

(Re)pensando lo religioso en América Latina

#3
Abril 2024

**Líneas, cruces y transversalidad:
Reflexiones en el marco de las V
Jornadas Doctorales de Investigación
sobre Religiones y Espiritualidades
en las Sociedades Actuales: Religión(es)
transnacional(es) y diversidad(es), JIDER
2023**

PARTICIPAN EN ESTE NÚMERO

Mónica Ulloa-Gómez
Andrés Solano-Fallas
Ángel Manzo-Montesdeoca

Boletín del
Grupo de Trabajo
**Religiones
y sociedad.
Tensiones,
diversidades
y movilizaciones
en debate**



Ulloa Gómez, Mónica. Re-pensando lo religioso en América Latina no. 2 : líneas, cruces y transversalidad : reflexiones en el marco de las V Jornadas Doctorales de Investigación sobre Religiones y Espiritualidades en las Sociedades Actuales : Religión-es transnacional-es y diversidad-es, JIDER 2023 / Mónica Ulloa Gómez ; Andrés Solano-Fallas ; Ángel Manzo-Montesdeoca ; Coordinación general de Mónica Ulloa Gómez ; Erick Adrián Paz González. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2024.

Libro digital, PDF - (Boletines de grupos de trabajo)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-813-742-1

1. Religiones. 2. Espiritualidad. I. Solano-Fallas, Andrés II. Manzo-Montesdeoca, Ángel III. Paz González, Erick Adrián, coord. IV. Título.

CDD 306.6

PLATAFORMAS PARA EL DIÁLOGO SOCIAL



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Colección Boletines de Grupos de Trabajo

Director de la colección - Pablo Vommaro

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Directora Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory y Marcela Alemandi - Producción Editorial

Equipo

Natalia Gianatelli - Coordinadora

Cecilia Gofman, Marta Paredes, Rodolfo Gómez, Sofía Torres,

Teresa Arteaga y Ulises Rubinschik

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina.

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875

<clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Coordinadores del Grupo de Trabajo

Mónica Ulloa Gómez

Facultad de Ciencias Sociales

Universidad Nacional

Costa Rica

monicaulloag@gmail.com

Erick Adrián Paz González

Coordinación Académica

Universidad Autónoma de la Ciudad de

México

México

eadrianpaz000@gmail.com





Contenido

5 Experiencias cruzadas. Debate y reflexión en el marco del estudio de los fenómenos religiosos

Un acercamiento desde las JIDER, 2023

Mónica Ulloa-Gómez

11 Reflexiones sobre tres aspectos de la religión

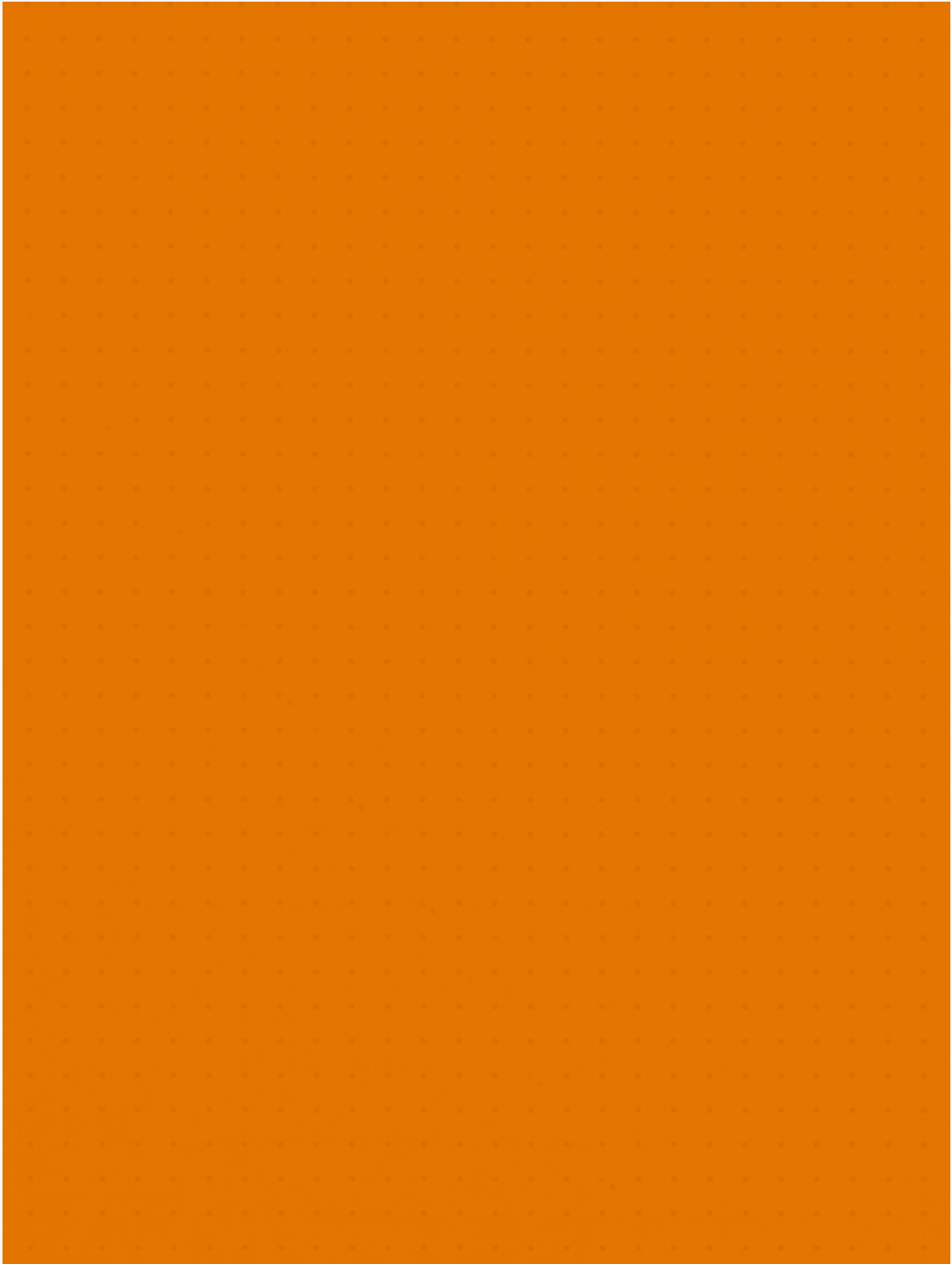
Identidad, pertenencia y refugio espiritual

Andrés Solano-Fallas

33 Repensar las masculinidades insurgentes

Experiencias, reflexiones y replanteamientos en el marco de las V Jornadas Doctorales de Investigación sobre Religiones y Espiritualidades en las sociedades actuales

Ángel Manzo-Montesdeoca



(Re)pensando lo religioso en América Latina
Número 3 · Abril 2024



Experiencias cruzadas

Debate y reflexión en el marco del estudio de los fenómenos religiosos

Un acercamiento desde las JIDER, 2023

Mónica Ulloa-Gómez*

En el 2018, un grupo de personas doctorandas, cimentaron las Jornadas Doctorales de Investigación sobre Religiones y Espiritualidades en las Sociedades Actuales (JIDER)¹ Afianzados en la necesidad de establecer diálogos y reflexiones académicas horizontales, inter y transdisciplinares entre investigadores jóvenes, se gestó el primer encuentro que aglutinó a diferentes estudiantes de posgrados españoles sobre el tema *“Religiones urbanas. Una aproximación a los usos religiosos de las ciudades”*, desarrollado en el Institut d’ Estudis Catalans, en Barcelona. En el 2019, se llevó a cabo la segunda edición en la Universidad del País Vasco, abocada al análisis de *“Religión, identidad y género: la construcción del género y la*

* Historiadora. Magíster Scientiae en Historia Aplicada por la Universidad Nacional de Costa Rica (UNA) Académica de la Sección de Historia de la Cultura de la Escuela de Estudios Generales, Universidad de Costa Rica (UCR) Co-coordinadora del Grupo de Trabajo CLACSO Religiones y sociedad. Tensiones, diversidades y movilizaciones en debate. Miembro del Centro CLACSO Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Costa Rica (UNA) ORCID: 0000-0003-4256-558X Correo: monicaulloag@gmail.com

¹ Desde marzo 2024, han pasado a denominarse “Jornadas Internacionales de Jóvenes Investigadores en Espiritualidades y Religiones”.

sexualidad a partir del hecho religioso”. A raíz de las circunstancias provocadas por la pandemia de COVID-19, durante el año 2020, se tuvo un im-passe en la realización del encuentro. En el año 2021, echando mano de las facilidades brindadas por las nuevas tecnologías, se desarrollaron las III Jornadas, en esta ocasión posicionándose en la discusión de “*Agencia, subjetividad y redes sociales. El papel de las religiones en tiempos convulsos*”. La edición 2022, auspiciada por la Universidad Complutense de Madrid, tuvo como tema “*Religiones en España y América Latina*”, abriendo un parteaguas en las discusiones académicas que habían caracterizado a dicha actividad, estableciendo similitudes y diferencias de las experiencias y movimientos religiosos en España y América Latina.

Esta edición permitió estrechar vínculos entre las personas investigadoras jóvenes de Europa y América Latina. Dando por resultado la posibilidad de “migrar” las Jornadas y llevarlas a cabo en Latinoamérica. En ese contexto, resultó elegida Costa Rica como sede. Echando mano del trabajo que recién iniciaba con el Grupo de Trabajo “*Religiones y Sociedad. Tensiones, diversidades y movilizaciones en debate*”, del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Costa Rica (UNA), como centro CLACSO, se inició el trabajo de preparación de este importante evento, que ponía en el eje de discusión a las diferentes realidades socioreligiosas en América Latina y Europa bajo el lema de “*Religión(es) transnacional(es) y diversidad(es)*”, en cuya organización se fueron sumando la Escuela de Historia de dicha Facultad, la Escuela Ecuménica de Ciencias de las Religiones y su Observatorio de lo Religioso, ambos pertenecientes a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNA, así como la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL)

El evento se desarrolló entre el 04 al 06 de octubre del 2023, en la Sede Omar Dengo de la Universidad Nacional de Costa Rica, ubicada en la Ciudad de Heredia, además contó con la transmisión en vivo mediante la plataforma Zoom, para todas las personas que no podían asistir presencialmente ya fuesen ponentes y/o asistentes. Durante tres días de

intenso trabajo, se contó con la participación de 42 personas ponentes, 2 conferencias magistrales, 3 talleres formativos, 1 panel centroamericano, variedad de propuestas doctorales y presentación de libros. Los ejes temáticos fueron presentados en seis grandes mesas de trabajo a saber:

Mesa Diversidad, historia y configuración de mapas religiosos: contó con la participación de colegas de España, Chile y México, que desde diferentes perspectivas y disciplinas abordaron temas relacionados a las disidencias y sacralidades en torno al Islam y el Judaísmo, la relación entre religión y liberalismo en la denominada “América indígena”, la participación social femenina en iglesias evangélicas y las conversiones religiosas en México. Mostrando las transformaciones que se suscitan en los mapas y la diversidad religiosa en ambos continentes.

Mesa Religiones en Costa Rica, América Latina y Europa: este espacio fue diverso tanto en temáticas como en miradas epistemológicas sobre cómo se ha abordado el fenómeno religioso en sus más variadas acepciones en diferentes espacios geográficos. Estudios desde la incidencia de la COVID-19 en temas religiosos, política y religión, teología de la liberación, espiritualidades afrocaribeñas, prácticas espirituales y juventud, ocuparon las reflexiones y el debate en esta mesa que contó con la participación de especialistas de Chile, México y Costa Rica.

Mesa Migraciones, diásporas y movilidades religiosas: sin duda alguna, el tema de las movilidades religiosas en el marco internacional actual tanto en Europa como en América Latina ocupó un lugar central en el debate sobre la incidencia religiosa a raíz de la participación de colegas de España, Canadá, México y Brasil. En ese sentido, se abordaron temas asociados a la migración, diáspora y transformación religiosa desde lo zoroástrico y lo judaico, (auto) etnografías en la vivencia católica hondureña, el culto a San Benito de Palermo, prácticas e identidad Gnawa en Marruecos, la expansión de Umbanda entre Suramérica y España, sanadores espirituales en Baja California, comunidades emocionales entre evangélicos, adoración al Dios Ganesha en México y la llegada de los

testigos de Jehová a Costa Rica. Que instaron a repensar cómo lo religioso como elemento inmaterial migra también con el ser humano, se dinamiza y se transforma en razón de los espacios geográficos y culturas en las que se asientan.

Mesa Derechos Humanos, LGBT y religión: la amplia diversidad temática que conformó este espacio replanteó la necesidad de acercarse a los estudios desde la diversidad sexual y religiosa. En el debate resaltaron estudios del pentecostalismo en España desde el feminismo y el colectivo LGTBIQ+, teologías cristianas y diversidad sexogenérica, la política del reconocimiento en libros bíblicos, espiritualidades en mujeres diversas y personas no binaries, feminismos críticos de género, religiosidad, exclusión y resistencia, mujeres protestantes-evangélicas de la diversidad sexo-genérica, aproximaciones desde la interseccionalidad, el espacio público y la configuración de lo religioso, las comunidades de base y los discursos políticos. Las contribuciones desde espacios tan diversos como España, México, Costa Rica, Colombia y Ecuador fueron detonantes para encaminar el debate sobre este particular, mostrando que esta área de estudio yace en crecimiento y que la interlocución entre academia-academia, pero esencialmente academia-colectivo social, es imperante en su desarrollo.

Mesa Internet, redes sociales y conexiones transnacionales digitales: especialistas de España, México y Brasil resaltaron los debates en torno al internet como espacio de espiritualidades, peregrinaciones en el marco de la pandemia por COVID-19, la transformación de la magia y la brujería en la cultural digital y la batalla digital de la iglesia evangélica en Angola. Esta visibilizó el enriquecimiento metodológico que permite la ampliación de fuentes en temas tan complejos y diversos como la diversidad religiosa y de espiritualidades.

Mesa Globalización y Religión: los y las colegas mexicanos y colombianos que abanderaron este espacio, resaltaron las incisiones de la posmodernidad en la esfera religiosa, las iglesias pos-pandemia y el lenguaje

religioso en el ámbito empresarial, como elementos trascendentales en las configuraciones del mundo capitalista y globalizado, mostrando una vez más, que lo religioso incide más allá del ámbito espiritual y privado.

A raíz de lo anterior, es importante resaltar algunos elementos: a) lo religioso como objeto de estudio de las Ciencias Sociales sigue ocupando un espacio en constante construcción y renovación, en especial a raíz de las diferentes demandas, inquietudes y necesidades que se reflejan en nuestras ya heterogéneas y complejas sociedades. b) el carácter interdisciplinar y transdisciplinar de las construcciones epistemológicas y metodológicas de los diferentes objetos de estudio que englobaron dicho evento, refleja que el estudio de los fenómenos religiosos es por sí mismo un objeto complejo y por ende, sus abordajes responden a dicha complejidad. c) la necesidad de ampliar y “sacar” a la investigación de la academia; es decir, debemos acercarnos a los diferentes grupos poblacionales que conforman ese gran objeto de estudio, en el afán de comprender sus dinámicas y particularidades, así como entender que el conocimiento académico debe trascender hacia esa misma comunidad social, en un camino dialéctico que permita nutrir, debatir, reconstruir y replantear nuestros trabajos.


