

Religión, sexualidad y esfera pública **El postsecularismo de Judith Butler¹**

Eduardo Mattio²

En el escenario global tardomoderno, particularmente tras el ataque a las Torres Gemelas en septiembre de 2001, muchos intelectuales norteamericanos y europeos se han visto apremiados por la necesidad de hallar un nuevo lugar dentro de sus reflexiones teóricas a la ineludible presencia de las religiones en la esfera pública. Contra los usuales prejuicios secularistas modernos, muchos autores y autoras han abandonado progresivamente algunos presupuestos, otrora incuestionables, respecto de los fenómenos de secularización.

Tal como ha insistido el sociólogo José Casanova, al término “secularización” se le ha conferido al menos tres sentidos, hoy puestos en duda:

- a) La secularización como “decadencia de las prácticas y creencias religiosas” en las sociedades modernas, lo cual se afirma a menudo como un proceso universal, humano y del desarrollo. Se trata del uso más reciente del término y el más extendido actualmente en los debates académicos sobre la secularización, aunque sigue sin estar registrado en la mayor parte de los diccionarios de la mayoría de las lenguas europeas.
- b) La secularización como la “privatización de la religión”. En este sentido, se entiende habitualmente como una tendencia histórica moderna generalizada pero también como una condición normativa, una precondition para la política democrática liberal moderna.
- c) La secularización como la “distinción de las esferas seculares” (estado, economía, ciencia), normalmente entendida como su “emancipación” de las normas e instituciones religiosas. Nos referimos en este sentido al componente esencial de las teorías clásicas de la secularización, que se conectan con el significado histórico-etimológico original del término en la cristiandad medieval. Tal y como se indica en todos los diccionarios de todas las lenguas europeas occidentales, sería la transferencia de personas, cosas, significados, etc. de la posesión, control o uso religioso o eclesiástico al civil o laico³.

Como apunta Richard Bernstein, hasta hace relativamente poco, estas tesis centrales de las teorías de la secularización fueron aceptadas sin cuestionamiento; más allá de la presunta acuidad con la que pretendían describir el *status* de lo religioso en el mundo moderno,

¹ Versiones preliminares de este trabajo fueron leídas en el XV Congreso Nacional de Filosofía, AFRA y Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires, diciembre de 2010 y en las III Jornadas sobre Poder y Religión, Facultad de Humanidades, UNSa, Salta, noviembre de 2011.

² Licenciado y Doctor en Filosofía (UNC). Docente e investigador en la Universidad Nacional de Córdoba y en la Universidad Católica de Córdoba. Miembro del Comité de Admisión y Seguimiento del Doctorado en Estudios de Género (CEA, UNC).

³ CASANOVA, José, “Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial”, *Revista Académica de Relaciones Internacionales* 7 (2007) 1. Cf. CASANOVA, José, *Religiones públicas en el mundo moderno*, PPC, Madrid, 2000. Una perspectiva diferente puede encontrarse en WEEKS, Jeffrey, “Secularización” en *Lenguajes de la sexualidad*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2012, 234-236.

de manera explícita o implícita, involucraban un sesgo normativo de improbable realización: “Si antes el reino religioso era el que parecía ser la realidad que todo lo abarcaba dentro de la cual el reino secular tenía su lugar adecuado, ahora la esfera secular será la realidad que todo lo abarca, a la cual la esfera religiosa tendrá que adaptarse”⁴. Recién en las últimas décadas, los sociólogos de la religión han adoptado una perspectiva “postsecular” que pone en duda dicho credo secularista. No solo no es cierto que las religiones estén desapareciendo del mundo moderno, sino que lejos de incrementarse la privatización de las creencias religiosas, éstas han tenido un avance casi agresivo en la arena pública⁵.

En el escenario particular de la lucha por los derechos sexuales y reproductivos, este encuadre postsecular es fácilmente reconocible. En efecto, la presencia de los actores religiosos —conservadores y progresistas—, no sólo no se ha visto menguada, sino que se ha renovado en diversas direcciones. Como ha observado Jeffrey Weeks, en el centro del resurgimiento a escala mundial que habría tenido lo religioso a fines del siglo XX y comienzo del siglo XXI, la sexualidad tiene un lugar privilegiado en las agendas de los viejos monoteísmos transnacionales. Las religiones, nuevas y tradicionales, siguen siendo muy normativas y proscriptivas respecto de temas atinentes a la familia, los géneros y la moral sexual. No obstante, pese a que no se hallaría garantizado el triunfo de la secularización, Weeks entiende que dicho proceso no ha conducido hacia un sistema universalizado de creencias sino más bien a un “mercado libre de la religión”, en el que el irremediable pluralismo de opiniones y concepciones de bien alimenta y limita *a la vez* el poder de la religión⁶. La complejidad de dichos fenómenos, entonces, no sólo exigen apartar nuestra miopía secularista a la hora de ajustar la comprensión del enclave social en el que nos deja la globalización, sino también al momento de elaborar estrategias encaminadas al logro de una mayor equidad de género y del reconocimiento de la diversidad sexo-genérica⁷.

