia como símbolo y moneda de cambio” en <http://www.clam.org.br/ES/destaque/conteudo.asp?cod=12437>
- Rubin, Gayle. 1989. “Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad”, en Vance, Carole (comp.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Revolución, España, pp. 113-190.
- Scott, Joan. 2018. *Sex and secularism*. UK: Princeton University
- Schäfer, Heinrich. 1992. *Protestantismo y crisis social en América Central*. San José: Editorial Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- Soneira, Jorge Abelardo. 2007. “Catolicismo, movimientos eclesiales y globalización en Latinoamérica”. En *Revista Cultura y Religión* ISSN 0718-4727: 61-73.
- Souto Kustrín, Sandra. 2007. “Juventud, teoría e historia: la formación de un sujeto social y de un objeto de análisis”. En HAOL N°13 (Invierno, 2007): 171-192.
- Suárez, Ana Lourdes. 2014. “Nuevos movimientos y comunidades eclesiales “católicas” ¿Qué renuevan?”. En *Revista Sociedad y Religión* N°42 (XXIV): 92-131.
- Taylor, Charles (2011). “Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo”. En *El poder la religión en la esfera pública*. Madrid: Editorial Trotta.
- Vásquez, Jorge Daniel. 2014. “Problemática en relación con las personas jóvenes en las sociedades contemporáneas”. En *Máquinas identitarias en disputa: filosofía de la cultura*

- contemporánea y formas de vida juveniles en segregación* (pp. 29-75). Heredia: Universidad Nacional.
- Vaggione, Juan Marco. 2009. *Sexualidad, Religión y Política en América Latina*. Trabajo preparado para los Diálogos Regionales. Rio de Janeiro.
- _____. 2012. “La cultura de la vida. Desplazamientos estratégicos del activismo católico conservador frente a los derechos sexuales y reproductivos”. En *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 32(2): 57-80.
- _____. 2013. *Laicidad y sexualidad*. Instituto de investigaciones jurídicas. Colección de cuadernos “Jorge Carpizo”. Para entender y pensar la laicidad. N° 16.
- _____. 2017. *La Iglesia Católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa*. En Dossiê Conservadorismo, Direitos, Moralidades e Violência. Cadernos pagu (50), 2017: e175002. DOI <http://dx.doi.org/10.1590/18094449201700500002>.
- Varea, Soledad. 2015. *Actores del aborto: Estado, Iglesia católica y movimiento feminista*. Tesis para obtener el título de doctorado en Ciencias Sociales con especialización en Estudios Políticos. Quito: Flacso Ecuador.
- Vega, Cristina. 2017. “¿Quién teme al feminismo? A propósito de la “ideología de género” y otras monstruosidades sexuales en Ecuador y América Latina”, <http://www.sinpermiso.info/textos/quien-teme-al-feminismo-a-proposito-de-la-ideologia-de-genero-y-otras-monstruosidades-sexuales-en>
- Vega Centeno, Imelda. 1984. *Los pobres, los jóvenes y la Iglesia*. Lima: Secretariado L.A Pax Romana. MIEC-JECI.
- Vidal, Marciano. 2003. El Concilio Vaticano II (1962-1965). Perspectivas generales, <http://www.redentoristas.org/wp-content/uploads/2013/03/El-concilio-Vaticano-II.pdf>
- Vivas, María del Socorro. 2003. “El perfil de la mujer presentado por Juan Pablo II en sus escritos”. En *Theologica Xaveriana*, núm146 (2003): 215-232.
- Viveros, Mara, y Rodríguez, Manuel (2017). “Hacer y deshacer la ideología de género”. En *Sexualidad, salud y sociedad, Revista Latinoamericana*, núm. 27. Pp. 118-127.
- Vuola, Elina. 1993. “La virgen María como ideal femenino, su crítica feminista y nuevas interpretaciones”. En *Pasos* 45, enero febrero: 10-20.