En aras de ampliar esa reflexión es que surge el presente boletín, cuyo objetivo es abrir el debate no únicamente en torno a las ponencias presentadas en las JIDER, sino también, enmarcar diferentes procesos de investigación de personas doctorandas de la UNA y pasantes del GT, en la construcción de sus estudios doctorales. En ese sentido, se exponen los trabajos de Andrés Solano Fallas y Ángel Manzo Montesdeoca, ambos estudiantes del Doctorado Interdisciplinario en Estudios Sociorreligiosos (DIES) de la Universidad Nacional de Costa Rica (UNA), quienes realizaron su pasantía doctoral en el marco de las V Jornadas Doctorales y contribuyen a este boletín en un esfuerzo de sistematización de experiencias y de análisis transversal de sus propias líneas de investigación con aquellas expuestas y debatidas en este evento académico.

De esa manera, mediante el texto *“Reflexiones sobre tres aspectos de la religión: identidad, pertenencia y refugio espiritual”*, Andrés Solano Fallas, expone como lo religioso se constituye como un elemento central en la generación de una identidad individual y colectiva de los diferentes grupos poblacionales, el sentido de pertenencia que crea lo religioso y el “confort” que genera lo religioso y espiritual en contextos de migración, tomando en consideración las configuraciones históricas que permean a Europa y América Latina.

Por su parte, Ángel Manzo Montesdeoca con su contribución *“Repensar las masculinidades insurgentes. Experiencias, reflexiones y replanteamientos en el marco de las V Jornadas Doctorales de Investigación sobre Religiones y Espiritualidades en las sociedades actuales”*, reflexiona sobre la construcción de nuevas miradas académicas, teológicas y sociológicas de vivir y entender las espiritualidades desde lo masculino, partiendo de masculinidades insurgentes vistas desde lo religioso y espiritual.

Finalmente, para el Grupo de Trabajo *“Religiones y Sociedad. Tensiones, diversidades y movilizaciones en debate”*, es un placer presentar este boletín esperanzados en que contribuya a las reflexiones que actualmente se hayan en construcción sobre los fenómenos religiosos en la región, dando insumos a todas esas personas estudiantes que están en sus procesos de formación investigativa, brindando luces y cruces con sus estudios. Asimismo, nos regocijamos de la posibilidad de ampliar estos debates con los, las y les colegas que yacen en este terreno desde tiempo atrás y que tanto han aportado a la construcción de este complejo objeto de estudio.

Mónica Ulloa-Gómez
Co-coordinadora Grupo de Trabajo CLACSO
Religiones y Sociedad. Tensiones,
diversidades y movilizaciones en debate
San José, Costa Rica



Reflexiones sobre tres aspectos de la religión

Identidad, pertenencia y refugio espiritual

Andrés Solano-Fallas*

Introducción

Este texto tiene por intención reflexionar sobre tres aspectos puntuales de la religión que afloraron, a criterio del suscrito, en distintas ponencias de las *V Jornadas Doctorales de Investigación sobre Religiones y Espiritualidades en las Sociedades Actuales: Religión(es) transnacional(es) y diversidad(es)* –para economía del lenguaje, JIDER–, actividad que se llevó a cabo del 02 al 06 de octubre del año 2023, en modalidad híbrida, en la Universidad Nacional de Costa Rica (UNA)

La premisa de la cual se parte consiste en que la religión hoy día continúa teniendo relevancia en distintos aspectos de la vida humana en sociedad,

* Máster en Filosofía por la Universidad de Costa Rica (UCR); bachiller en teología por la Universidad Estatal a Distancia (UNED) y la Universidad Nacional de Costa Rica (UNA) Doctorando del programa Doctorado Interdisciplinario en Estudios Sociorreligiosos (DIES) de la Universidad Nacional de Costa Rica (UNA) Encargado de la Catedra de Filosofía de la Educación de la Escuela de Ciencias de la Educación, de la Universidad Estatal a Distancia (UNED), y docente en la Sección de Filosofía y Pensamiento, de la Escuela de Estudios Generales, de la Universidad de Costa Rica (UCR) Pasante del Grupo de Trabajo “Religiones y sociedad. Tensiones, diversidades y movilizaciones en debate” (2023-2025) del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) ORCID: 0000-0003-1763-861X Correo: sadsunsea@gmail.com

tales como el socio-cultural, el político, el económico, entre otros. Debido a la influencia que puede tener en los distintos ámbitos de las personas, brindar una definición unívoca puede dificultar su concepción, por cuanto que *la religión puede comprenderse desde un sistema de creencias que derivan en determinadas prácticas rituales y/o cotidianas, como también su concreción en una estructura jerarquizada, o bien como una espiritualidad que vive.*

No cabe duda de que en la historia de la humanidad se han llevado a cabo procesos fatídicos y/o inescrupulosos, dañando de distintas maneras a personas y colectivos en nombre de la religión. Pero así como lamentablemente estos se han dado, también desde la religión se han configurado, solo por dar un ejemplo, sistemas éticos o redes de apoyo y ayuda entre los miembros de una misma comunidad o personas externas. Sin entrar en las politizaciones que se han efectuado de la religión, o de los usos políticos que se han realizado desde la religión, lo que interesa, para todo efecto práctico de este boletín, es que la religión posee su impronta. Ejemplo de ello son algunos de los aspectos que se encontraron en distintas ponencias, en los cuales la religión juega un papel importante. Valga apuntar que los aspectos que se abordarán no son los únicos, ni mucho menos se pretende agotarlos, sino reflexionar la relevancia que tiene la religión en ellos.

Dicho lo anterior, el presente artículo se divide en tres grandes secciones. En la primera sección, a la luz de las ponencias se abarca cómo la religión es un elemento fundamental para generar identidad, no solamente individual, sino también a nivel comunitario. En la segunda sección, se aborda el sentido de pertenencia capaz de generar la religión, tanto en situaciones adversas y hostiles, como en situaciones de relativa estabilidad social. La tercera sección, toma cómo la religión puede generar y servir de refugio espiritual en contextos de migración. Sin duda alguna, estos tres apartados pueden interrelacionarse en la práctica, no obstante, se ha optado por abstraerlas una de otra, en orden a sistematizar la reflexión de las ponencias. Vale apuntar que no se recurrieron a todas

las ponencias presentadas, en primer lugar, porque no fue posible asistir a todas en razón de la simultaneidad de las mesas; y en segundo lugar, porque se seleccionaron aquellas que eran más propicias para abordar los aspectos señalados.

Religión como identidad individual y comunitaria

Un aspecto que fue posible identificar en algunas de las ponencias de las JIDER, consistió en plantear que *la religión puede fungir como generador de identidad, ya sea tanto en una dimensión individual de la persona, como en una dimensión comunitaria*, debido a que “las identidades proporcionan los recursos para moldear las subjetividades y las experiencias de cada sujeto” (Sánchez-Avedaño, Carlos, 2015, p. 16) No obstante, antes de proseguir, vale hacer una aclaración sobre el tema de identidad, debido a que

es un asunto complejo y de amplia discusión en el ámbito académico. A pesar de que existen varias posturas, tiende a moverse por lo menos entre dos grandes enfoques, el esencialista y el constructivista, cayendo a veces en un dualismo académico. (Solano-Fallas, Andrés, 2021, p. 142.)

Desde el enfoque esencialista, la identidad es concebida como un conjunto o enumeración de características culturales objetivas compartidas, que para todo efecto práctico, llegan a ser consideradas como expectativas de lo que las personas hacen o deberían hacer, a partir de su cultura (Quintana-Monge, Lorena, 2016), teniendo como inconveniente dar “la impresión de que hay cierta naturalidad e inmutabilidad en el contenido de la auto-denominación” (Solano-Fallas, Andrés, 2021, p. 142).

Por su parte, el enfoque constructivista se aparta de la noción de fijación, considerando que es un proceso abierto y ambiguo, ya que “no existe ninguna identidad inmutable, ni fija sino que son el resultado de relaciones de poder en un momento dado” (Quintana-Monge, Lorena, 2016, p. 49) Esto implica que la identidad pueda irse conformando a través del

tiempo, es decir, que pueda ir cambiando, derivando en que una persona haya llegado a tener, al término de su vida, varias identidades; pero también plantea que puedan existir múltiples identidades simultáneamente en varios momentos dados de la vida, lo cual conlleva a que haya jerarquizaciones de estas.

Aclarado lo anterior, para efectos de esta sección, se estima la identidad en los términos del enfoque constructivista, aunque algunas de las ponencias sobre las que aquí se reflexiona, dan indicios que los propios creyentes tienden a considerar su religión desde un punto fijista, o por lo menos predominantemente fijista. Por ello, no se afirma que no haya grupos religiosos que consideren su identidad desde la religión en términos esencialistas². El asunto estaría en tener cuidado de lo que Amartya Sen (2007, p. 45) denomina filiación singular, a saber, considerar que “que cualquier persona pertenece especialmente, para todos los propósitos prácticos, a una sola colectividad -ni más, ni menos-”. En consecuencia, el inconveniente no es que exista una jerarquía de identidades, en la que tiende a primar una, sino ignorar que sin duda existen otros espacios en los cuales las personas se desenvuelven y desarrollan sus maneras de comprenderse a sí mismos y ante los demás.

- 2 Ejemplos de estos pueden hallarse en varias religiones indígenas, por ejemplo, una lectura detallada de los distintos ciclos narrativos de los malecus (pueblo perteneciente a la familia chibcha, ubicado en el cantón de Guatuso de la provincia de Alajuela en Costa Rica), permite observar que hay una auto-percepción estática de lo que consiste ser malecu, recurriendo a discursos narrativos comparativos en los cuales se contrastan rasgos que se consideran propios, en oposición a rasgos que se consideran de otros seres distintos a ellos, tales como los antiguos vecinos pótos (o bótos, pueblo que alguna vez vivió entre la actual frontera Costa Rica y Nicaragua), o bien, de seres mitológicos como los Ogros (seres horribles y nocivos) y los Tarocafárrafas (un supuesto grupo ser humano de gran estatura) (Solano-Fallas, Andrés, 2019, 2021)

También están los casos extremos de los fundamentalistas religiosos, tales como los judíos ultra-ortodoxos, musulmanes integristas y cristianos tradicionalistas, entre otros, que se caracterizan usualmente (aunque no exclusivamente) por poseer “sistemas rígidos de creencias religiosas que se sustentan, a su vez, en textos revelados, definiciones dogmáticas y magisterios infalibles” (Tamayo, Juan José, 2009, p. 74)

Sin embargo, es precisamente esa filiación singular a la que se refiere Amartya Sen (2007) lo que se encuentra al considerar *como la religión configura la identidad individual*. Por ejemplo, la ponente de la Universidad de Santiago de Chile (USACH), Karina Soledad Ojeda-Nauco, con su presentación titulada *“De las patudas es el Reino de los Cielos”. Participación social de mujeres al interior de iglesias evangélicas*, indaga sobre cómo la participación de mujeres en iglesias evangélicas chilenas es vinculante a la propia percepción que tienen de sí. Es decir, no se conceptualiza en este caso la religión evangélica, como algo yuxtapuesto a la persona, ni mucho menos dispensable; sino que más bien, en un sentido aristotélico, como parte de su ser, o como lo que se mencionó previamente, desde un enfoque esencialista, puesto que “lo cristiano evangélico” de estas mujeres serían unos de esos rasgos considerados objetivos *sine qua non* la persona no podría ser ella misma.

Sin entrar en pormenores, brevemente recordemos que Aristóteles plantea que cada cosa posee rasgos definitorios que permite afirmar o negar determinados asuntos respecto de X-cosa, por ende, sin los cuales la cosa pierde su identidad o particularidad; mientras que hay otros rasgos de carácter secundario que, aunque contribuyan a perfilar aún más, su ausencia no afectaría la identidad como tal (Brun, Jean, 1992; Reale, Giovanni, 1992) Es este aspecto aristotélico que se muestra con la ponencia de Karina Ojeda-Nauco: *la influencia religiosa es tal, que define comportamientos que se consideran constitutivos e integrales de la persona*.

Esto implica que la persona, en los diversos espacios en que se desenvuelve, tiende a verse siempre como cristiana; excluyendo la posibilidad de considerar su cristianismo como un elemento adicional, sino reforzando la idea que es parte intrínseca de sí. Ello conlleva que parte de su actuar cotidiano y su visión general de mundo, esté condicionado por una serie de preceptos e ideales de lo que se considere propio de una persona cristiana evangélica. Así pues, aun cuando puede notarse que en estas mujeres chilenas opera un enfoque esencialista, pareciese que es precisamente este enfoque lo que les permite concebir que *su identidad*

religiosa no se esté viendo limitada o reducida a que solo pueda ejercerse en un ámbito infraestructural, ya que desde la perspectiva religiosa la persona se percibirá a sí misma como evangélica, con independencia de dónde se encuentre.

En cuanto a la identidad comunitaria, históricamente las religiones han tendido por caracterizarse por ejercerse en grupos sociales, en razón del arraigo y prácticas que acaecen en contextos sociales específicos, puesto que ha de tenerse presente “que el hecho religioso es en sí mismo un hecho social, tiene una repercusión social, y que la sociedad, a su vez, determina el hecho religioso” (Cordero del Castillo, Prisciliano, 2001, p. 241) Claramente existen manifestaciones y vivencias religiosas en las que algunas personas, por distintas razones y circunstancias, optan por vivir de manera relativamente separada³. Haciendo excepción de estos casos, *la persona cuya identidad está condicionada por alguna religión, tiende a no encontrarse “sola”, sino que mantiene una convivencia con pares pertenecientes a su denominación religiosa. Con ello, la religión no solamente*

- 3 Un ejemplo de ello, serían las “personas sin religión”, que no son necesariamente ateas. Carlos Ibarra y Edson Gomes (2021, p. 3) comentan que en el censo del año 2020 en México, un grupo de personas rechazó ser parte de un grupo religioso, pero aclaran “que no todas las personas que se dijeron sin religión carecen de prácticas y creencias trascendentales”. Es decir, se tiene personas que poseen la convicción que no existe ningún tipo de divinidad, que serían propiamente ateas; y en el caso mexicano, gente sin religión que remite a personas que, si bien poseen una serie de creencias y llevan a cabo prácticas de índole religioso, no se adscriben bajo alguna denominación religiosa previamente existente y con cierta dominancia. Valga apuntar, que esto no quiere decir que algunos de ellos/as no busquen congregarse, sino por el contrario, tratan de hallar algún espacio religioso, pero que en alguna manera se distinga de los espacios religiosos tradicionales como las iglesias católicas o los templos evangélicos.

Sin entrar en detalle (por cuanto que no fue un tema tratado en las ponencias del JIDER), varias de las personas sin religión en México, se advocan a iglesias no-denominacionales y a iglesias postdenominacionales. Siguiendo a Carlos Ibarra y Edson Gomes (2021), las iglesias no-denominacionales no pertenecen a una denominación previamente existente, por lo que posee relativa independencia operativa al no estar sujetas a otras instancias religiosas, teniendo en consecuencia capacidad de modificar cultos, alabanzas y organización, pero considerando que posee la verdad absoluta. Con las iglesias postdenominacionales, de igual modo no pertenecen a una denominación previamente existente como la anterior, permitiéndoles hacer cambios en el culto, alabanza y organización, pero rechazan detentar la verdad absoluta, lo que les facilita establecer relaciones ecuménicas.

los marca de forma individual, sino que los hace partícipe de una colectividad, que a su vez, contribuyen en la manera que se conciben así mismos/as como también sus respectivas interacciones interpersonales. Como apunta Alberto Isaac Rincón-Rueda

Las religiones no solo dirigen el fuero interno y espiritual de los individuos, sino que sus sistemas ético y moral, se transforman rápida y fácilmente en sistema legal que permea su actuar civil, político, social, económico, educativo, familiar etc. En comunidades pequeñas y altamente cohesionadas les brinda una seguridad e identidad que las blinda. (2018, p. 202)

De este modo, la religión se convierte en un medio que vincula personas individuales en un entramado social más extenso, haciendo que encuentren sentido de afinidad, precisamente, en dicha convivencia.