En esa línea, algunos artículos recientes de Judith Butler han reexaminado, desde una perspectiva que podríamos llamar ‘postsecular’, el vínculo entre religión, esfera pública y políticas sexuales. Mayormente ajena a estas cuestiones, la autora norteamericana se ha hecho eco de las reflexiones de otros autores y autoras que en la última década han puesto en cuestión las pretensiones seculares del mundo moderno⁸. En efecto, en el marco más amplio de sus consideraciones acerca de los modos en que la violencia normativa produce diferencialmente los límites de ‘lo humano’, Butler ha ofrecido una reflexión acerca del

⁴ BERNSTEIN, Richard, *El abuso del mal. La corrupción de la política y la religión desde el 11/9*, Katz, Buenos Aires, 171.

⁵ Cf. *ibíd.*, 167-172.

⁶ Cf. WEEKS, Jeffrey, “Religión” en *Lenguajes de la sexualidad*, *op. cit.*, 226-229.

⁷ En la línea abierta por Casanova, Juan Marco Vaggione ha ofrecido una lectura esclarecedora de tales fenómenos en el contexto local y regional. Cf. VAGGIONE, Juan Marco, “Los Roles Políticos de la Religión. Género y Sexualidad más allá del Secularismo” en VASSALLO, Marta *et al.*, *En nombre de la vida*, CDD, Córdoba, 2005, 137-167; VAGGIONE, Juan Marco, “Religión y sexualidad: entre el absolutismo y la diversidad” en VAGGIONE, J.M. (comp.), *Diversidad sexual y religión*, CDD, Córdoba, 2008, 17-42; VAGGIONE, Juan Marco, “El fundamentalismo religioso en Latinoamérica. La mirada de los/as activistas por los derechos sexuales y reproductivos” en VAGGIONE, J.M. (comp.), *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*, CDD, Córdoba, 2009, 287-319.

⁸ Cf. JAKOBSEN, Janet y PELLEGRINI, Ann, *Love the Sin: Sexual Regulation and the Limits of Religious Tolerance*, New York University Press, New York, 2004; MAHMOOD, Saba, *The Politics of Piety*, Princeton University Press, Princeton, 2005; ASAD, Talal, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Palo Alto, 2002; CONNOLLY, William, *Why I Am Not a Secularist*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2000.

secularismo y la modernidad que redundan en una evaluación crítica de la presunta inclusividad de ciertas políticas sexuales. Preocupada por el modo en que algunas estrategias de las agendas feministas y LGTB resultan especialmente funcionales a la segregación de algunas comunidades religiosas minoritarias (en particular, las islámicas en el contexto europeo), la autora ha evaluado con lucidez el vínculo estrecho y problemático entre discurso público y creencias religiosas.

Teniendo en cuenta este conjunto de inquietudes, en las páginas que siguen (1) presentaré algunas advertencias butlerianas respecto de las consideraciones habituales respecto del vínculo entre esfera pública y religión y del impacto que tiene tales prejuicios a la hora de pensar ciertas políticas sexuales en el tiempo presente. A continuación, (2) expondré algunas de las objeciones de Butler respecto de la dicotomía liberal “secular-religioso”, originadas en el examen de la dilemática elección entre libertades sexuales o libertades religiosas. Luego, (3) me detendré en uno de los ejemplos con que la autora ilustra la cuestión: la oposición secular al matrimonio gay y al parentesco no heteronormativo en el contexto europeo reciente y su proximidad a los argumentos típicamente religiosos. En la conclusión, (4) esbozaré brevemente algunas sugerencias postseculares que se pueden derivar de las reflexiones butlerianas a fin de consolidar, por la contribución de creyentes y no creyentes, una esfera pública más inclusiva.

