

## **Discursos pastorales, políticas públicas y respuestas feministas: reflexiones en torno a los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres en Perú**

### **Resumen**

Esta investigación indaga sobre cuáles son las estrategias de empoderamiento y las resistencias elaboradas por los movimientos feministas con respecto a la autonomía sexual en Perú en relación con la influencia del discurso pastoral. De esta manera, gira en torno a la siguiente pregunta ¿Cuáles son las estrategias de empoderamiento creadas por los movimientos feministas con respecto a la autonomía sexual frente a las características y dinámicas de la relación entre iglesia católica y estado en Perú hasta la actualidad?

Tras un análisis sobre las relaciones religiones/estado, indagamos sobre la influencia de dicha relación en el ejercicio de los derechos por parte de las mujeres, en particular con respecto a los derechos sexuales y reproductivos a partir del estudio de cómo los discursos pastorales sobre sexualidad y pobreza influyen en el quehacer político de las mujeres.

Paralelamente, leemos estos datos mediante el diálogo establecido con los grupos feministas para analizar sus estrategias de lucha contra la pauperización y además de promoción de un modelo multidimensional de desarrollo que integre las demandas de las mujeres, para lo cual nos centraremos en las agendas y acciones sobre cuatro temas: sexualidad, raza, pobreza y justicia social.

**Palabras clave:** Laicidad, movimiento feminista, políticas públicas, derechos sexuales y reproductivos, Perú

### **Abstract**

This research investigates the strategies of empowerment and resistance made by the feminist movement regarding sexual autonomy in Peru in relation to the influence of pastoral discourse. In this way, it revolves around the question: what are the strategies of empowerment created by the feminist movement regarding sexual autonomy from the characteristics and dynamics of the relationship between state and Catholic Church in Peru until today?

---

\* Docente de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Candidato a doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos, magister en Relaciones Internacionales y especialista en Derechos Humanos por la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. También es antropólogo y magister en Historia de la Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, donde ha sido docente en la facultad de ciencias sociales. En la actualidad, prosigue su formación como psicoanalista de orientación lacaniana en la NEL, sede Lima.

Researching on relations religions /state inquires about the influence of this relationship on the exercise of rights by women, particularly with regard to sexual and reproductive rights from the study of how pastoral discourses on sexuality and poverty influence the political role of women.

In parallel, we will read this data using the dialogue with feminist groups to analyze their strategies to combat the impoverishment and further promotion of a multidimensional model of development that integrates the demands of women, for which we will focus on the agendas and actions on four themes: sexuality, race, poverty and social justice.

**Key words:** secularism, feminism movement, public policies, sexual and reproductive rights, Perú

La presencia de las religiones en el escenario internacional contemporáneo parece haberse visto fortalecida debido a diversas estrategias, las cuales han mostrado ese sustrato que nunca abandonó las dinámicas sociales. Sin embargo, hoy, ciertos reposicionamientos del campo religioso han permitido que éste establezca nuevos vínculos con el campo político. Esta situación es, particularmente, relevante en las sociedades andinas, donde el catolicismo tiene una significativa influencia en la vida social y política de cada país, de manera especial en relación con la situación de las mujeres. Frente a ello, es importante observar las respuestas de diversos colectivos, entre ellos, las del movimiento feminista, el cual desde sus orígenes percibió la relevancia de construir múltiples reacciones frente al discurso pastoral católico. Por ello, esta investigación gira en torno al estudio de las estrategias de resistencia y empoderamiento del movimiento feminista frente tanto a los discursos pastorales en el Perú, como al desarrollo de la relación entre la iglesia católica y el estado. El entramado formado por estas relaciones entre discursos pastorales y el movimiento de mujeres se muestra con mayor intensidad, toda vez que en el mundo contemporáneo la presencia de las religiones, y su intervención en la geopolítica internacional, se ha profundizado. De manera específica, este trabajo busca interpretar la posición del discurso pastoral católico desde las demandas y resistencias realizadas por las mujeres, en particular, desde la complejidad del movimiento feminista en Lima. En este sentido, analizaremos sus demandas y resistencias. Por ello, nos centraremos en las agendas y acciones de los movimientos feministas considerando sobre todo, los debates alrededor de la sexualidad, raza, pobreza y justicia social.