Ejemplo de lo anterior, se tiene otra vez en la ponencia de Karina Ojeda-Nauco, cuando menciona como la adscripción de mujeres a iglesias evangélicas en Chile va más allá de lo individual, contribuyendo significativamente a la construcción de una identidad comunitaria, en primer lugar, por medio de su participación realmente activa en asuntos internos de sus iglesias, y segundo lugar, al involucrarse en asociaciones –que podríamos denominar– “civiles” o “dentro del espacio civil”. Este doble accionar, fortalece su sentido de comunidad, pero también contribuye a forjar una presentación de dicha comunidad ante la sociedad chilena en general. En este sentido, *la religión aglutina a un grupo de personas brindándoles una manera de identificarse a sí mismos como colectivo, pero también de poder ser identificados como tales por otros grupos sociales.*

De este modo, *la religión imprime una marca de identidad entre sus creyentes, moldeando sus percepciones individuales, pero también asiste en la configuración de la autoimagen grupal que proyecta hacia la sociedad, ya que en la conformación de las identidades sociales, como las define Carlos Sánchez-Avenidaño, “el énfasis se encuentra no en lo que distingue a una persona de otra, sino en lo que comparte con su propio grupo*

y en lo que lo diferencia de otros grupos” (2015, p. 21) En este caso, la adscripción a las iglesias evangélicas chilenas es el elemento base que permite a las mujeres reconocerse como entes similares entre sí, a pesar de las diferentes historias de vida que cada una pueda tener.

En términos generales, la religión se concibe como un elemento integrador que condiciona y brinda tanto percepciones como comprensiones individuales y grupales del entorno particular en que se encuentran inmersos (las iglesias evangélicas chilenas por ejemplo), como las otras esferas sociales con las que se coexiste. Esto es relevante, porque puede trabajar simultáneamente en doble línea, desde lo propiamente individual asistiendo a cómo se conciba cada persona, y desde lo comunitario, al poner dicha persona en un grupo que sin duda alguna ejercerá su influencia, no solo en creencias, sino en el desarrollo de su cotidianidad.

Religión como sentido de pertenencia

En el contexto de las ponencias de las JIDER, otro aspecto de la religión que se subrayó fue *el papel que desempeña en la formación de un sentido de pertenencia entre personas, proporcionando un sentimiento de arraigo dentro de sus comunidades religiosas*. Dicho sentido de pertenencia se establece por medio de una variedad de prácticas, medios y estrategias, que conducen a que *la religión se conciba (y sienta) como un asunto vivencial, no reduciéndose a un mero conjunto de creencias abstraídas de la cotidianidad de las personas*. Para efectos de este texto, interesa puntualizar en dos maneras sobre cómo se genera el sentido de pertenencia, según lo visto en dos ponencias específicas.

Procedente de la Universidad de Barcelona (UB) y la Universidad de Salamanca (USAL), se tiene la ponencia de Claudia Salvia, titulada “*El culto a San Benito de Palermo en América Central: estado de la cuestión, preguntas e hipótesis*”, quien se enfoca en cómo la figura de San Benito (o Benedetto) de Palermo es replanteada para generar un vínculo de pertenencia

de una determinada población. La ponente comenta que San Benito⁴, de acuerdo a los registros que ha documentado, en un principio era un santo adorado por nobles. Según Régulo Rincón y Mercedes Carrasquero (2015, p. 26), estando en vida, a él acudían “hombres y mujeres, ricos o de humilde condición, para ser guiados a afrontar los problemas de la vida cotidiana”. No obstante, a partir de la trata de colectivos africanos esclavizados al continente americano⁵, este santo empezó a convertirse en objeto de adoración de dichas personas esclavizadas, brindándoles una especie de espacio no-tangible, una “atmosfera”, para interrelacionarse con un santo, que de algún modo u otro, es afín a ellos y ellas en circunstancias difíciles, por cuanto que se trató de una persona que, según la tradición, su vida estuvo rodeada de pobreza, aunando al hecho que él

- 4 Nacido como Benito Manasseri, en 1524 o 1526, y murió en 1589. Fue beatificado hasta 1783, y posteriormente canonizado en 1807: “El Papa Pío VII inscribió su nombre en el catálogo de los Santos en el año 1807, fijando su fiesta el 3 de abril” (Rodríguez-Sobral, Manolo, sin año, p. 15)

Siguiendo la tradición religiosa católica, se dice que se trató de un hermano lego (es decir, una persona que no fue ordenada como sacerdote, pero que se dedicada a las labores de convento), analfabeta, hijo de padres africanos: “Fueron traídos, según la tradición, de Etiopía a Sicilia como esclavos para trabajar la tierra. También San Benito es de origen africano. Por eso fue, y es conocido todavía hoy, con el sobrenombre de San Benito el Negro o San Benito el Moro. Los últimos años de su vida los pasó en Palermo, capital de la isla de Sicilia. Por eso es más conocido con el nombre de San Benito de Palermo” (Rodríguez-Sobral, Manolo, sin año, p. 5-6)

Valga apuntar que el lugar de procedencia de los padres de San Benito no es algo que debe pasar a la ligera, ya que entraña toda una cadena de trasiego humano y vínculos políticos y comerciales: “Los etíopes en el siglo XV tenían relaciones con los portugueses, los cuales practicaban la trata de negros junto con los españoles. Estos últimos, compraban los esclavos a los portugueses, y los vendían en Sicilia, dado que Sicilia en el siglo XVI era un virreinato de España. Entre estos esclavos estuvieron los padres de Benito: Cristóbal y Diana, quienes tomaron de su patrón el apellido de Manasseri” (Rincón, Régulo, y Carrasquero, Mercedes, 2015, p. 24).

- 5 La esclavitud africana tuvo su punto de origen con las exploraciones de los portugueses en las costas occidentales de África en el siglo XV, cuando estos, además de traer consigo otros bienes, empezaron a volver con personas negras esclavizadas (Casabó-Suqué, José María, 2017; y Lobo-Cabrera, Manuel, 1985) Sin entrar en pormenores, la monarquía española jugó un papel importante en hacer de esta trata en una trata trasatlántica, debido a que estableció un comercio directo entre África y América que inició en 1518 con un edicto del rey Carlos I que autorizó el tráfico directo de los africanos esclavizados, hasta 1867 en Cuba, cuando todavía era de su posesión (Rodrigo y Alharilla, Martín, 2022). De acuerdo a Martín Rodrigo y Alharilla (2022, p. 14), entre “los siglos XVI, XVII, XVIII Y XIX al menos doce millones y medio de personas fueron embarcadas en algún punto de África con destino al continente americano”.

mismo se sometía a flagelos por considerarse pecador (Rodríguez- Sobral, Manolo, sin año; Rincón, Régulo, y Carrasquero, Mercedes, 2015); y que aun así, supo mostrar paciencia y sabiduría.

Así pues, estas personas que fueron extraídas y arrancadas de sus lugares de orígenes, en condiciones no-humanas, para ser tratados como objetos de propiedad, encontraron una manera de pertenecer a algo en tierras ajenas, hallaron una manera con que poderse vincular y conectar entre sí. A este respecto, de acuerdo con Eva Youkhana (2012, p. 135), la religión puede concebir y aplicar “una concepción naturalizada de la pertenencia que se basa en un vínculo con la tierra, la “tierra natal”, la “tierra de origen””, como tal cual contribuyó la propia Iglesia Católica en América Latina después de la conquista. Pero así como hizo esto, la religión también posee una “estructura universalista y cósmica” que le permite ir “más allá de límites temporales y espaciales” (Youkhana, Eva, 2012, p. 135) Sin entrar en detalles sobre el grado de responsabilidad que la Iglesia Católica tuvo en la trata africana trasatlántica⁶, es interesante notar como dentro de esta misma religión se logró concebir, a través de uno de sus santos, una manera distinta de generar un nuevo vínculo entre los esclavizados que fueron dispersados en distintas partes del continente americano, por cuanto que la devoción de San Benito “llegó a México, Guatemala, Lima, Girón (Nueva Granada), Maracaibo, Santiago de Chile,

6 José María Casabó-Suqué (2017) y Manuel Lobo-Cabrera (1985) coinciden en apuntar que hubo un permisivismo de parte de la Iglesia Católica como institución. En resumidas cuentas, y a modo de ejemplificación, en el caso de los propios papas, hubo cierta indiferencia, pues la tónica general que mantuvieron fue la de protestar, pero no de condenar expresamente: “Nicolás V en la Bula *Dum diversas* y el Breve *Divino amore communiti* de 1452, permitía al rey de Portugal someter a los sarracenos, paganos y otros infieles, incluso reduciéndolos a perpetua servidumbre. Pío II, en 1462, amenaza con castigos a los que esclavizan neófitos, pero no condena el comercio de esclavos. Sixto V en 1476 excomulga a los que esclavizan neófitos de aquellas regiones” (Casabó-Suqué, José María, 2017, ¶21). Por su parte, en América “Con frecuencia el clero, y en particular las cofradías religiosas, servían de intermediarios en la concesión de licencias y venta de esclavos, recibiendo, a cambio, por ello de los agradecidos por su gestión fundaciones de conventos e iglesias” (Cabrera-Lobo, Manuel, 1985, p. 485-486), beneficiando claramente a autoridades cristianas, tanto civiles como eclesiásticas.

Córdoba y Buenos Aires. En Brasil, a ciudades como Salvador Bahía, Minas, Gerais, Sao Pablo y Recife, y Pernambuco” (Chaput-Manni, Marlene, 2020, p. 111)

No se obvia el hecho de la diversidad africana, no obstante, el factor en común era la experiencia compartida como víctimas de esclavitud que los unió, ya que las condiciones eran abominables. Martín Rodrigo y Alharilla (2022) se pregunta cuántas personas africanas pudieron haber muerto en el tráfico transatlántico, lo cual vale traer a colación, porque su reflexión permite puntualizar distintos momentos que pudieron haber experimentado:

el momento de ser capturados, o mientras realizaban largas caminatas hasta los puntos de embarque, o cuando estaban esperando en las factorías costeras a la llegada de los barcos negreros, o incluso cuántos pudieron fallecer ahogados durante el complicado proceso de embarque. (Rodrigo y Alharilla, Martín, 2022, p. 14)

En estas circunstancias, *la adoración de San Benito emergió como el medio que dichas personas utilizaron para construir un sentimiento de arraigo en condiciones adversas, sin que buscasen la rebelión*. Tal es la relevancia que llegó a tener San Benito, que de acuerdo a (uno de los trabajos publicados de) Claudia Salvia (2022), la orden franciscana que acogió al santo procuró en la medida de sus posibilidades de fortalecer su culto, en aras de fomentar “la santidad negra y esclava [que] daba sentido a la experiencia de ser esclavos” (Salvia, Claudia, 2022, p. 377)

La otra manera de generar un sentido de pertenencia se encuentra en la ya mencionada ponencia de Karina Ojeda-Nauco, quien aporta una perspectiva reveladora sobre cómo las mujeres chilenas encuentran un sentido de pertenencia a través de su participación en iglesias evangélicas. Comenta la ponente que, si bien las mujeres chilenas generan su identidad individual y comunitaria mediante el vínculo que establecen con las iglesias evangélicas, a pesar de desempeñar roles significativos dentro de sus comunidades y en asociaciones (con las cuales se vinculan

con la sociedad civil), tienden a ser excluidas de asumir determinados cargos de liderazgo, que ellas mismas normalizan como lo correspondiente a seguir.

A pesar de lo polémico de la situación, desde John Rawls puede argumentarse que cada persona tiene, en principio, derecho de buscar un sentido de pertenencia, aun cuando un sistema religioso establezca tales condiciones. Para él, toda persona goza de una autonomía (no absoluta) que le permite adscribirse libremente a cualquier asociación (en este caso, una iglesia evangélica), siempre y cuando no trasgreda los principios de justicia política.

Brevemente, para Rawls en las sociedades existen distintos dominios, o espacios de actuación conforme a ciertos valores y premisas. Por un lado, está el dominio político/público que se rige por un marco básico de “valores propiamente políticos, como la igualdad en libertad política y civil, equitativa igualdad de oportunidades, igualdad social, reciprocidad, entre otros” (Solano-Fallas, Andrés, 2016, p. 73) Este dominio, si bien no es omniabarcante, es fundamental, porque hace posible la existencia de otros órdenes sociales en los que se desenvuelven las personas, los cuales engloba como dominios no políticos/no públicos, “que permiten que la persona ejerza su libertad e igualdad y haga uso de su autonomía ética al decidir cómo guiar su vida no política/pública” (Solano-Fallas, Andrés, 2016, p. 74) Ello no significa que se traten de “burbujas sociales aisladas” en las cuales se pueda hacer lo que se plazca, sino que hay relativa autonomía para llevar a cabo la vida propia, siempre y cuando no atente contra el orden social general.

Aunque la exclusión de las mujeres de ocupar cargos de liderazgo por parte de sus iglesias pueda resultar controvertido y debatible, desde la perspectiva rawlsiana no habría inconveniente, porque el orden general de la sociedad no se está viendo violentado, ya que se está tratando de una prohibición a lo interno de una asociación, y no de una prohibición de una iglesia al resto de la sociedad. Para Rawls, existen ciertas

restricciones esenciales que deben respetarse, y de no hacerlo, es cuando se puede intervenir. Por ello considera que fuera de esos casos, “cada uno puede regirse según su concepción de bien, o lo que le parezca adecuado” (Solano-Fallas, Andrés, 2016, p. 76) Desde este punto de vista, ya no sorprende que las mujeres chilenas evangélicas normalicen dicha exclusión, porque precisamente lo consideran adecuado en razón de la autonomía que poseen.

En otros tantos, resulta llamativa la construcción del sentido de pertenencia (e incluso de identidad), debido a que la exclusión, en este caso de ciertos cargos, funge como una manera de generar un espacio tanto físico como simbólico que estas mujeres consideran como propio. Sobre esto, puede traerse a colación el apuntamiento de Eva Youkhana, quien señala que la religión posee aparatos que “tienen una importante influencia sobre nuestras concepciones del espacio y nuestras realidades espaciales que, a su vez, determinan nuestras prácticas y pertenencias sociales” (2012, p. 139) Indicativo de ello, es la normalización de que ciertos cargos de liderazgos conllevan a ocupar ciertos espacios que no se consideran aptos para establecer un vínculo de pertenencia. De esta manera, las mujeres chilenas evangélicas, refuerzan doblemente su pertenencia a la respectiva iglesia, en primer lugar, por la adscripción a la iglesia misma, y en segundo lugar, al poseer un lugar que se considera propio, cuyo acceso no es libre para cualquier persona.

En suma, las ponencias de Claudia Salvia y Karina Ojeda-Nauco permiten ilustrar *la capacidad que tiene la religión de generar pertenencia entre personas, brindándoles un sentido de arraigo dentro sus comunidades, por medio de distintas prácticas y estrategias que conducen a que la religión misma sea una experiencia vivencial, y no un mero conjunto dogmático desvinculado de la persona*. Téngase en cuenta que las dos ponentes estudian situaciones socio-culturales no solo diferentes, sino separadas en el tiempo, lo cual ha de ser indicador sobre cómo la religión ha sido un elemento relevante en el sentido de pertenencia en diferentes contextos y épocas.