1. Religión y esfera pública en el tiempo presente

El problemático vínculo entre religión y esfera pública —un campo atravesado por las más profundas contradicciones—, sugiere a Butler la necesidad de “pensar a fondo algunos temas que parecen estar confundidos en el discurso público”⁹. Muchos debates actuales en torno a derechos sexuales, por ejemplo, nos exigen considerar más cuidadosamente el vínculo entre secularización, vida pública y creencias religiosas en el tiempo presente. En efecto, ha de prestarse especial atención al modo mismo en que cierta comprensión del tiempo y del progreso impregna el debate en torno a las políticas sexuales. Tales debates, advierte Butler, nos exigen reiterar el gesto benjaminiano de pensar qué es este “tiempo-ahora” [*Jetztzeit*] al que nos estamos refiriendo¹⁰. Puesto que las reivindicaciones de libertad sexual individual —enunciadas habitualmente desde dentro del poder estatal— pretenden encarnar una racionalidad moderna eurocéntrica que sería el lugar privilegiado en el que tales demandas podrían satisfacerse, la autora nos invita a examinar críticamente la pluralidad de “tiempos” que conviven en el horizonte espacio-temporal y político que habitamos: “no se puede hacer referencia a ‘este tiempo’ sin saber a qué tiempo nos estamos refiriendo, dónde se afirma este tiempo y para quién podría surgir cierto consenso sobre la cuestión de lo que es este tiempo”¹¹. Butler sugiere que el modo mismo como enmarcamos

⁹ BUTLER, Judith, “¿El judaísmo es sionismo?” en MENDIETA, E. y VANANTWERPEN, J. (eds.) *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Trotta, 2011, 69.

¹⁰ En algún otro artículo Butler señala: “...tenemos que poner en cuestión la noción de historia como un *continuum*... La tarea del crítico, como sostenía Walter Benjamin, es ‘hacer que una determinada época salte del curso homogéneo de la historia’ y captar ‘la constelación en la que ha entrado su propia época con otra anterior muy determinada’”. BUTLER, Judith, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2006, 82. Cf. BENJAMIN, Walter, “Tesis de Filosofía de la Historia” en *Ensayos escogidos*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010, 71-72; LÖWY, Michael, “Romanticismo, mesianismo y marxismo en la filosofía de la historia de Walter Benjamin” en *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis ‘Sobre el concepto de historia’*, Buenos Aires, FCE, 2012, 11-36.

¹¹ BUTLER, Judith, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Barcelona, Paidós, 2010, 145.

el debate de las políticas sexuales no solo está impregnado de una determinada comprensión del tiempo, y por ello del progreso, sino también “de lo que significa desplegar un futuro de libertad en el tiempo”¹². En efecto, el habitual relato de una modernidad progresiva y secular invade plenamente el escenario en el que debatimos y formulamos nuestras agendas político-sexuales, y en dicho contexto, a menudo no se advierte que “las concepciones hegemónicas del progreso se definen a sí mismas por encima y en contra de una temporalidad premoderna que producen para autolegitimarse”¹³. Es decir, no solo se trata de ser conscientes de las limitaciones temporales y espaciales que revisten nuestras narrativas progresistas —de ningún modo universales—, sino también de mostrar que nuestra incompreensión de muchos conflictos políticos contemporáneos está fuertemente vinculada con cierta restricción geopolítica para imaginar otros límites relevantes del mundo¹⁴.

Amén de lo dicho hasta aquí, la autora cree que hay otra cuestión conceptual que no resulta sencillo resolver. En primer lugar, no cree que sea posible concebir “la religión” como una categoría unívoca a la hora de pensar la relación entre discurso religioso y discurso público. En tal caso, señala, hay que ser cuidadosos: “[s]egún a qué religión nos refiramos, la relación con lo público será distinta. ...corremos el riesgo de meter en la categoría de ‘religión’ religiones concretas muy diversas, y tomar la ‘vida pública’ por una esfera en cierto modo estable, cerrada y fuera de la religión”¹⁵. Si en algún sentido se nos vuelve problemático el resurgimiento o la presencia de la religión en la arena pública es porque se presupone que por algún motivo aquélla estaría (o debería estar) fuera de la vida pública. Tal prejuicio, nos obliga a preguntarnos cómo es que hemos llegado a privatizar la religión y si realmente dicha empresa ha tenido éxito. Más aún, si admitimos implícitamente que la religión pertenece (o debería pertenecer) a la esfera privada, hay que precisar qué religión ha sido relegada a la vida privada, y si no hay alguna que circule en el ámbito público sin ser cuestionada, con lo cual habría que distinguir entre religiones legítimas e ilegítimas, dependiendo de que sean o no confinadas a la vida privada.