En la época contemporánea, para estudiar la situación de las mujeres en torno al ejercicio de sus derechos, dentro de sociedades post coloniales, uno de los elementos más importantes es analizar la influencia que tienen las religiones en la consolidación de un discurso hegemónico dentro del quehacer político, y que afecta sus posibilidades y capacidades para desarrollar un buen vivir. Frente a ello, las mujeres han construido una serie de estrategias de resistencia con las cuales resignifican dichas prácticas hegemónicas. En este sentido, la interrogante principal de esta investigación es ¿Cuáles son las estrategias de empoderamiento y resistencia creadas por los movimientos feministas con respecto a sus derechos sexuales y reproductivos frente a las

características y dinámicas de la relación entre la iglesia católica y estado en el Perú entre 2000-2010?

En las sociedades contemporáneas, mientras la globalización parece desterritorializar las sociedades, la religión reterritorializa nuevas relaciones de sometimiento, principalmente sobre el cuerpo de las mujeres. Esta complicidad se encuentra en el mismo vínculo entre religiones y poder que afecta la vida de las mujeres en el sur global, donde una serie de relaciones no visibilizadas construyen escenarios de vulnerabilidad, en ámbitos como la sexualidad, el trabajo, la salud, la educación y la violencia, los cuales conforman los escenarios de la pobreza entre las mujeres. Entendemos que las relaciones entre religiones y poder político muchas veces pauperizan a las mujeres. En esta problematización, también se debe tomar en cuenta el lugar que ocupan los discursos pastorales en la sociedad peruana, donde la misma construcción del estado nación ha implicado el fortalecimiento de su influencia en la propia historia de la gubernamentalidad.

Para desarrollar estas problemáticas, iniciamos nuestro artículo planteando una reflexión conceptual sobre el fenómeno religioso, el lugar de las mujeres y la laicidad. En un segundo momento, reflexionamos sobre el carácter colonial de esta relación y sus implicancias con respecto a la relación entre fenómeno religioso y la sexualidad de las mujeres. En tercer lugar, al abordar las relaciones de dominación y resistencia, desarrollamos una periodización de las relaciones histórico-jurídicas entre la iglesia católica y el estado en el Perú. En el acápite cuarto, nos dedicamos a plantear el desarrollo específico del discurso pastoral católico en el Perú con respecto a los derechos humanos, en particular sobre la sexualidad desde una mirada interseccional. Posteriormente, en un quinto momento estudiamos la influencia de esta relación en el diseño e implementación de leyes y políticas públicas referidas a derechos sexuales y reproductivos de las mujeres por parte de dos los tipos de discursos pastorales estudiados, es decir el de la sexualidad y el de la pobreza.

Así, problematizamos la influencia sobre algunas políticas públicas, referidas a los derechos sexuales y reproductivos en particular, la penalización del aborto, el acceso a métodos anticonceptivos, la anticoncepción oral de emergencia (AOE) y la educación sexual integral (ESI). Estas influencias son construidas desde los discursos sobre sexualidad y pobreza hechos por el discurso pastoral, ámbitos privilegiados para comprender la construcción de las subjetividades entre las mujeres. Esto nos muestra la capacidad de los discursos pastorales para construir un régimen privado de la subjetividad que reproduce la pobreza entre las mujeres.

Por último, analizamos cómo estas situaciones de vulnerabilidad son interpeladas por las mujeres a partir de diversas estrategias desde lo personal hasta lo comunitario. Por lo tanto, se analiza algunas posibilidades y dificultades en torno a la capacidad del movimiento feminista para articular una respuesta frente a esta relación que las sitúa en determinado estatus. En ese punto, consideramos algunas contribuciones del feminismo a la construcción de la laicidad en el escenario peruano.