Religión como anclaje y refugio espiritual en migraciones

Un último aspecto destacable que estuvo presente en las ponencias, fue *el papel de anclaje y refugio espiritual que tiene la religión, específicamente en situaciones de desplazamiento humano, debido a que puede contribuir a mitigar los cambios, o por lo menos, brindar una perspectiva interpretativa que facilite la adaptación.*

Sin duda alguna los momentos históricos y sociales pueden tener como consecuencia migraciones, entendiendo estas como “desplazamientos o cambios de residencia a *cierta* distancia –que debe ser significativa– y con carácter *relativamente permanente* o con cierta voluntad de permanencia” (Micolta-León, Amparo, 2005, p. 60) Siguiendo a Amparo Micolta-León (2005), las tipologías varían de autor en autor –sin que esto implique que no haya puntos de coincidencia–, no obstante, interesa enfocarse en las migraciones según el grado de libertad, entre las cuales están las forzadas y las voluntarias, ya que estas fueron las que destacaron en las jornadas de las JIDER.

En el caso de las migraciones forzadas, pueden ser aquellas en que las personas son prácticamente extraídas y desterradas de su lugar de origen. En algunos casos, el destierro puede estar motivado para esclavizarlas, como también puede darse que no medie interés alguno en donde se reubiquen estas personas, puesto que el objetivo era removerlas del lugar. Asimismo, hay migraciones forzadas que acaecen en razón de las difíciles circunstancias que pone en peligro la vida, por lo que se ven obligadas a huir. De acuerdo con Amparo Micolta-León (2005) hay varios subtipos de esta clase de migraciones, cuya variación depende del motivo, por ejemplo, si se trata de esclavitud, deportación, destierro, refugiados, guerra, entre otras. Para efectos del artículo, este tipo de migración puede ejemplificarse con la ponencia de Claudia Salvia, antes abordada.

Según lo que se había comentado, la figura de San Benito de Palermo brindó un sentido de pertenencia a las personas esclavizadas, incluso a pesar de la diversidad de experiencias de la propia población africana. Ahora cabe apuntar que también fue fundamental para proporcionar un sentido de refugio y compañía, es decir, se convirtió en un lugar simbólico que contribuyó a que no se sintiesen abandonados en las adversidades, sino más bien resguardados ante las inclemencias que estaban sufriendo y enfrentando. San Benito llegó a convertirse en un punto de apoyo emocional al cual poderse aferrar, conllevando a que su presencia simbólica ofreciese consuelo, alivio, acompañamiento, fuerza, entre otros sentires, a pesar de que este “punto” era movilizado transatlánticamente, y aún más relocalizado constantemente en el continente americano, ya que como apunta Marlene Chaput-Manni (2020, p. 111) “las creencias en una piedad se trasladan de un lugar a otro para apoyar las necesidades de una población (por ejemplo, enfermedades, partos, temblores, epidemias, inundaciones y sequías)”.

Lo que presenta Claudia Salvia resulta interesante, porque las personas esclavizadas africanas, si bien con el tiempo recurren a venerar materializaciones físicas, como estatuas o medallas del santo en cuestión, y sin duda alguna otras expresiones de orden intangibles como las oraciones, valoraron como primordial la idea del santo como un ser con cierta injerencia. No sería tanto cómo se represente materialmente al santo, sino el valor que genere y que se le atribuye. A este respecto, comenta Marlene Chaput-Manni (2020, p. 111) de las imágenes de San Benito, que “las imágenes sobre una devoción no solo consisten en simples representaciones del santo. En ellas se construye una historia alrededor del fervor”. Así, creencias, rituales y tradiciones intangibles pueden ser igualmente fuentes de alivio emocional, conllevando una conexión espiritual y emocional que no se reduce o limita a lo material.

En este sentido, es relevante reconocer que la religión posee la capacidad de generar expresiones simbólicas que brindan alivio y consuelo a sus seguidores, sin que se esté condicionado a que dicha expresiones

requieran indefectiblemente una estructura física para manifestarse plenamente. Si bien las manifestaciones físicas pueden ser significativas, el anclaje y refugio espiritual se encuentran principalmente en la práctica y fe misma, en este caso, en San Benito de Palermo. Esta situación que se presenta con la ponencia de Claudia Salvia permite considerar que la religión posee distintas maneras de manifestarse, proveyendo fundamento emocional y espiritual, sin que tenga que mediar la presencia de materializaciones.

Con las migraciones voluntarias, igualmente hay subtipos que dependen del grado de libertad que tuvieron para tomar la decisión de desplazarse, pero tienen como factor común factor que la persona “migrante decide voluntariamente abandonar su lugar de origen sin mediación institucional alguna o sin verse forzado a ello” (Micolta-León, Amparo, 2005, p. 66) Dentro de los varios subtipos, se resaltan las motivadas por alguna o varias circunstancias, y las espontáneas.

En las primeras, las personas eligen desplazarse, con relativo conocimiento y voluntad, sin embargo, existen ciertas circunstancias de peso (por ejemplo, ecológicas, económicas, políticas, profesionales, entre otras) que conducen a que tomen dicha decisión. Es decir, cabe la posibilidad de ponderar el quedarse, valorando cómo se continuará haciendo frente a lo que sea que esté sucediendo (lo cual no tiene que implicar ningún hecho extraordinario), o bien considerar migrar, pero que puesto en una balanza resulta racionalmente mejor trasladarse. Por su parte, las espontáneas deben su nombre a que las personas se encuentran en un estado relativamente aceptable para continuar viviendo en su lugar de residencia, pero que por motivos de índole personal deciden trasladarse; es decir, no hay ningún condicionante de peso que obligue a movilizarse⁷. Este subtipo de migración no ha de ser confundido con vacaciones

7 Casos como estos en Latinoamérica serían las personas estadounidenses o europeas (occidentales) que se autodenominan “expats” que motivados por la “aventura” o porque económicamente les resulta beneficioso migrar. Con esto último, no es que estén en una situación difícil, sino que buscan países con un costo de vida “barato”, conllevando con ello

o viajes ocasionales, dado que la intención de estas últimas es clara, y el traslado que implica es de corta o mediana duración.

Con estas migraciones voluntarias, y su vínculo con la religión, está la ponencia de Lucero López-Olivares, proveniente de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), la cual se titula *“Adoración al Dios Ganesha entre migrantes originarios de India, radicados en México. Un análisis desde la religión vivida”*. La ponente aborda cómo personas y grupos familiares provenientes de la India migraron (no forzosamente) a zonas fronterizas entre Estados Unidos y México⁸, de lo cual, la parte difícil no fue tanto los motivos que los condujeron a trasladarse, sino cómo vivenciar su fe en contextos que son, no solamente culturalmente ajenos, sino también religiosamente extraños, debido a que no hay materializaciones físicas de sus respectivas religiones, por ejemplo, la más notable visualmente, los templos, y otras (que podrían pasar desapercibidas) como objetos relevantes para el culto, o en fin, constitutivos de la propia religión. Dichas migraciones generaron en estas nuevas tierras desafíos únicos sobre cómo encontrar nuevas maneras de expresar y practicar su religión en contextos a los que, sin duda alguna, no estaban acostumbrados.

Lucero López-Olivares comenta que en el caso de México, la mayoría de las personas indias han optado por radicarse en Tijuana, pero que esto no significa que sean numéricamente suficientes como para conformar algo similar a una comunidad religiosa cohesiva. En primer lugar, esto se

procesos de gentrificación. Sin embargo, sobre esto no se hará referencia, puesto que, de las ponencias a las cuales asistí, no hubo alguna que tratase este tipo de migración y la vinculase con la religión.

- 8 El suscrito no posee datos sobre cuántas personas indias se han radicado en México, o bien han utilizado este país de paso para migrar a Estados Unidos, o si lo han hecho por condiciones forzosas o no. En todo caso, para darse una noción del flujo migratorio, sirva a modo de ejemplificación el incremento de migrantes detenidos por migración mexicana: “La migración india a México creció de forma exponencial desde 2015, cuando el Instituto Nacional de Migración (INM) detuvo a seis en todo el territorio nacional, para 2019 la cifra subió a más de tres mil 500 y en 2021 fueron más de 15 mil” (Rivera, Omar, 17 de agosto, 2023, periódico *El Sol de México*; negritas del original)

debe a que México les es un país cultural y religiosamente distinto, según se mencionó previamente. En segundo lugar, por un asunto inherente a la población india, su propia diversidad cultural y religiosa. Así pues, se tiene migrantes indios que constituyen una otredad en el país al que se desplazan, pero también entre sí mismos a raíz de que experimentan diferencias significativas. Esto ha conllevado que, en razón de la diversidad de sus prácticas religiosas, no generen un sentido de comunidad al estilo que se abordó en otra sección de este trabajo, pero que si les ha servido para tener un punto al cual “sujetar” simbólicamente.

En razón de lo anterior, Lucero López-Olivares indica que el anclaje y refugio espiritual lo han centrado en el ámbito familiar, puesto que este espacio o esfera logra conglomerar no solo a los miembros de una determinada familia, sino a otros migrantes indios que compartan la misma fe. Esto denota que sus prácticas religiosas las han utilizado, no solamente para ejercer sus creencias, sino también como un medio para mantener vivo el recuerdo y pasado (en estos casos, de su vida en India), así como vivir la experiencia en un nuevo contexto. Es decir, se esfuerzan en preservar y revivir la herencia religiosa.

A este respecto, las maneras en que han gestado la religión como refugio en tierra ajena, no les ha sido fácil. La ponente comenta que en su investigación, ha podido puntualizar dos formas que no son antagónicas ni opuestas. La primera, evaluar que artefactos religiosamente relevantes son posibles de traerse de la India, según las condiciones “voluntarias” que los condujeron a desplazarse de la India. Aunque las materializaciones no son las únicas expresiones religiosas, en un nuevo contexto sin duda alguna podría dosificar los choques culturales y religiosos, facilitando consuelo y sentido de acompañamiento.

Sin embargo, aunque López-Olivares no entró en detalles, destacó que por distintas razones, no a todas las personas migrantes indias les es posible traer algo físico que sea propio de su religión. En consecuencia, dicha situación ha dado pie a una segunda forma: adaptarse al nuevo contexto.

Esta segunda forma implica que los migrantes indios, más concretamente, los miembros familiares o grupos interfamiliares, evalúen modos que les permita reproducir en la medida de lo posible aspectos religiosos. La ponente señala como ejemplo la adecuación de una parte del nuevo lugar de residencia, atribuyéndole la función de centro de culto (familiar); o bien, realizar búsquedas en mercados y tiendas con la intención de hallar objetos similares, sustituyendo lo que tenga que amoldarse.

Antes de continuar, debe aclararse que estas dos maneras, si bien están siendo presentadas como si una es en razón de la otra, también están los casos en que, incluso aquellas familias o migrantes indios individuales que pudieron traerse algún elemento físico igualmente recurren a la adaptación. Esto por el simple motivo de que los objetos traídos no son suficientes; a lo cual hay que añadir que pueden ocurrir deterioros y accidentes, por lo que el reemplazo de piezas o nuevos objetos no están disponibles, o bien resulta del todo imposible obtenerlos.

En razón de esta insuficiencia de algunos en traer objetos, y la imposibilidad de otros para hacerlo, este colectivo migrante ha tenido que buscar maneras que le permita recrear su fe. El proceso de adaptabilidad es llamativo, dado que denota la importancia que tiene para los migrantes indios tener algún vínculo de su religión, que les brinde un sentimiento de espacio seguro. Incluso, si el “costo” religioso implica tener que adecuar elementos, en orden a poder preservar el vínculo emocional y espiritual que les brinda alivio y consuelo, quizá también estabilidad, en la medida que se van integrando en la nueva sociedad tijuanaense.

La ponente comenta que las personas indias consideran que hay comprensión por parte de sus divinidades en tener que recurrir a estas prácticas de adaptación, lo cual es teológicamente interesante, porque acaece una interpretación desde las bases que tiene por objetivo brindar un aval ante situaciones que quizá en otro contexto no serían permitidas. Así pues, permite considerar cómo la religión es adaptable y evolutiva para

satisfacer necesidades espirituales, a pesar de lo controversial que esto podría resultar para algunas posturas de carácter fundamentalista.

De este modo, se tiene como la religión tiene un rol importante al servir como anclaje y refugio espiritual, especialmente en los varios tipos de migraciones se abarcaron, en donde más que ser un conjunto de normas desencarnado, ayuda mitigar cambios por medio del alivio y consuelo.

A modo de síntesis

La religión ha desempeñado un papel importante en la conformación de la identidad de las personas, tanto a un nivel individual como comunitarios; con mayor fuerza, en aquellos contextos que cultural e históricamente ha tenido mayor arraigo. Así como la religión influye de forma individual al moldear percepciones y comportamientos, también la participación activa en una comunidad religiosa conlleva a que la misma comunidad contribuya a reforzar aspectos de la identidad individual, así como la configuración de una imagen colectiva ante otros miembros de la sociedad que son externos a la identidad comunitaria.

Aunado a lo anterior, la religión es capaz de proporcionar un sentimiento de pertenencia, generando vínculos de filiación incluso en contextos en que las personas no poseen ningún arraigo cultural, como fue el caso visto de los esclavizados africanos. Aun en contextos estables, la religión va más allá que un conjunto de normas y doctrinas abstraídas de la realidad, dado que puede aportar un lugar simbólico al cual acudir. Sin duda alguna, el sentimiento de arraigo puede incrementarse si es posible realizarse desde comunidades religiosas, puesto que pueden fungir como bases, al facilitar la conexión entre sus miembros, la transmisión y vivencia de marcos de actuación, entre otras.


Por último, en uno de los ejes de las JIDER, estaba la relación entre migración y religión. Desde este eje, se resalta el rol que puede tener la religión en migraciones al fortalecer experiencias vivenciales, debido a que

a que entra en juego la satisfacción de necesidades emocionales de las personas. Es decir, en migraciones las personas pueden acudir a la religión para depositar en ella alivio, consuelo, compañía, solidaridad, entre otras, y desde la misma religión poder gestar dichos sentimientos. Es por ello que puede fungir como un anclaje y refugio emocional, ya que es capaz de adaptarse a las necesidades espirituales de migrantes.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Brun, Jean. (1992) *Aristóteles y el Liceo*. Paidós.
- Casabó-Suqué, José María. (2007) Esclavitud y Cristianismo. *Biblio 3W: Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, Vol. 12, No. 758 <https://www.ub.edu/geocrit/b3w-758.htm>
- Chaput-Manni, Marlene. (2020) Mosaico iconográfico de San Benito de Palermo en la Nueva España. En Quiles-García, Fernando; García-Bernal, José Jaime; Broggio, Paolo; y Fagiolo Dell'Arco, Marcello (Eds). *A la luz de Roma. Santos y santidad en el barroco iberoamericano. Vol. III. Tierra de santidad*. E.R.A. Arte, Creación y Patrimonio Iberoamericanos en Redes – Roma Tre-Press, p. 109-127.
- Cordero del Castillo, Prisciliano. (2001) La religión y su lugar en la sociología. *Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, No. 4, p. 239-257.
- Ibarra, Carlos; y Gomes, Edson. (2021) La iglesia deconstruida y el Jesús aliviado. Inclusión femenina y LGBTQIA+ en tres comunidades cristianas de México. *Descentrada*, Vol. 5, No. 2, p. 1-17.
- Lobo-Cabrera, Manuel. (1985) El clero y la trata en los siglos en los siglos XVI y XVII: el ejemplo de Canarias. En: Centre de Rechercher sur l'Histoire du Monde Atlantique – Société Française d'Histoire d'Outre-Mer. *De la traite à l'esclavage, Tome I, Actes du Colloque International sur la traite des Noirs* (Nantes), p. 481-496.
- Micolta-León, Amparo. (2005) Teorías y conceptos asociados al estudio de las migraciones internacionales. *Revista de Trabajo Social*, No. 7, pág. 59-76.
- Quintana-Monge, Lorena. (2016) Enfoques y críticas del concepto de identidad. *PO-DIUM*, No. 29, p. 43-60.
- Reale, Giovanni. (1992) *Introducción a la Aristóteles*. Herder.