En el contexto noratlántico, objeto de su preocupación, Butler tiene claro que la distinción entre lo público y lo privado es un logro protestante, con lo cual “la vida pública presupone y reafirma una tradición religiosa predominante *como* la secular”¹⁶. Para Butler es dudoso que el secularismo se vea libre de específicos componentes religiosos: “algunas religiones no solo ya están ‘dentro’ de la esfera pública, sino que contribuyen a fijar unos criterios que delimitan lo público y lo privado. Es lo que ocurre cuando algunas religiones son relegadas ‘fuera’ —por considerarlas ‘lo privado’ o como una amenaza para lo público en sí—, mientras que otras sirven para sostener y delimitar la esfera pública misma”¹⁷. En ese marco, es claro para Butler que lo que hemos llamado ‘secularización’ bien puede ser un modo de supervivencia para ciertas religiones, con lo cual tampoco habría que conferir a dicho término un sentido determinado de antemano. De tal suerte, advierte la autora, cualquier generalización sobre el vínculo religión-esfera pública resulta sospechoso desde el inicio si no se especifica a qué religión aludimos en nuestro marco conceptual y si dicho marco no se esclarece —incluida la noción de lo público— a la luz de su propia genealogía y sus proyectos de secularización.

¹² *Ibid.*, 145-146.

¹³ *Ibid.*, 146.

¹⁴ *Ibid.*, 148.

¹⁵ BUTLER, Judith, “¿El judaísmo es sionismo?”, *op. cit.*, 69.

¹⁶ *Ibid.*, 70.

¹⁷ *Idem.*

El efecto más ostensible de este acrítico posicionamiento puede verse en el modo como la defensa de ciertas políticas sexuales —la libertad sexual de las mujeres o la libertad de asociación de gays y lesbianas— son funcionales en algunos contextos geopolíticos a la discriminación de inmigrantes islámicos o a la invasión armada de naciones musulmanas. Tal actitud reposa en una arraigada creencia; aquella que vincula la racionalidad secular con el progreso moral y el discurso religioso con el oscurantismo y la barbarie. Frente a tales prejuicios, la filósofa americana prefiere ser fiel a dos compromisos en conflicto. Como ha subrayado James Beckford, “[Butler] acepta la tensión entre el compromiso con una política sexual progresista y el compromiso de resistir a la discriminación contra las minorías religiosas que propagan puntos de vista claramente no progresistas acerca de la sexualidad”¹⁸.

Este doble compromiso se evidencia, por ejemplo, en su crítica a las políticas de inmigración europeas. Hace unos años, en los Países Bajos todo potencial inmigrante (en particular aquellos provenientes de países no desarrollados, y por ello presuntamente atrasados en materia de tolerancia moral) sólo podía ingresar al país en la medida que superara un test verdaderamente vergonzante. A los interesados se les mostraba una foto de dos varones besándose y se les preguntaba si la consideraban ofensiva y si deseaban vivir en una democracia en la que gays y lesbianas pudieran expresarse en libertad. De fondo, dicha prueba presuponia que aceptar la homosexualidad equivalía a aceptar la modernidad, y que tal actitud ejemplificaba una postura culturalmente avanzada respecto de otras consideradas atrasadas, intolerantes y peligrosas. Como puede verse, cierto conjunto de libertades sexuales mayormente legítimas fue instrumentalizado para establecer una base cultural secular que funciona como criterio de admisión del inmigrante considerado aceptable. La adopción coaccionada de ciertas normas culturales es la condición *sine que non* de ingreso a una organización política que se representa a sí misma como encarnación de la libertad¹⁹.