- Rincón, Régulo; y Carrasquero, Mercedes. (2015) San Benito de Palermo: un análisis desde una perspectiva social. *Perspectivas: Revista de Historia, Geografía, Arte y Cultura*, Año 3, No. 6, p. 13-34.
- Rincón-Rueda, Alberto Isaac. (2018) La religión y la formación de la civilidad. *Sophia, Colección de Filosofía de la Educación*, No. 24, p. 171-205.
- Rivera, Omar. (17 de agosto, 2023) Preocupa a India la migración a través de México hacia EU. En *El Sol de México*. <https://www.elsoldemexico.com.mx/mexico/sociedad/preocupa-a-india-la-migracion-a-traves-de-mexico-hacia-eu-10550486.html>
- Rodrigo y Alharilla, Martín. (2022) Presentación. El comercio de africanos esclavizados en el mundo hispánico (1789-1867). *Ayer, Revista de Historia Contemporánea*, 128, No. 4, p. 13-20.
- Rodríguez-Sobral, Manolo. (sf) *San Benito de Palermo. El santo negro amado por los sencillos*. Publicaciones Athletae Christi.
- Salvia, Claudia. (2022) El proyecto evangelizador de la Orden franciscana en la creación de la civilización hispanotropical en el Brasil colonial. Diálogo entre hipótesis. En Espina-Barrio, Ángel-Baldomero; Gomes de Lima, Mario Helio; y González-Velasco, Pablo (Organizadores). *Iberotropicalismo. Anais do Congresso Internacional de Ciências Sociais e Humanas realizado na Universidade de Salamanca em comemoração pelos 120 anos de nascimento de Gilberto Freyre*. Editora Massangana da Fundação Joaquim Nabuco, p. 369-382.
- Sánchez-Avendaño, Carlos. (2015) *La cola de la iguana. El pueblo malecu ante el desplazamiento de su lengua y su cultura tradicional*. EUCR.
- Sen, Amartya. (2007) *Identidad y Violencia. La Ilusión del Destino*. Katz.
- Solano-Fallas, Andrés. (2016) El rechazo de Rawls a la dicotomía público-privado. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, LV (143), p. 67-80.
- Solano-Fallas, Andrés. (2019) Ogros y tarcafarras en los malecus: identidad y aliciente moral. *Revista Pensamiento Actual*, Vol. 19, No. 33, p. 01-14.
- Solano-Fallas, Andrés. (2021) Los pótos según los malecus: identidad y aliciente moral, desde una visión estereotipada. *Revista Pensamiento Actual*, Vol. 21, No. 36, p. 139-158.
- Tamayo, Juan José. (2009) *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*. Trotta.
- Youkhana, Eva. (2012) Formas de pertenencia religiosa y procesos de construcción del espacio en la migración latinoamericana: entre vínculos colonizados y redenciones creativas. *Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia*, 36, II Semestre, p. 111-142.



Repensar las masculinidades insurgentes

Experiencias, reflexiones y replanteamientos en el marco de las V Jornadas Doctorales de Investigación sobre Religiones y Espiritualidades en las sociedades actuales

Ángel Manzo-Montesdeoca*

Introducción

Lo expuesto en este artículo es generado a partir de las *V Jornadas Doctorales de Investigación sobre Religiones y Espiritualidades en las Sociedades Actuales: Religión(es) transnacional(es) y diversidad(es)* (JIDER),

- * Ecuatoriano. Licenciado en Ciencias de la Educación. Magister en Gerencia y Liderazgo Educativo. Magister en Estudios Teológicos. Doctorando del programa Doctorado Interdisciplinario en Estudios Sociorreligiosos (DIES) de la Universidad Nacional de Costa Rica (UNA) Se desempeña como docente universitario, director de la Fundación Habitat para el Ecuador, integrante del grupo de investigación de la Universidad Nacional de Educación (UNAE) Pasante del Grupo de Trabajo CLACSO Religiones y sociedad. Tensiones, diversidades y movilizaciones en debate ORCID: 0000-0002-9608-264X Correo: manzo_angel@hotmail.com

realizadas del 2 al 6 de octubre de 2023, en las instalaciones de la Universidad Nacional Costa Rica, Heredia. Las jornadas ofrecen una serie de espacios académicos en modalidad híbrida, presenciales y virtuales; en formatos talleres, conferencias, ponencias; y con investigadores e investigadoras tanto locales como extranjeros que contribuyen como comunidad científica para intercambiar los avances y conclusiones de distintos trabajos investigativos.

En este trabajo se integrarán tres miradas: La primera, mi experiencia como investigador y participante cercano de las JIDER, particularmente de la mesa Derechos Humanos, LGBT y religión. Segundo, mis investigaciones pre doctorales de masculinidades insurgentes en relatos del cristianismo, con los avances y algunos hallazgos preliminares. En tercer lugar, los cuestionamientos a partir del cómo las masculinidades insurgentes se ven desafiadas desde las religiones y espiritualidades actuales. Finalmente, se condensan las conclusiones a las que llega esta integración de miradas.

Desde la mesa Derechos Humanos, LGBT y religión

Nos vinculamos a un determinado tema a partir de las conexiones que este ejerce sobre nosotros; es decir, ningún investigador o investigadora elige un tema sin que este lo toque, atraviese y establezca alguna relación con sus intereses y motivaciones. Este pre-interés con el que nos involucramos a alguna temática en particular es el que proporciona la premisa consciente de la subjetividad entre el investigador/a y su objeto de estudio, tan determinante en las Ciencias Sociales.

La atracción por la mesa Derechos Humanos, LGBT y religión me resultó fascinante por los retos de su abordaje y la sensibilidad que esta implica. Como investigador sudamericano, es imposible no distinguir la disonancia que estos tres términos producen como una especie de mundos

antagónicos: derechos humanos, personas LGBT+ y religión. Los recorridos históricos, las luchas, sufrimientos de los actores/as y protagonistas de esta triada no siempre aparecen sobre la mesa de una conferencia y las reflexiones magistrales que hacemos desde la academia en relación a nuestro objeto de estudio; que en este caso, fueron y son, personas reales y concretas que se hicieron historia con su participación activa.

Y es que estos, según su ubicación e interés pueden constituirse en aquellos temas que se prestan para debates a partir de quien o quienes sustentan el discurso. Si los derechos humanos aparecen como una auténtica reivindicación de los seres humanos o son parte de una agenda política económica de quienes financian a los organismos representantes. Si las personas LGBT+ son un grupo de minorías discriminadas que exigen el reconocimiento de sus derechos plenos o conforman una gran coalición para imponer una agenda ideológica de género sobre aquellas personas que no comparten sus ideas. O si por otra parte, la religión que tanto ha incidido en las diferentes formas de violencias y discriminaciones como a su vez en acompañamientos y procesos emancipadores, tiene lugar y relevancia en esta pretendida conjugación. En síntesis, la complejidad y las implicaciones de los distintos sujetos de estudios, resulta variada, extremadamente diversa, no libre de prejuicios como de injusticias, y que a su vez demanda otras formas de aproximaciones, como las que plantea, en este caso, las V Jornadas Doctorales de Investigación sobre Religiones y Espiritualidades en las Sociedades Actuales: Religión(es) transnacional(es) y diversidad(es) (JIDER-2023).

En la mesa temática Derechos Humanos, LGBT y religión se realizaron distintas intervenciones en modalidad virtual, entre las que se resaltan:

- Pentecostalismo en España: una aproximación a partir de los debates sobre feminismo y LGTBIQ+, por Cristina Suárez Riojas (Universidad Complutense de Madrid-UCM, España)
- La política del reconocimiento en el libro deuterocanónico de Tobías: Una actualización contemporánea de su noción, en

perspectiva de género, por Rubén Benavides Calvachi (Universidad Bíblica Latinoamericana. UBL, Costa Rica)

- Teologías cristianas y diversidad sexogenérica. Una mirada crítica desde género y religión, por Enrique Vega-Dávila (Universidad Iberoamericana-IBERO, México)
- Agenciarse del derecho negado: espiritualidades guadalupanas de mujeres diversas y personas no binaries, por Mónica Treviño Álvarez (Comunidad Teológica de México, México)
- Feminismos críticos de género y su coalición con la derecha y el catolicismo, por Sofía Santillán Sosa. (Universidad Nacional Autónoma de México-UNAM, México)

Las tónicas de apreciación a los debates sobre feminismo y la comunidad LGTBIQ+, fueron identificadas por el pentecostalismo en España, según el trabajo de Suárez¹; llamó nuestra atención el conservadurismo que resguarda las posturas religiosas del pentecostalismo en una sociedad tan diversa culturalmente como la sociedad española.

La exposición de Rubén Benavides (2023) en su análisis de la política del reconocimiento en el libro deuterocanónico de Tobías, en una perspectiva de género, reafirmó el trabajo bíblico de relecturas que se presenta como clave interpretativa para la visibilización del accionar negado de las mujeres desde los textos sagrados.

Por su parte, Enrique Vega-Dávila (2023), incursionó desde las teologías cristianas la diversidad sexogenérica. Su intervención fue una

1 Entre las principales conclusiones, la autora indica: El tema femenino se erige como un aspecto que provoca incomodidad entre las posturas más conservadoras, que defienden el progreso que se ha realizado hasta el momento y restan importancia al tema. Por otro lado, dentro del pentecostalismo más progresista, las personas que denuncian la falta de visibilidad de la mujer, en la comunidad pentecostal española, pues optan por omitir la desigualdad de ocupaciones dentro de las iglesias con una hermenéutica más rígida en cuanto al tema de la mujer...Por último, destacar que la actitud pentecostal en torno a la comunidad LGTBIQ+ ha sido negativa, la mayoría de los entrevistados expuso su disconformidad con esta comunidad debido a que perciben su libertad de expresión y actuación ha sido censurada (Suárez, 2020, pp. 4-5)

aproximación crítica desde el género y la religión, para reivindicar, en primer lugar las diversas teologías, particularmente las teologías negadas como la TL y la teología *queer*; que conjugadas con las realidades sexogenéricas, que se anteponen a las identidades heteronormativas como la sexualidad binaria; encuentran un diálogo fructuoso capaz de interrelacionar una teología auténtica que responde a las personas de sexualidades diversas dentro de la religión. Aquí la religión adquiere un carácter vinculante que religa espiritualmente a las personas que dentro de ciertas comunidades suelen ser excluidas.

Pero Mónica Treviño (2023), con su trabajo *“Agenciarse del derecho negado: espiritualidades guadalupanas de mujeres diversas y personas no binarias”*, fue más incisiva, ya que recuperó la tradición religiosa y cultural de las espiritualidades guadalupanas como Tonantzin Guadalupe, en la experiencia de las mujeres diversas y personas no binarias. Rescatar la espiritualidad de las mujeres diversas ante un derecho negado; permitió que recordemos el rol emancipador que tienen las religiones dentro de sus propio ethos. Esto implica que las dinámicas religiosas se encuentran en una constante problematización y luchas de poder, donde las élites religiosas suelen resistir y negar otras expresiones divergentes que surgen de su propio útero. Mónica Treviño (2023) en su ponencia pretende llegar:

A una propuesta teológica con nuevas categorías, más acordes a nuestras realidades. La primera categoría propuesta es la de cuerpos fronterizos, parte de la relación entre experiencias espirituales y corpóreas, reconociendo que los cuerpos son sexuados y eróticos. Pone especial énfasis a las realidades latinoamericanas y caribeñas, en donde la racialización se vuelve una intersección adicional a las experiencias de frontera. De ahí emana la experiencia de migrantes de la fe, con búsquedas espirituales que las llevan a salir de sus iglesias o, por lo menos, a tener un lugar de enunciación desde la periferia. La segunda es erotismo y sexualidad, parte de la posibilidad de reconocer, sentir y vivir a la Divinidad desde las propias prácticas eróticas. Entiende nuestras experiencias de manera

integral y, como tal, asegurando que placer y espiritualidad son palabras que no pueden entenderse por separado. (p. 2)

Finalmente, Sofía Santillán (2023), al tratar los feminismos críticos de género y su coalición con la derecha y el catolicismo, se encontró en una fuerte encrucijada. Su apuesta por identificar los feminismos críticos de género, la coalición con la derecha -y sus aportes transnacionales- y el catolicismo tuvo algunas reacciones. Si bien el trabajo planteado fue claro y lineal en términos de observaciones y resultados antagónicos, tuvo diversas interpelaciones y sugerencias de otros exponentes quienes cuestionaron los propios feminismos críticos de género. Se pudieron precisar la gran diversidad de corrientes feministas críticas que se mantienen en línea con la derecha y el catolicismo. Y es que, la diversidad temática, de aproximaciones, enfoques, posturas y métodos; dieron lugar para conflictuar nuestros propios trabajos de investigación.

En tal razón, la mesa temática Derechos Humanos, LGBT y religión se transformó en un *espacio creativo de epistemes diversas, encuentros de investigaciones como desencuentros y replanteamientos en la búsqueda de mejores aproximaciones a los temas y fenómenos de estudio*. Al mismo tiempo, contribuyó con la riqueza de la retroalimentación colectiva que exige el rigor de toda investigación, que intenta ser sensible y comprometida con las personas sujetas de investigación. Cabe considerar, que, al ser moderador de estos espacios y observador activo, es ineludible pensar en cómo mi propio tema de investigación doctoral (masculinidades insurgentes) gravita en esta jornada académica sobre religión y espiritualidades.

Investigaciones de masculinidades insurgentes en relatos del cristianismo

Ahora bien, participo en esta jornada con un tema de investigación doctoral aprobado (masculinidades insurgentes). La masculinidad se

entrelaza con las diversidades; si bien el estudio de los varones y su masculinidad, empieza con la comprensión y definición del tema y su objeto de estudio; este avanza y se complejiza hasta el reconocimiento de las masculinidades y su diversidad, tanto desde aproximaciones interseccionales, interculturales, intergeneracionales y otras. Estas masculinidades se investigan también en la religión y en este caso, se limitan a su análisis en la religión cristiana, desde sus textos sagrados (los evangelios) para un contexto particular como son las comunidades evangélicas de la ciudad de Guayaquil, Ecuador.

Se trata de un estudio que busca analizar relatos bíblicos de masculinidades en los evangelios, caracterizados como insurgentes mediante la relectura bíblica, que pretende diseñar una propuesta teológica y pedagógica desde enfoques de género, crítica y de diálogo intercultural, que contribuya a procesos de despatriarcalizar imaginarios religiosos de masculinidades dominantes y fomentar modos de relacionamiento de bienestar entre los varones de contextos cristianos evangélicos.

En tal razón, la investigación pretende en primera instancia, identificar en algunos relatos de los evangelios, modelos de masculinidades alternativas que contrasten con los modelos hegemónicos de masculinidades tradicionales. Estos relatos disonantes de las ideas asumidas por la masculinidad sagrada, se constituyen en recursos socio-retóricos desencadenantes para contribuir a la deconstrucción de imaginarios religiosos de género que tienden a legitimar la violencia avalados por una perspectiva religiosa.

Debe considerarse que, en el sistema social subyace un sistema patriarcal, capitalista y hegemónico que configura la dinámica social en que las personas interactúan con valores, creencias y comportamientos; este sistema actúa como un conjunto de relaciones sociales entre hombres que tiene una base material y jerárquica y crea una interdependencia y solidaridad que les permite dominar a las mujeres (Hartmann, Heidi, 1981) Se sostiene en un conjunto de instituciones políticas, sociales, económicas,

ideológicas y afectivas que producen y reproducen prácticas cotidianas colectivas y personales que se dan en lo público y en lo privado (Alba Carosio, 2017) En este sistema también se construyen las identidades de los hombres, asumiendo valores y prácticas como la dominación, el ejercicio del poder y la violencia; las que tienden a asociarse como elementos esenciales de identidad y mandatos de masculinidad (Lerner, Gerda, 1990, Lagarde, Marcela, 2005; Segato, Rita, 2018).

Rita Segato (2016), invita a considerar que el ejercicio de violencia en los hombres, no consiste tanto en sojuzgar a las mujeres u otros sujetos subalternizados; explica que no se trata de agresiones originadas en la pulsión libidinal traducida en deseo de satisfacción sexual, “sino que la libido se orienta aquí al poder y a un mandato de pares o cofrades masculinos que exige una prueba de pertenencia al grupo” (p. 18). Por lo tanto, concluye que, la violencia de género está más vinculada a la necesidad que tienen los varones de construirse a sí mismos, como se evidencia en los casos de abusos y violaciones en manada²; reflejando la triada de violencia: contra las mujeres, contra otros varones y contra sí mismos (Kaufman, Michael, 1989).

Esta realidad ha llevado a que los estudios de los hombres y las masculinidades se planteen búsquedas de otras masculinidades que replanteen otro tipo de relacionamiento; por ello se habla de masculinidades distintas, no violentas, diferentes, alternativas, entre otras. Por lo que, en el marco de la investigación de las masculinidades en contextos religiosos específicos, surgen algunas interrogantes: *¿cómo replantear las masculinidades dentro de los contextos religiosos? ¿cómo alentar la búsqueda de otras masculinidades ante el predominio histórico de masculinidades sagradas dominantes? En el caso específico de las comunidades cristianas evangélicas, ¿de qué manera se podrían considerar otras lecturas de la Biblia que no usen los textos bíblicos para fundamentar discursos*

2 Se refiere a la violación de una mujer por grupos de hombres, como antecedente el caso de violación La manada en España, 2016: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-43907559>

machistas que refuerzan la misoginia y la violencia? ¿en qué forma se podrían dismantelar las masculinidades dominantes por masculinidades solidarias y no violentas?, ¿qué estrategias pedagógicas y teológicas se podrían considerar para generar otros imaginarios cristianos alternativos de masculinidad?

Dentro de este orden de ideas, es necesario rescatar aquellos relatos bíblicos que ofrecen otros imaginarios y modelos de masculinidad que dan sustento para replantear y despatriarcalizar los tipos de masculinidades tradicionales caracterizadas por el dominio y la violencia. Estos otros relatos presentes pero invisibilizados por la tradición interpretativa dominante pueden emerger como elementos disruptivos de sentido, que actúan como alternativas de resistencias y herramientas deconstructivas de aquellas masculinidades perennizadas en la tradición cristiana.

Por ello la investigación se enmarca en el campo de estudios sobre la religión y las masculinidades, ubicándose en la subdisciplina de estudios críticos de los hombres en la religión. En esta disciplina, la masculinidad se analiza a partir de los ámbitos religiosos y los roles de géneros, como el papel de las religiones en el dominio masculino de la sociedad. Björn Krondorfer (2017) escribe al respecto:

Un enfoque de estudios críticos de los hombres en la religión es parte de este modo más amplio de discernimiento, hace preguntas especialmente relacionadas con los hombres y las masculinidades en las tradiciones religiosas, cuestionando y criticando las identidades y actuaciones de los hombres, así como la autoridad y el poder masculinos asumidos. También puede incluir preguntas sobre la imagen masculina de lo divino. (p. 6)

Este campo disciplinar subraya el término estudio “crítico” de los hombres y las masculinidades en las tradiciones y culturas religiosas, ya que aporta la conciencia de género, al análisis e interpretación de los hombres en relación con todos los aspectos de la religión. En otras palabras, los estudios críticos sobre los hombres en la religión no sólo exhiben una

postura reflexiva y empática hacia los hombres como seres individuales y comunitarios que intentan dar sentido a sus vidas dentro de las diferentes exigencias que les imponen la sociedad y la religión, sino que también debe abordar estas cuestiones con sensibilidad crítica y disciplina académica en el contexto de sistemas injustos desde el punto de vista del género. Estos sistemas, como el patriarcado, el androcentrismo, la opresión de las mujeres, el heterosexismo, el lenguaje masculinizante de Dios, la homofobia, la xenofobia, la discriminación religiosa, la colonización y la esclavitud; pueden operar de forma sutil y beneficiar a ciertos hombres en determinadas circunstancias históricas y políticas. Por lo que hay que tener en cuenta estos sistemas cuando se trabaja en esta área (Krondorfer, Björn, 2009, p. 17)

Por consiguiente, la investigación se ocupa de la problemática de la construcción de la identidad masculina y su relación con las distintas formas de dominación y violencias, donde la religión, mediante determinados imaginarios, crea condiciones para la exaltación de este tipo de masculinidad.

La masculinidad ha sido estudiada desde diferentes disciplinas y a partir de distintas perspectivas teóricas, cada una con sus consecuentes implicaciones conceptuales y políticas. Por un lado, se encuentran las concepciones donde la masculinidad se aborda fuera del orden genérico, por ejemplo, las aproximaciones desde un enfoque de diferenciación de masculinidad-feminidad y los roles sexuales; las propuestas naturalistas, como la mitopoética (Guevara, Elsa, 2008) Las aproximaciones de carácter sociobiologista señalan que la condición de los hombres es innata y viene dada por los espermatozoides –así como la de las mujeres por los ovarios (Menjívar, Mauricio, 2010). Los hombres estarían en “competencia inevitable por la posesión del potencial reproductivo limitado de las hembras”, extrapolarlo modelos de comportamiento basados en la naturaleza. Sería la capacidad dada por la fuerza y la agresividad lo que cuenta en esa competencia y sólo los que poseen tales atributos logran imponerse (Badinter, Elizabeth, 1993).

Otros consideran que no es el elemento genético el que explica la identidad de los hombres, sino que su masculinidad se alimenta del falo. Eugene Monick (1994), indica que “los hombres son: falo –que es erección y nunca un pene flácido”. Es este el que “abre la puerta a la profundidad masculina”. También considera que “la literatura sicoanalítica ha ignorado al falo como fuerza originadora (...) como elemento primordial de la psiquis” (p. 14) Así lo falocéntrico resultaría determinante en la identidad de los hombres y por ende de su masculinidad.

En reacción a este planteamiento, otros autores consideran que la construcción de la identidad masculina surge de un doble proceso: la identificación con un modelo masculino y el repudio o la diferenciación de la feminidad. Para dar sustento teórico a esta aseveración, algunos estudios han partido de la psicología y del psicoanálisis. Siguiendo los argumentos de Sigmund Freud y Michael Kimmel se ha señalado la significación del proyecto edípico, el cual resulta decisivo para la génesis de la masculinidad. A partir de este acercamiento, la masculinidad es explicada como como negación o la huida de la feminidad.

Por último, están, los acercamientos que consideran a la masculinidad como una dimensión del orden de género y, por tanto, las relaciones de poder ocupan un lugar central en la explicación de la sociedad, de las identidades y de las formas de relación de los hombres con los otros hombres y con las mujeres. En este ámbito se ubican las propuestas de autores como Víctor Seidler (1989); Michael Kimmel (1992); Daniel Cazés (1994); Michael Kaufman (1995); Raewyn Connell (1987); Nelson Minello (2001) y Pierre Bourdieu (2000).

Anastasia Téllez y Ana Verdú (2011) consideran que la masculinidad, vista desde los estudios de género de los hombres, debe ser entendida como un constructo histórico y cultural, de modo que lejos del determinismo biológico o la mirada etnocéntrica tendente a la universalización de una particular forma de ser hombre, las concepciones y las prácticas sociales en torno a este concepto varían según los tiempos y lugares. Por lo tanto,

se afirma que no hay un único y permanente modelo de masculinidad válido para cualquier grupo social o para cualquier momento. Es más, incluso en una misma sociedad las masculinidades son múltiples, definidas diferencialmente según criterios como la edad, la clase social o la etnia (Jociles, María, 2001), al igual que pueden cambiar a lo largo del trayecto vital de una misma persona (Núñez, Guillermo, 1999).

John Ochoa (2008) advierte que la masculinidad se construye culturalmente, explicando “lo masculino” a partir de la condensación de seis perspectivas: 1) Conservadora: reafirma roles de género tradicionales, hombre proveedor económico, protector y parte de la “naturaleza masculina”. 2) Pro-feminista: plantea que la masculinidad es el resultado del privilegio de los varones y que tiene efectos negativos sobre estos. 3) Derechos de los hombres: propone que los hombres son “víctimas” de una masculinidad tradicional, se opone al feminismo porque no ha generado para los varones las mismas opciones que ha logrado para las mujeres. 4) Socialista: parte del planteamiento del capitalismo patriarcal, define las masculinidades asociándolas a distintos tipos de trabajo y al control de éste por parte de unas clases para dominar a otras. 5) Mitopoética: explora los niveles profundos de la universalidad transhistórica de la masculinidad en los arquetipos junguianos, como el del guerrero, el rey, el mago y el del amante. 6) De los grupos específicos: asegura que no existe la universalidad de la masculinidad y que ésta varía según la clase, grupo étnico, preferencia sexual, edad, etc., donde convergen las homosexualidades, las etnias, las prácticas religiosas (Viveros, Mara, 1998)

Raewyn Connell (1997), afirma que la masculinidad no es un objeto coherente acerca del cual se pueda producir una ciencia generalizadora. En su trabajo *La organización social de la masculinidad*, ofrece un recorrido histórico de los intentos de definición de la masculinidad, que van desde lo esencialista, positivista, normativas, enfoques semióticos, lingüísticos hasta el análisis cultural. También identifica cuatro tipos diferentes de masculinidad: hegemónica, subordinada, complaciente y marginal.

Ahora bien, dado que la masculinidad se conforma mediante la construcción social, lo que significa que es dinámica, histórica, relacional y heterogenea; la experiencia de ser hombre siempre está en movimiento, demandas y exigencias. Además, ligados a estas reglas, Michael Kimmel (1994) señala que la homofobia es parte de la dinámica de afirmación de la masculinidad y el temor a ser quebrados en ella, ya que “la homofobia –dice- es el miedo a que otros hombres nos desenmascaren, nos castren, nos revelen en nosotros mismos y al mundo que no alcanzamos los estándares, que no somos verdaderos hombres” (p. 10)

Frente a los estudios de las masculinidades y la identificación de un modelo imponente de masculinidad, llámese hegemónico, dominante, tóxico o violento que pone en evidencia la “crisis de la masculinidad”; se inicia el reconocimiento de las diversas masculinidades y la búsqueda de modelos alternativos que replanteen masculinidades emergentes, disruptivas o insurgentes, en contraste con los modelos de masculinidad dominantes.

Darío García (2013), partiendo de los procesos de cambio entre la modernidad y posmodernidad, habla de la transmodernidad, refiriéndose a los tránsitos manifestados en la cultura y en el caso de la transformación en la comprensión de las identidades; y de forma particular con las identidades masculinas. En este orden, utiliza el término *transmasculinidad*. Al respecto menciona:

la expresión transmasculinidad está referida a la movilidad identitaria de los hombres, a partir de los acontecimientos posteriores a la modernidad y la posmodernidad, caracterizados por transformaciones de manera acelerada sobre la economía, la política y la cultura, durante el proceso de reestructuración del sistema capitalista, lo cual ha acelerado la descomposición de las fuentes de legitimidad de la identidad (Rodríguez, s.f.) Cabe anotar que la identidad del hombre tradicionalmente sólida tiende a desvanecerse y se encuentran en un proceso de debilitamiento y, en consecuencia, debe generarse una crítica hacia el término “hombre” como una designación dominante. Rodríguez (s.f.) la consideró así porque “...a la vez

dominante y a la ley de la dominación: los hombres se dividen en hombres y mujeres. La intersección entre ambos conjuntos es vacía... la unión igual a “hombres” (las mujeres no son nada). El hombre (como padre) es la forma equivalente...” (pp. 1, 3) De este modo, la transmasculinidad se constituiría en la superación del machismo por medio de la subversión de la razón masculina y se configuraría en la identidad del hombre en devenir para ser inventada desde el descubrimiento de líneas de fuga para salir de la cárcel de la dominación masculina (Rodríguez, 1994) (p. 10)

En este contexto, la definición de transmasculinidad corresponde a las identidades de los hombres que van más allá de la lógica binaria de la contradicción entre los géneros, así como también bajo el nominativo de “identidades subversas”; que, de acuerdo con Rosa Rodríguez, “...abren la vía hacia la construcción de identidades masculinas nómadas. Unas identidades dialógicas, híbridas y ambivalentes, capaces de poner en cuestión, mediante la fuerza de su propia práctica política, la dominación masculina...” (p. 1) Por ejemplo, ante este hecho cabe mencionar: ¿qué clase de hombres queremos ser? porque no hay modelo ideal al que los hombres aspiremos ya que existe una diversidad de formas de ser hombre, por tanto, no existe una sola identidad masculina (Darío García, 2013, p. 11).

El análisis de García proporciona diversas rutas por las que transita la masculinidad y se discurren en masculinidades diversas, distintas, diferentes. En esta búsqueda de redefinir otra masculinidad se han utilizado distintos adjetivos y descripciones que permitan concebir una masculinidad distinta que no se agote en conceptos y adjetivos, por ello, se pueden señalar búsquedas de masculinidades positivas, alternativas, nuevas masculinidades, masculinidades igualitarias, otras masculinidades, masculinidades no violentas, masculinidades disidentes, masculinidades reconstruidas, disruptivas; entre otros adjetivos que comunican la urgencia de explorar esos otros modelos y posibilidades de masculinidad que den cuenta de otras maneras de asumirse como varones (Campero, Rubén, 2014; Ariza, Gladys et al., 2015; García, Darío, 2013).

Así, el proyecto de masculinidades alternativas, integra una serie de aproximaciones, enfoques, aportes y teorías con las cuales logran hacer una crítica a la masculinidad normativa, replantear su propuesta y brindar nuevos imaginarios o modelos que permitan pensar y experimentar masculinidades que contribuyan a otro tipo de relacionamiento humano. Esta nueva corriente de masculinidades diversas se enriquece con los aportes del feminismo, los estudios de los hombres gays, las teóricas críticas, los estudios de género, la pedagogía, la teoría *queer*, la interculturalidad, la antropología, filosofía y otras disciplinas.

A partir de lo considerado, se sustenta el término que describe el tema y objeto de estudio en la investigación, *masculinidades insurgentes*. Carlos Lomas (2010) fue uno de los primeros en relacionar el término insurgencia con la masculinidad. Esto lo hace, señalando a la masculinidad hegemónica como la “dictadura del patriarcado” y la “insurgencia masculina”.