2. ¿Libertad sexual o libertad religiosa? (o cómo eludir el dilema secularista)

En razón de los conflictos mencionados, Butler nos invita a examinar el funcionamiento de aquella base cultural —secular y homogénea— que, como condición trascendental y como meta teleológica, articula una serie de normas culturales que se convierten en precondiciones de ciudadanía. Aunque tales normas resulten ineludibles, es preciso examinar en qué medida son articuladas instrumentalmente a fin de apuntalar ciertas precondiciones religiosas y culturales específicas y excluir otras alternativas. Tales normas culturales, las que admiten hoy cierta diversidad sexual —supuestamente progresista— a costa de acorrallar cierta diversidad religiosa —de suyo reaccionaria—, constituyen un prerequisite de organización política que encubre ya cierta forma de homogeneidad cultural que supone una asimilación a una serie de normas que no están en disputa, que no se hallan en conflicto, que no se vinculan con otras normas²⁰. Así, se hace preciso poner en evidencia que nuestra forma de entender la modernidad secular a menudo involucra cierta inmunización respecto de aquellas formas de contestación que ponen en crisis su fundamentación dogmática. Según la autora, “el concepto [“modernidad”] no parece funcionar como significante de multiplicidad cultural ni de esquemas normativos que están dinámica y críticamente en flu-

¹⁸ BECKFORD, James, “Secularism and coercive freedoms” en *The British Journal of Sociology* 59, 1 (2008) 41.

¹⁹ BUTLER, Judith, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, op. cit., 152-153.

²⁰ Cf. *ibid.*, 154.

jo, y mucho menos como modelo de contacto, traducción, convergencia o divergencia de índole cultural”²¹. Más aún, este concepto no crítico de “cultura” que se considera precondition de las libertades de cuño liberal constituye la base cultural presuntamente uniforme que sanciona formas de odio y abyección respecto de otro, religiosa y culturalmente diferente.

¿Qué hay que hacer, entonces —se pregunta Butler—, frente a tales dilemas? ¿Se trata de cambiar libertades sexuales por libertades religiosas? ¿La lucha contra la homofobia debe contradecir la lucha contra los racismos culturales y religiosos? ¿No puede haber algún modo de convergencia entre tales luchas? A distancia de las antinomias alentadas por el liberalismo —en particular, de la antinomia religioso-secular—, la filósofa propone desconfiar de aquel marco de exclusión mutua según el cual las minorías progresistas y religiosas no tienen puntos de contacto cultural más allá de la violencia. En todo caso, hay que centrarse en una crítica de la violencia estatal y de sus mecanismos coercitivos que nos permita reimaginar un marco político alternativo que suponga otra imagen de la modernidad y del tiempo que vivimos²².

En tal sentido, Butler nos anima a desconfiar del prejuicio secularista: “me gustaría sugerir que el secularismo ostenta toda una variedad de formas, muchas de las cuales tienen que ver con el absolutismo y el dogmatismo, unas formas que, sin lugar a dudas, son tan problemáticas como las que se basan en el dogma religioso”. Por consiguiente, “no deberíamos entender el secularismo como la única fuente de crítica, o la religión como la única fuente de dogmatismo”²³. Asumiendo una perspectiva claramente *postsecular*, Butler reconoce que la religión es aún una matriz clave en la articulación de valores, razón por la cual no debe desconocerse ni menospreciarse su relevancia en la configuración de nuestras subjetividades: “cometeríamos un error político si sostuviéramos que la religión debe ser superada en todos y cada uno de los casos”²⁴. Por otra parte, la religión no sólo es un conjunto de creencias o proposiciones dogmáticas, sino también “una matriz para la formación del sujeto cuya forma definitiva no está determinada de antemano, una matriz discursiva para la articulación y disputa de valores y un ámbito de contestación”²⁵. De igual modo, los secularismos no han de percibirse como un bloque monolítico, indica Butler; aquéllos reciben su forma de la ruptura que establecen con tradiciones religiosas específicas²⁶. Nos guste o no, el secularismo se define a partir del repudio de un legado religioso que permanece incoado en sus afirmaciones ostensiblemente posreligiosas. Con lo cual, mucho de nuestro secularismo jacobino suele resucitar lo peor del dogmatismo religioso: formula una teoría sobre la cultura y la civilización que no puede menos que arrasar cualquier diferencia inasimilable.

Dicho esto, hay razones de peso para sospechar que el principio jurídico de la separación entre Estado y religión, omnipresente en todo este tipo de discusiones, se ha vuelto

²¹ *Ibid.*, 155.

²² *Ibid.*, 157.

²³ *Ibid.*, 172-173.

²⁴ *Ibid.* 173. Cf. BUTLER, Judith, “¿El judaísmo es sionismo?”, *op. cit.*, 71.

²⁵ *Ibid.*, 173.