La palabra insurgencia refiere a un sujeto sublevado o levantado. Este vocabulario en su etimología viene del verbo neutro intransitivo de poco uso «insurgir» y del sufijo «nte» que indica que hace la acción, también como agente. En español se la usa como sinónimo de rebeldía, levantamiento, insurrección, y se asocia al contexto de guerras, movimientos paramilitares y levantamientos sociales (RAE, 2022) Su connotación depende del uso y contexto en el que se emplea. Se asocia también con rechazo, manifestaciones violentas en contra de la autoridad o régimen. Estos usos en el idioma español reflejan la complejidad del término, no libre de dificultad en su precisión. A esto se suma las distintas aplicaciones de su uso, por ejemplo, al referirse a insurgencia como movimientos políticos, insurgencia como adjetivo descriptivo de alguna propuesta, como saberes insurgentes; hasta los usos más contemporáneos aplicados para describir personajes, películas, y en los campos de la literatura, filosofía y arte (insurgente, divergente)

En función de lo planteado, *hablar de masculinidades insurgentes es pensar en masculinidades que se levantan, sublevan y rebelan ante el orden*

impuesto de masculinidades dominantes. La primera acción de una masculinidad alternativa al orden imperante de masculinidad propuesto en el sistema patriarcal y sus estrategias de socialización es la insurgencia. Aunque esta es una acción radical de levantamiento y fuerza, una de sus características es que la masculinidad insurgente se expresa como una masculinidad de la no violencia, o más bien, siguiendo a Judith Butler es una masculinidad que se ejerce desde la fuerza de la no violencia. En su libro *La fuerza de la no violencia*, Butler (2020) comenta:

debemos entender la violencia menos como una posición moral que los individuos adoptan en relación con un campo de acción posible que como una práctica social y política que se acomete en conjunto, lo cual termina en una forma de resistencia a las formas sistémicas de destrucción sumada al compromiso de una construcción del mundo que honra una interdependencia global que encarna ideales de libertad e igualdad económicas, sociales y políticas. (p. 36)

La propuesta de Judith Butler se podría resumir en superación de la comprensión de la violencia desde lo moral e individual y como una práctica social y política que honra la interdependencia global. Estas dos perspectivas son esenciales para su planteamiento de no violencia. También considera, que se debe tener en cuenta que “la no violencia no emerge necesariamente de la zona pacífica o tranquila del alma”, sino que con frecuencia es una expresión de ira, de indignación y agresión”. Aclara que no debe confundirse agresión con violencia; ya que asume que las formas de resistencia de la no violencia se pueden y deben militar agresivamente. Declara que “una práctica de la no violencia agresiva no es, por lo tanto, una contradicción en los términos” (p. 36)

Sin embargo, proponer masculinidades insurgentes no solo implica una negatividad hacia la no violencia, la resistencia o levantamiento ante la imponencia de los modelos de masculinidad dominante. También conlleva la búsqueda de otras formas y expresiones negadas a la masculinidad, como la sensibilidad, la ternura, el afecto, la empatía, el cuidado, la vulnerabilidad, la inclusión, la igualdad, corresponsabilidad y el manejo

de las emociones. Es decir, no se trata solo de una masculinidad que no hace (desde la negatividad), sino de una masculinidad que se reconfigura para abrirse a la búsqueda de nuevas expresiones de humanidad a partir del contexto en el que se forma (sentido propositivo)

También es importante para las masculinidades insurgentes, rescatar esos otros modelos de masculinidades que siempre estuvieron presentes, y que fueron parte de la heterodoxia social de su tiempo, esas masculinidades marginadas y marginales, justamente por levantarse al sistema hegemónico. Un ejemplo de masculinidad insurgente podrían ser Jesús de Nazaret.

Jesús como personaje histórico propuso diversas perspectivas de masculinidad insurgente. Como hombre de su época, Jesús fue un varón que vivía en insurgencia constante frente a los modelos imperiales de masculinidad (Cáceres, Hugo, 2011) Algunos rasgos de su insurgencia se reflejan en el hecho de ser varón soltero, ante las demandas sociales de lo que se esperaba de los varones de su tiempo, probablemente señalado como eunuco (término peyorativo) (Moxnes, Halvor, 2005) No tuvo hijos y su relacionamiento se destacó por mantener cercanía con una comunidad de otros varones. Su pasión por la causa de los débiles y vulnerables, lo llevó a enfrentarse con agresividad a los poderes dominantes de su época (poder político y religioso) En todas sus confrontaciones, acudió la retórica, la ironía y la creatividad, sin caer en la violencia. Según los testimonios de los relatos de los evangelios, Jesús es víctima de la violencia institucional, y renuncia a todo acto de venganza. Su prédica de otras formas de relacionamiento marcados por la inclusión, solidaridad, justicia y amor, se ilustran con los distintos sucesos de su vida. Al final su muerte, repercute en vida que anuncia un nuevo orden, una nueva forma de convivir y de insurgencias.

En relación a los relatos del cristianismo, la revisión del estado del arte de los estudios bíblicos y trabajos de masculinidades en los ámbitos

religiosos del cristianismo³, evidenció que los estudios bíblicos incursionan en el análisis de lecturas bíblicas desde un enfoque de masculinidad mediante la teoría de género. En este sentido, su aproximación va por el camino del género señalado por el feminismo; sin embargo, asumen una agenda propia a partir de los intereses y diversas aproximaciones en su observación y análisis de la masculinidad. El análisis de lecturas y enfoques de masculinidad se lo realiza desde la identificación y búsqueda de modelos alternativos de masculinidad; acogiendo así el aporte teórico de pluralizar las masculinidades.

A su vez, existe una clara conciencia de los patrones sociales presentes en las culturas del contexto en que se narran los textos bíblicos; por lo que existen diversos trabajos orientados a entender la masculinidad considerando los contextos de las sociedades antiguas, especialmente griega y romana, aunque se remontan a sociedades más antiguas como egipcias y babilónicas. Para este fin contrastan análisis de distintas masculinidades, aquellas que se mueven desde una posición dominante o hegemónica, a una marginal o ignorada, tanto en relatos de la religión judía y cristiana.

La revisión de la literatura especializada mostró que los trabajos bíblicos ponen como punto fundamental la comprensión de las sociedades antiguas para identificar los modelos y valores desde los que se asume la identidad masculina en el determinado contexto, y así discriminar cuando se está ante un relato o modelo de masculinidad marginal, subalterna o alternativa. Es decir, no es posible detectar relatos de masculinidades contracorrientes o insurgentes sin un conocimiento de la sociedad en que los hombres son reproducidos y desde donde se anclan sus identidades como varones. Ejemplo de ello, el estudio de lo que significa ser

- 3 Consideréense los trabajos revisados de Walters (1997); Foxhall y Salmon (1998); Kuefler (2001); Reyes (2003); Neyrey (2003); Clines (2003); Gleason (2003); Anderson y Moore (2003); Liew (2003); Thurman (2003); Bernabé (2004); Larson (2004); McDonnell (2006); Mayordomo (2006); Moxnes (2007); Nortwick (2008); Conway (2008); Cáceres (2011); Llpka (2014); López-Dollinger (2016); Smit (2017); Krondorfer (2014); Măcelaru (2014); MacWilliam, (2014); Moore (2014); Nissinen (2014); Wilson (2015); Asikainen (2018); Abraham, et al. (2020); Villalobos (2020); Lings (2021); y Arias (2021)

“eunuco” en esa sociedad resulta un trabajo de análisis oportuno para ilustrar esta pre-conclusión.

Los trabajos observados son muy cuidadosos a la hora de aplicar las diferentes categorías de género, ya sean como herramientas o fundamentos teóricos. Los y las autoras aclaran que en aquellos mundos no existen conceptos como feminidad, derechos, masculinidad, teorías de género o el concepto *queer*; por lo tanto, la identificación entre el mundo antiguo y el moderno exige un diálogo intercultural que proporcione elementos para fundamentar las aproximaciones teóricas que se realizan a partir de un enfoque o lectura de masculinidades.

Una conexión muy significativa es la que se mantiene en las sociedades de los textos bíblicos y la nuestra; autores como Hugo Cáceres (2011) observa que, el sistema patriarcal que dispone de una herencia religiosa occidental encuentra elementos de similitud especialmente en las sociedades latinoamericanas, en prácticas como el machismo, la cosificación e invisibilización de la mujer, la sumisión de hombres que no encajan en los estereotipos predominantes, la relación con los niños y débiles, y otros valores que construye la sociedad patriarcal y donde los textos bíblicos aparecen permeados por ese mundo.

Si bien es cierto se ha criticado al cristianismo y su interpretación del texto sagrado (Biblia) de ser una herramienta para promocionar discursos patriarcales y machistas que afirmen el sistema actual de dominación masculina; resulta interesante encontrar en la misma Biblia diversos relatos que se abren como alternativas insurgentes para proponer otros modelos, otros valores y propuestas de masculinidades distintas, diferentes.

Ahora bien, rescatar estas y otras propuestas de identidades insurgentes que se encuentran presentes en la historia, oralidad, literatura, arte, tradiciones culturales y religiosas y en la vida cotidiana de hombres de diferentes contextos son formas de promover una resistencia activa y propositiva para trabajar en la formación de imaginarios alternativos de

masculinidad que respondan a las exigencias de sociedades más justas, solidarias y comprometidas con el bienestar. No obstante, es importante prevenir un riesgo: incursionar en el trabajo de nuevas formas de ser no se trata de una tarea que se limita a crear otro modelo o tipología.

Es fundamental comprender que la transformación de la masculinidad no se basa en encontrar otra denominación como alternativa, sensible, no violenta o insurgente. La tarea es, por el contrario, mucho más ardua y requiere que cualquier propuesta de caracterización de las concepciones alternativas tributen a explorar otros modos de construcción de los hombres que incluya el compromiso de desmontar el patriarcado, despatriarcalizar la sociedad, cuestionar la figura masculina y la posición desigual sobre las mujeres como los privilegios otorgados por este sistema. Es decir, asumir que solo afectando el mundo social donde se socializan los hombres se podrán plantear cambios en el relacionamiento de los hombres, ya que —como señala Klaudio Duarte (2022)— resistir al patriarcado es una urgencia para quienes, desde condiciones masculinas diversas, apuestan por la transformación social.

Por consiguiente, se debe indicar que la búsqueda de transformación de la masculinidad hegemónica no puede ser asumida desde perspectivas individualistas, cómodas y centradas solamente en la experiencia de los hombres. Aunque la construcción de nuevas identidades debe ser un proyecto social que implique a los hombres, no se debe olvidar que toda experiencia humana es relacional y, por ello, integra a las otras personas y grupos humanos.

Masculinidades insurgentes en el marco de las religiones y espiritualidades actuales

Repensar las masculinidades en el marco de las religiones y las espiritualidades en la sociedad actual, desde lo que nos planteó las JIDER no deja de ser un ejercicio de descolocamiento con implicaciones diversas;

propias de mirar un cuadro con nuevos lentes. A partir de este horizonte nos preguntamos, *¿qué sucede con los varones y sus masculinidades en el mundo actual?, ¿cómo interactúan las religiones en los nuevos escenarios y qué pertinencia tienen las espiritualidades en el mundo contemporáneo para los varones?*

En el contexto de las religiones, sus diversas expresiones de cortes conservadores, fundamentalistas y otras más progresistas viven sus propios desafíos internos. Desde las apasionantes disputas por la ideología de género que recorría las Américas y las estrategias de defensas por partes de sectores del catolicismo y el evangelicalismo, hasta los acuerdos y respaldos a políticos de turno; la religión se mantiene en su dialéctica de avances y retrocesos (Giménez, Verónica, 2020) Los ataques del Estado Islámico a diferentes países como Suecia (2020)⁴, el rol de la iglesia y masculinidad ortodoxas en la Rusia de Putin (Denysenko, Nicholas, 2020), como el papel que las religiones tuvieron en el marco de la pandemia mundial por la COVID-19; afirman las sospechas de que las religiones se mantienen vivas y más activas que nunca influyendo en la sociedad; y, desde una mirada con perspectiva de género, se observará la incidencia que tienen los varones como el grupo dominante.

Las distintas intervenciones de las JIDER corroboraron, por ejemplo, la diversidad religiosa en Centroamérica y el rol en la política, en la conferencia inaugural de la Dra. Claudia Dary, o *“¿El nuevo ejército de Dios? Conservadurismos cristianos, movimientos sociales y mundo digital”*, que expuso el maestro Erick Paz, y las *“Dinámicas político-religiosas en el espacio público costarricense: Un análisis de la participación política evangélica”*, presentado por la maestra Mónica Ulloa, en las que se resalta la incidencia que tienen los fenómenos religiosos en las sociedades actuales, y cómo estos se articulan en las dinámicas culturales, políticas y transmutan a distintas esferas de la cotidianidad. Las expresiones religiosas no siempre dialogan con cordialidad, ejercen su influencia mediante

4 <https://www.netflix.com/ec/title/80240005>

distintos mecanismos de control y hasta de manipulación, en los que las masculinidades tienen un componente particular en la construcción de los discursos religiosos, especialmente por parte de varones iluminados con gran capacidades de convocatoria que afirman la radicalidad de un cambio y preservación moral. En esos escenarios, fue necesario preguntarse: ¿Qué masculinidades operan en estos discursos? ¿Qué proyectos de sociedad se crean mediante los discursos dominantes de sectores religiosos?

Además, las JIDER permitieron reconocer aun en escenarios de complejidad, que las espiritualidades se presentan como expresiones que, asociadas a lo religioso y no religioso, ofrecen distintas respuestas en una sociedad del cansancio, que según Byung-Chul Han (2012) se encuentra en constante autoexplotación como sociedad del rendimiento o como diría Zygmunt Bauman (2006) aquella sociedad líquida donde todo es inmediatez. No obstante, en las sociedades latinoamericanas, estas problemáticas se agudizan frente a realidades de pobreza, violencia, corrupción en las instituciones del estado, migración, entre otras. En estos contextos pensar en espiritualidades para la vida del momento que acompañen el transitar de la humanidad se constituye una tarea de búsqueda constante y a la que los seres humanos acceden por distintas vías. En este sentido, es oportuna la propuesta del ecofeminismo⁵ como una alternativa de espiritualidad que parte de los aportes del feminismo; sin embargo, también es pertinente preguntarse en cuánto a la espiritualidad de los varones⁶ y su particular experiencia en la construcción de sus masculinidades y las espiritualidades que contribuyen a su autorreconocimiento y bienestar o en pro de su empoderamiento sagrado para el ejercicio del poder.

Estos marcos, nos llevan a repensar si la identificación de aquellas masculinidades insurgentes en los relatos de los evangelios podría aportar a la realidad de los varones de nuestros tiempos, proporcionándoles otras

5 https://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1988-348X2019000400004

6 <https://ojs.letras.up.pt/index.php/Sociologia/article/view/11161/10214>

alternativas e imaginarios que les posibiliten nuevas maneras de relacionamiento en su vivencia como hombres religiosos capaces de replantearse frente a las propuestas de masculinidades dominantes y violentas. Pero ¿en qué manera este planteamiento es viable para los hombres de religiones como el islam, el judaísmo y qué implicaciones tiene para las religiones no monoteístas? ¿En qué medida las masculinidades en las distintas religiones tienen mayores o menores retos para sus procesos de despatriarcalización? ¿Qué espiritualidad o espiritualidades podrían contribuir a la construcción de identidades masculinas en sintonía con las masculinidades insurgentes en su relacionamiento? ¿Qué espiritualidad necesitan los hombres para bregar con las contradicciones de gestionar su propia masculinidad? Si como indica Michael Kaufman (1999), en la construcción de la masculinidad de los hombres, acontece la paradoja del poder y la armadura psíquica que la masculinidad. Según el autor, la manera en que los hombres construyen el poder los lleva irremediablemente a la experiencia de la paradoja del poder:

Las formas en que los hombres hemos construido nuestro poder social e individual son, paradójicamente, la fuente de una fuerte dosis de temor, aislamiento y dolor para nosotros mismos. Si el poder se construye como una capacidad para dominar y controlar, si la capacidad de actuar en formas “poderosas” requiere de la construcción de una armadura personal y de una temerosa distancia respecto de otros, si el mundo mismo del poder y los privilegios nos aparta del mundo de la crianza infantil y el sustento emocional, entonces estamos creando hombres cuya propia experiencia del poder está plagada de problemas incapacitantes. (Kaufman, Michael, 1999, p. 2)

Al asumir la masculinidad el ideal de poder y fuerza como requerimiento de la construcción de su identidad; el ejercicio de esta en términos de violencia produce un efecto de contradicción. Por una parte, afirma la identidad masculina (el hombre fuerte, que defiende y pelea) cuyos principales recursos para los conflictos se limitan al uso de la fuerza y el abuso, los que, por otro lado, representan una expectativa imposible de asumir, dado que no todos los hombres son fuertes, duros y recurren a la

violencia como único recurso para enfrentar los problemas. Esta paradoja del poder de los hombres, (asumir algo que es imposible sostener), es la que no solo juega en contra de quienes se ejerce violencia, sino que repercute en mismo sujeto que la ejerce. Es aquí donde hay que preguntarse, ¿qué espiritualidad para el acompañamiento de sensibilización y procesos de deconstrucción requieren los varones de contextos religiosos?

Conclusiones

Participar en las Jornadas Doctorales sobre Religión y Espiritualidades resultó un espacio de encuentro que enriqueció el proceso académico de las personas investigadoras, no solo por el interactuar directo e indirecto, sino además, por las posibilidades de coincidir, discrepar, descolocarse y replantearse distintos aspectos de nuestros aprendizajes y avances investigativos; y que sin duda, los aportes generados desde el diálogo y retroalimentación, podrían convertirse en nuevos ámbitos de estudio y profundización para el mejoramiento de cualquier trabajo investigativo.

Mirar el tema de investigación desde un marco mayor sobre la religión y las espiritualidades, replantea como refuerza diversos aspectos que en el caso del estudio de las masculinidades insurgentes se podrían repensar. Ante ello se afirma la importancia y relevancia que tienen los estudios críticos de los hombres y sus masculinidades en la religión. Las masculinidades diversas y las religiones diversas pueden encontrar puntos de encuentros y diálogos dentro de las instancias de resistencias en sus propios espacios religiosos; a fin de interactuar con aportes interdisciplinarios desde los estudios de la religión y las ciencias sociales.

Los estudios de los hombres y sus masculinidades en la religión si bien no son un campo de estudios amplio al que se ha respondido con distintos trabajos académicos, por lo menos en el contexto latinoamericano; no menos cierto es el hecho del gran interés que esto despierta y la pertinencia para que nuevos investigadores incursionen en un ámbito

neurálgico para la sociedad en la promoción de religiones y espiritualidades que contribuyan al bienestar de la humanidad y el planeta.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abraham, Susan; De Mori, Geraldo; Knauss, Stefanie (eds) (2020). Masculinidades: desafíos teológicos y religiosos. *Revista Internacional de Teología Concilium*. Editorial Verbo Divino.
- Anderson, Janice & Moore, Stephen. (2003). "Matthew and Masculinity" [pp. 75-90] en *New Testament Masculinities*, editado por Stephen D. Moore & Janice Capel Anderson. Semeia 45. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature.
- Arias, Juan. (2021). Hacia una comprensión de la masculinidad en el Nuevo. *Revista Razón y Pensamiento Cristiano (RYPC)*
- Ariza, Gladys, Gaviriab, Silvia, Geldres, Denis, Vargas, Rosamaría. (2015). Hombres cuidadores de vida: formación en masculinidades género-sensibles para la prevención de las violencias hacia las mujeres en Medellín. *Revista Colombiana de Psiquiatría*.
- Asikainen, Susanna. (2018). Jesus and Other Men. *Ideal Masculinities in the Synoptic Gospels*. Biblical interpretation series.
- Badinter, Elizabeth. (1993). *XY, la identidad masculina*. Grupo Editorial Norma.
- Bauman, Zygmunt. (2006). *Vida líquida*. Editorial Paidós.
- Bernabé, Carmen. (2004). Redefiniendo el patrón de masculinidad y las relaciones matrimoniales de la casa-familia en la comunidad mateana (MT 19, 1-12). Universidad de Deusto.
- Benavides, Rubén. (2023). Ponencia: La política del reconocimiento en el libro deuterocanónico de Tobías: Una actualización contemporánea de su noción, en perspectiva de género. V Jornadas Doctorales de Investigación sobre Religiones y Espiritualidades en las Sociedades Actuales: Religión(es) transnacional(es) y diversidad(es) (JIDER).
- Bourdieu, Pierre. (1998). *La domination masculine*. Éditions du Seuil.
- Butler, Judith. (2020). *La fuerza de la no violencia*. Ediciones Paidós.
- Cáceres, Hugo. (2011). *Jesús el varón: aproximación bíblica a su masculinidad*. Editorial Verbo Divino.
- Campero, Rubén. (2014). *A lo macho. Sexo, deseo y masculinidad*. Fin de Siglo.

- Carosio, Alba. (2017). Perspectivas feministas para ampliar horizontes del pensamiento crítico latinoamericano” en Sagot Rodríguez Monserrat coord. “Feminismos, pensamiento crítico y propuestas alternativas en América Latina”. - 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. CLACSO. Disponible en web: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20170828113947/Feminismos_pensamiento_critico.pdf
- Conway, Colleen. (2008). *Behold the Man. Jesus and Greco-Roman Masculinity*. Oxford University Press.
- Connell, Raewyn. (1997). “La organización social de la masculinidad”. En Valdés, Teresa, Olavanía, José (Eds): *Masculinidad/es. Poder y Crisis*. Editorial ISIS/ De Las Mujeres/FLACSO, Santiago Chile.
- Clines, David. (2003). “Paul, the Invisible Man”. [pp. 181-192] en *New Testament Masculinities*, editado por Stephen D. Moore & Janice Capel Anderson. Semeia 45. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature.
- Denysenko, Nicholas (2020). Ideología y masculinidad ortodoxas en la Rusia de Putin, pp.83-96; en *Masculinidades: desafíos teológicos y religiosos*. *Revista Internacional de Teología Concilium*. Editorial Verbo Divino.
- Duarte, Klaudio. (2022). Resistir al patriarcado. desafíos para varones jóvenes, pp.33-46, en *Moldear hombres*. Akademiea.
- García, Darío. (2013). “De la masculinidad absoluta a las masculinidades relativas”. *Lectura interpretativa de la identidad masculina en clave del género*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Guevara, Elsa. (2008). La masculinidad desde una perspectiva sociológica. Una dimensión del orden de género. *Revista Sociológica*.
- Gilmore, David. (1994). *Hacerse hombre*. Editorial Paidós.
- Giménez, Verónica (2020). La religión ante los problemas sociales: Espiritualidad, poder y sociabilidad en América Latina. CLACSO.
- Gleason, Maud. (2003). “By Whose Gender Standards (If Anybody’s) Was Jesus a Real Man?” *New Testament Masculinities*. Ed. Stephen D. Moore & Janice Capel Anderson. Society of Biblical Literature Semeia Studies 45. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 325-327.
- Han, Byung-Chul. (2012). *La sociedad del cansancio*. Editorial Herder.
- Jociles, María. (2001). *El estudio sobre las masculinidades. Panorámica general*. Gazeeta de Antropología.
- Kaufman, Michael. (1989). *La construcción de la masculinidad y la triada de la violencia masculina*. CIPAF.

- Kaufman, Michael. (1995). "La experiencia contradictoria del poder entre los hombres". En Valdés, Teresa; Olavarría, José (Eds.). *Masculinidad/es. Poder y Crisis*. Editorial ISIS/De Las Mujeres/FLACSO.
- Kaufman, Michael. (1999). *Las siete P's de la violencia de los hombres*. XXXX
- Kimmel, Michael. (1994). "Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina". En Valdés, Teresa y José Olavarría (edc.). *Masculinidad/es: poder y crisis*, Cap. 3, ISIS-FLACSO: Ediciones de las Mujeres N° 24.
- Krondorfer, Björn. (2017). *God's Hinder Parts and Masculinity's Troubled Fragmentations: Trajectories of Critical Men's Studies in Religion*. Preprints and Working Papers of the Center for Religion and Modernity.
- Krondorfer, Björn. (2014). 'Biblical Masculinity Matters', in Creangă and Smit 2014: 286-310.
- Krondorfer, Björn. (ed.). (2009). *Men and Masculinities in Christianity and Judaism: A Critical Reader*. London: SCM Press.
- Kuefler, Mathew. (2001). *The Manly Eunuch. Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Larson, Jennifer. (2004). Paul's Masculinity. *Journal of Biblical Literature* 123: 85-97.
- Lagarde, Marcela. (2005). *Los cautiverios de las mujeres: madres, esposas, monjas, putas, presas y locas*. Universidad Autónoma de México. Disponible en web: <https://desarmandolacultura.files.wordpress.com/2018/04/lagarde-marcela-los-cautiverios-de-las-mujeres-scan.pdf>
- Lerner, Gerda. (1990). *La creación del patriarcado*. Editorial Crítica
- Liew, Benny. (2003). "Re-Mark-able Masculinities: Jesus, the Son of Man, and the (Sad) Sum of Manhood?" [pp. 93-136] en *New Testament Masculinities*, editado por Stephen D. Moore & Janice Capel Anderson. Semeia 45. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature.
- Lings, Renato. (2021). *Amores bíblicos bajo censura. Sexualidad, género y traducciones erróneas*. Dykinson, S.L.
- Lomas, Carlos. (2010). *La dictadura del patriarcado y la insurgencia masculina (menos "hombres de verdad" y más humanos)*. XXXX
- Llpka, Hilary. (2014). 'Masculinities in Proverbs: An Alternative to the Hegemonie Ideal', in Creangă and Smit 2014: 86-103.
- Măcelaru, Marcel. (2014). 'Saul in the Company of Men: (De)constructing Masculinity in 1Samuel 9-31', in Creangă and Smit 2014: 51-68.
- MacWilliam, Stuart. (2014). 'Athaliah: A Case of illicit MascUinity', in Creangă and Smit 2014: 69-85.

- Manzo, Ángel. (2021). Reimaginar al varón sin homofobias, pp. 163-168. En *Cuentos teológicos. Reimaginar desde el vientre*. Ediciones JuanUno.
- Menjívar, Mauricio. (2010). La masculinidad al debate. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).
- Minello, Nelson. (2002) *Los estudios de masculinidad*. Estudios Sociológicos, vol. XX.
- Monick, Eugene. (1994). *Phallos. Imagen Sagrada de lo Masculino*. Editorial Cuatro Vientos.
- McDonnell, Myles. (2006). *Roman Manliness: Virtus and the Roman Republic*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Mayordomo, Moisés. (2006). 'Construction of Masculinity in Antiquity and Early Christianity', *Lectio Dificilior*.
- Moxnes, Halvor. (2005). *Poner a Jesús en su lugar. Una visión radical del grupo familiar y el Reino de Dios*. Editorial Verbo Divino.
- Moore, Stephen. (2014). 'Masculinity Studies and the Bible', in O'Brien.
- Neyrey, Jerome. (2003). "Jesus, Gender, and the Gospel of Matthew" [pp. 43-66] en *New Testament Masculinities*, editado por Stephen D. Moore & Janice Capel Anderson. Semeia 45. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature.
- Nissinen, Martti. (2014). 'Biblical Masculinities: Musings on Theory and Agenda', in *Creangă and Smit 2014*: 271-85.
- Nuñez, Guillermo. (2016). Los estudios de género de los hombres y las masculinidades: ¿qué son y qué estudian? *Época II - Vol. IV - Núm. 1*.
- Ochoa, John. (2008). Un rápido acercamiento a teorías y perspectivas en los estudios sobre las masculinidades. http://www.berdingune.euskadi.eus/contenidos/informacion/material/eu_gizonduz/adjuntos/Un%20r%C3%A1pido%20acercamiento%20a%20teor%C3%ADas%20y%20perspectivas%20los%20estudios%20sobre%20las%20masculinidades.John%20Bayron.pdf
- Reyes, Francisco. (2003). *Otra masculinidad es posible: un acercamiento bíblico teológico*. Dimensión educativa.
- Román-López Dollinger, Angel. (2016). *Masculinidades y relaciones de poder Pistas socio-teológicas para la construcción de masculinidades alternativas*. XXXX
- Rodríguez, Rosa. (1994). *Femenino Fin de Siglo: la seducción de la diferencia*. Editorial Antropos.
- Rodríguez, José. (s.f.) *Masculinidades nómadas: apuntes sobre subversiones imaginarias y reversiones militantes*. <http://www.hombresigualdad.com/masculinomas-jmr.htm>

- Santillán, Sofia. (2023). Ponencia: Feminismos críticos de género y su coalición con la derecha y el catolicismo. V Jornadas Doctorales de Investigación sobre Religiones y Espiritualidades en las Sociedades Actuales: Religión(es) transnacional(es) y diversidad(es) (JIDER)
- Segato, Rita. (2018) “Manifiesto en cuatro temas”, en *Critical Times*. Disponible en web: <https://read.dukeupress.edu/critical-times/article/1/1/212/139311/Manifiesto-en-cuatro-temas>
- Seidler, Víctor. (1989). *La sinrazón masculina. Masculinidad y teoría social*. Paidós.
- Smit, Peter-Ben. (2017). *Masculinity and the Bible. Survey, Models, and Perspectives*. Brill Research Perspectives In Biblical Interpretation.
- Schroer, Silvia. (2014). ‘Schuf Gott den Mann nach seinem Bild? Biblische Männerbilder und Gottesbilder im Fokus der theologischen Genderforschung’, in Jakoby, Liebig, Peitz, Schmid and Zinn 2014: n7-34.
- Suárez, Cristina. (2023). Ponencia: Pentecostalismo en España: una aproximación a partir de los debates sobre feminismo y LGTBIQ+. V Jornadas Doctorales de Investigación sobre Religiones y Espiritualidades en las Sociedades Actuales: Religión(es) transnacional(es) y diversidad(es) (JIDER)
- Téllez, Anastasia, Verdú, Ana. (2011). El significado de la masculinidad para el análisis social. *Revista Nuevas Tendencias en Antropología, n° 2*.
- Thurman, Eric. (2003). “Looking for a Few Good Men: Mark and Masculinity” [pp. 61–137] en *New Testament Masculinities*, editado por Stephen D. Moore & Janice Capel Anderson. Semeia 45. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature
- Treviño, Mónica. (2023). Ponencia: Agenciarse del derecho negado: espiritualidades guadalupanas de mujeres diversas y personas no binarias. V Jornadas Doctorales de Investigación sobre Religiones y Espiritualidades en las Sociedades Actuales: Religión(es) transnacional(es) y diversidad(es) (JIDER)
- Van Nortwick, Thomas. (2008). *Imagining men. Ideals of Masculinity in Ancient Greek Culture*. ABC-CLIO.
- Vega-Dávila, Enrique. (2023). Ponencia: Teologías cristianas y diversidad sexogenérica. Una mirada crítica desde género y religión. V Jornadas Doctorales de Investigación sobre Religiones y Espiritualidades en las Sociedades Actuales: Religión(es) transnacional(es) y diversidad(es) (JIDER)
- Villalobos, Manuel. (2020). *Masculinidad y otredades en crisis en las Epístolas Pastorales*. Editorial Herder.
- Viveros, Mara. (1998). Perspectivas latinoamericanas actuales sobre la masculinidad. Segundo Congreso Latinoamericano

Familia Siglo XXI. Tomo II. Pp. 13 36. Alcaldía de Medellín.

Walters, Jonathan. (1997). "Invading the Roman Body: Manliness and Impenetrability in Roman Thought" [pp. 29-43] en *Roman Sexualities*, editado por Judith P. Hallett & Marilyn B. Skinner. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Williams, Craig. (1999). *Roman Homosexuality: Ideologies of Masculinity*. New York, NY: Oxford University Press.

Wilson, Brittany. (2015). *Unmanly Men: Refigurations of Masculinity in Luke-Acts* (Oxford: Oxford University Press).





Boletín del Grupo de Trabajo
Religiones y sociedad

Número 3 · Abril 2024