²⁶ Como ha subrayado Beckford, Butler debería distinguir entre el secularismo de la República francesa y el del Estado americano. En el caso americano, la separación entre Iglesia y Estado tiene el propósito de proteger a las organizaciones religiosas de la intervención estatal. En el caso francés, en cambio, tal separación tiene el objetivo de proteger al Estado de cualquier forma de intervención religiosa: “Si la variante francesa suprime la Razón con la *raison d’etat*, la variante estadounidense confirma las observaciones de Tocqueville acerca del carácter individualista y voluntarista de la razón y la libertad que prevalece en los EE.UU.” BECKFORD, James, “Secularism and coercive freedoms”, *op. cit.*, 45.

insuficiente para comprender algunos dilemas actuales que suscita la presencia de las religiones en la esfera pública²⁷.

3. ¿Objeciones seculares al matrimonio gay?

En virtud del carácter endeble y confuso de la dicotomía liberal “secular-religioso”, Butler ha puesto en evidencia la miopía del prejuicio secularista comparando la sorprendente cercanía entre ciertos argumentos seculares y religiosos en relación a la cuestión del matrimonio gay y el parentesco no heterosexual. Con ocasión de la reglamentación de los PACS franceses —cierta forma de unión civil que regulaba las relaciones contractuales entre parejas del mismo sexo, pero negaba el derecho de adopción conjunta—, la filósofa Sylviane Agacinski, por ejemplo, se valía de ciertos recursos claramente seculares —en concreto, ciertas nociones estructuralistas, hoy anacrónicas— para impugnar el acceso de gays y lesbianas a la adopción o a las tecnologías reproductivas²⁸. Agacinsky entendía que “la cultura misma requiere que un hombre y una mujer produzcan un hijo y que el hijo tenga este punto de referencia dual para su propia iniciación en el orden simbólico, entendiendo por orden simbólico *la serie de reglas que ordenan y apoyan nuestro sentido de la realidad y de la inteligibilidad cultural*”²⁹. Reiterando algunas consideraciones de Lévi-Strauss (que éste luego abandonaría), señalaba que el drama edípico no es un momento o una fase de desarrollo psicológico, sino que funciona como una prohibición estructural que asegura a los sujetos la transición de la naturaleza a la cultura: “No hay ningún sujeto que emerja sin este obstáculo o prohibición como su condición, y no se puede reclamar ninguna inteligibilidad sin primero pasar a través de esta estructura fundacional”³⁰. En tal caso, todo niño rechazaría a la madre porque pertenece al padre, con lo cual es claro que padre y madre existen como posiciones lógicamente necesarias de la prohibición misma. Aunque padre y madre no existan verdaderamente, deben persistir estructuralmente como figuras imaginarias, como una ficción narrativa que garantiza el acceso a la civilidad. Formar parte de la cultura, entonces, supone pasar por el mecanismo diferenciador de género que habilita el tabú del incesto y cumplir tanto con los imperativos heteronormativos como con una identificación de género diferenciada:

El chico se convertirá en un chico en la medida en que reconozca que no pueda tener a su madre y que debe encontrar una mujer que la sustituya; la chica se convertirá en una chica en la medida en que reconozca que no puede tener a su madre, que sustituya esa pérdida a través de la identificación con la madre y que luego reconozca que no puede tener al padre y le sustituya por un objeto masculino³¹.

Si no se cumple con este rígido esquema de edipalización propuesto por Agacinsky, observaba Butler, no sólo se pondría en peligro la reproducción de la especie, sino más aún, la misma reproducción de una identidad cultural —pretendidamente universal— que se halla

²⁷ Cf. BUTLER, Judith, “¿El judaísmo es sionismo?”, *op. cit.*, 71.

²⁸ Cf. BUTLER, Judith, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, *op. cit.*, 158.

²⁹ BUTLER, Judith, *Deshacer el género*, Paidós, Barcelona, 2006, 171. Las cursivas son mías.

³⁰ *Ibid.*, 172.

³¹ *Ibid.*, 174.

amenazada de manera irreversible no sólo por el espectro de la homoparentalidad sino también por un mestizaje racial (el islámico) que socavaría la pureza cultural francesa³².

En otras palabras, la función parental de gays y lesbianas amenazaría con socavar el marco mismo que permite a cualquier niño o niña comprender la diferencia sexual y orientarse en el mundo cultural: “si una criatura no tiene padre, no llegará a comprender la masculinidad en la cultura, y, si la criatura es varón, no será capaz de incorporar su propia masculinidad”³³. Suponiendo que fuera deseable que un niño varón encarne la masculinidad — asunto *per se* discutible—, no es claro por qué tal identificación habría de depender de una figura paterna, único *locus* cultural para la comunicación y reproducción del género y del sexo. Como observa Butler, “[s]emejante postura convierte la singularidad masculina del padre en la condición trascendental de la cultura, en vez de repensar la masculinidad y la paternidad como una serie de prácticas culturales desarticuladas, variables y variablemente significativas”³⁴. Más aún, se propone limitar aquellas libertades (sexuales) que pondrían en peligro el carácter normativo de este “*ordre symbolique*” —de sospechoso ascendiente católico—, pues de lo contrario se perturbarían las precondiciones culturales que aseguran a algunos (y no a otros) el pleno acceso a la ciudadanía.

En el caso del magisterio de Benedicto XVI, advierte Butler, los argumentos se orientan en una dirección semejante:

es la familia heterosexual la que apuntala el sexo en su lugar natural, un lugar natural que inscribe un orden divino. Mientras que en Francia la noción de “cultura” es precisamente lo que comunica la necesidad universal de la diferencia sexual, noción inequívoca entre lo masculino y lo femenino, en la teología católica actual encontramos que la familia no sólo exige dos sexos discretos, sino que está obligada a encarnar y reproducir las diferencias sexuales como una necesidad a la vez cultural y teológica³⁵.

A la luz de la biología creacionista que el pontífice invoca, el recurso feminista a la noción de género no solo oscurece la diferencia sexual complementaria que encuentra su trascendencia en la reproducción, sino que inspira ideologías que atentan contra la familia natural biparental, equiparan a la homosexualidad con la heterosexualidad y promueven un nuevo modelo de sexualidad polimorfa³⁶. Esta tentativa de liberarse de los condicionamientos que impone la biología, según Benedicto, no haría otra cosa que violentar *la* verdad acerca del

³² Cf. *ibid.*, 176.

³³ BUTLER, Judith, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, op. cit., 159.

³⁴ *Ibid.*, 160.

³⁵ *Ibid.*, 166-167.

³⁶ Cf. *ibid.*, 168. Véase el párrafo 2 del documento firmado por el Cardenal Ratzinger cuando era Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, “Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del Hombre y la Mujer en la Iglesia y el Mundo”. Disponible en:

<http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_sp.html> (20/10/2012). Una inspiración semejante puede hallarse en la denuncia de la “ideología de género” por parte del Conferencia Episcopal Latinoamericana. Cf. el párrafo 40 de V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE, *Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida. “Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn 14, 6). Documento Conclusivo de Aparecida*, San Pablo-Paulinas, Bogotá, 2008. Disponible en: <<http://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf>> (20/10/2012).

hombre y la mujer, esto es, permitiría que cada persona pueda configurarse de acuerdo a sus propios deseos, libre de toda predeterminación vinculada a su naturaleza esencial.

¿Cómo ha de interpretarse esta proximidad entre unos y otros argumentos? Según Butler, este paralelismo nos invita a repensar hasta qué punto el “orden simbólico” esgrimido en el contexto francés era un concepto puramente secular. Otro tanto podría decirse del recurso al “orden natural” o al “orden biológico” al que apelaron en su momento algunos detractores del matrimonio igualitario en Argentina, al momento de su sanción en julio de 2010. Independientemente de sus motivaciones estratégicas, resultan curiosas las operaciones de traducción a través de las cuales el discurso religioso ha llegado a tomar la palabra en la esfera pública: las demandas religiosas no solo se expresan en términos estrictamente religiosos; también han aprendido a formularse en un vocabulario claramente secular que lo habilita a una disputa democrática legítima.

4. El contexto local: algunas consideraciones

A lo largo de este trabajo he recogido algunas de las consideraciones de Judith Butler en torno al problemático vínculo entre religión, esfera pública y políticas sexuales. Tales reflexiones, claramente situadas en el contexto norteamericano y europeo, suponen (y ponen en entredicho) *otros* procesos de secularización, aparentemente más eficaces que los que podrían constatarse en nuestro país, marcado desde la época colonial por la omnipresencia y la pregnancia del culto católico en las más diversas esferas sociales y culturales. Aunque es claro que no es la única confesión religiosa presente en el país, es sin dudas la más influyente en términos políticos y simbólicos y la que más adherentes parece reunir.

Una primera sugerencia que se desprende de las consideraciones butlerianas nos invita a reexaminar nuestros prejuicios secularistas respecto del campo religioso local. Esto supone, en principio, admitir y reconocer el carácter plural y multiforme, heterogéneo y contradictorio que asume el “culto católico”, mayoritario en nuestro país, es decir, la enorme diversidad de registros en que se declina la presunta uniformidad de la catolicidad. En tal sentido, habría que prestar mayor atención al modo en que el catolicismo vernáculo vive sus continuidades y divergencias, sus uniformidades y disidencias en el plano dogmático, ético y disciplinar. Si se lo concibe como una *tradicción en disputa*, es posible que muchas de nuestras ideas preconcebidas acerca de ‘lo católico’ merezcan una revisión sustantiva. En la actualidad parece constatarse en muchos fieles una adhesión crítica (cuando no una clara oposición) respecto del Magisterio de la Iglesia, máxime cuando el espíritu dialógico del *Concilio Vaticano II* parecen haber quedado en el olvido. En lo que respecta a la lucha en favor de los derechos sexuales y reproductivos, es claro que el campo religioso (y en particular el católico) no siempre se ha comportado de un modo uniforme respecto de tales cuestiones. Recuérdese, por poner sólo un ejemplo, lo ocurrido en Córdoba con el presbítero católico Nicolás Alessio con ocasión de las disputas en torno a la ley de matrimonio igualitario. No sólo fue uno de los actores más visibles a favor de la reforma de dicho instrumento legal, sino que su influencia mediática fue decisiva respecto de la lucha simbólica a favor de la modificación del Código Civil. Esto no sólo parece tener un interés epistémico, es decir, no solo nos permite hacer una descripción más perspicua del campo religioso local; también parece habilitar, en términos políticos, el trazado de una topografía más precisa a la hora de promover en nuestro país una cultura igualitaria más amplia, a la que contribuyan actores religiosos y no religiosos.

Otra sugerencia, tal vez la más significativa, tiene que ver con la ubicuidad de las creencias religiosas en los más diversos contextos. Dada la consabida eficacia que se con-

cede a una eventual separación entre Iglesia y Estado, es preciso problematizar, o al menos matizar, los pretendidos beneficios de una estrategia semejante. Más allá de lo discutible que pueda resultar que el Estado argentino sostenga o no a una determinada confesión religiosa, una separación puramente nominal entre lo estatal y lo religioso no comportaría necesariamente un escenario social más propenso a reconocer, por caso, la diversidad sexogenérica. Como lo muestra Butler (y otros autores y autoras antes que ella), tales medidas no sólo se han mostrado ineficaces en otros países de extendida tradición secularista (en el caso norteamericano, tal separación habilita la pervivencia de un modo concreto de concebir la vida religiosa), sino que desconoce la permanencia y la pregnancia de las convicciones religiosas aun en contextos y situaciones que parecen verse ajenos a la influencia de los idearios religiosos. Esto último puede percibirse mejor si se pone de manifiesto, tal como sugiere el planteo butleriano, aquello que se oculta en nuestras luchas a favor de los derechos sexuales y reproductivos. Un conjunto de prejuicios de origen religioso no sólo está presente en el ideario pastoral de algunos creyentes, a saber, la condena del aborto, de algunas formas de sexualidad no reproductiva o no monogámicas, de la equiparación legal de las parejas del mismo sexo, de la autonomía corporal de las personas trans. Con diversos ropajes, otros prejuicios semejantes también se hallan inscriptos en el ideario emancipatorio de algunos militantes de los derechos sexuales y reproductivos: piénsese, por poner algunos ejemplos, en las estrechas formas de pensar los límites del parentesco (muchas veces circunscripto al modelo de las familias tradicionales) o en el flagrante desconocimiento de la agencia política de trabajadores/as sexuales.

En razón de tales desafíos, entiendo que el giro postsecular que Butler y otros autores proponen permite interpretar en otros términos el vínculo entre religión, sexualidad y política. Aunque tal perspectiva no disuelve ni atempera los conflictos, permite examinarlos bajo una luz más precisa. Muestra que quizás sea un lujo prescindible, una necesidad inexcusable aplazar, en virtud de prejuicios religiosos o seculares, la construcción colectiva de una esfera pública más justa, vigorosa e igualitaria.³⁷

³⁷ Agradezco los generosos comentarios de Juan Marco Vaggione, Hugo Rabbia y José Manuel Morán Faúndes.