**Discursos pastorales y el lugar de las mujeres de las mujeres.**

Modernidad e iglesia católica han sido términos que en la época contemporánea fueron vistos como irreconciliables u opuestos, dibujando así una línea historiográfica que limita las interpretaciones sobre esta relación debido a la elaboración de una historia fragmentada. En muchos sentidos, dicha relación está constituida por una serie de eventos que muestran un encarnizado conflicto entre la iglesia católica y una multitud de personajes, movimientos, instituciones, las cuales intentaban encarnar en cada momento aquel espíritu moderno. Por otro lado, se puede observar que dentro de la iglesia católica surgieron diversos grupos con la intención de aceptar los cambios, tan pronto como fue necesario para la institución establecer vínculos más sólidos con los nuevos escenarios. Este dinamismo eclesiástico instaurado entre el conflicto y la aceptación no sólo estaba circunscrito a tendencias o movimientos intelectuales dentro de la iglesia, sino que correspondía a decisiones concretas tomadas en los más altos niveles de la jerarquía católica. Además, el hecho que en ciertas etapas el fiel de la balanza se inclinara hacia las acciones de la jerarquía, no implica de ninguna manera que no hubiese una diversidad de prácticas dentro del clero, tanto sacerdotes como obispos, y de las personas seglares.

Una lectura fragmentada oculta los sólidos vínculos generados entre la modernidad y la iglesia católica en América Latina. En cambio, una interpretación sintética coloca su interés en ver cómo la modernidad en tanto proceso histórico incorpora al fenómeno religioso, específicamente al catolicismo, dentro de su desarrollo mediante la transformación de su campo y su capital religiosos. Los procesos de la modernidad han buscado configurar una serie de nuevos espacios donde la humanidad encuentre un medio donde habitar: la geografía (Castro-Gómez, 2005), el estado-nación (Anderson, 1993), y desde luego, el cuerpo (Sennett, 1997), escenarios de nuevas experiencias y sensibilidades. A través de estos, el catolicismo ha configurado una serie de estrategias, discursos y prácticas a partir de las cuales ha reconstruido su legitimidad dentro de la sociedad contemporánea.

Además, estos nuevos espacios han conformado distintas cartografías de poder que han colocado su interés en la constitución de un modelo de persona o vida humana. Esto revela la profunda relación existente entre las instituciones sociales y la conformación de la subjetividad a través del establecimiento de una cartografía, cuyos principales elementos están dados en los mecanismos de la producción del deseo, las emociones, los sentimientos y la racionalidad, inscritos en la historia.

El producto de esta continua negociación ha permitido la creación de nuevos espacios de mediación entre la iglesia católica y la comunidad política, cuya característica principal es su remozado interés tanto por lo social como por lo personal, sobre todo si se toma en cuenta la construcción de la diferencia sexual en torno al dispositivo de la sexualidad. De tal manera que se puede afirmar que a partir de los acontecimientos políticos contemporáneos, la iglesia ha ido construyendo con base en lo anterior una política sobre derechos humanos como mecanismo de legitimidad, la cual ha definido las principales características de su discurso, sea en el ámbito internacional como en cada país.

Por ello, es importante estudiar aquí cómo la iglesia católica asumió los cambios políticos, sociales e individuales ocurridos durante el siglo XX hasta nuestros días, ya que esto nos permite conocer las estrategias y los objetivos que a lo largo del siglo XX han caracterizado su pensamiento y práctica sociales, y su definición de sujeto político. Metodológicamente, utilizamos el término iglesia católica desde una perspectiva que aunque da cuenta de la separación entre clero y laicado dentro de dicha institución, reconociendo la diversidad de proyectos eclesiales en diversas materias, le da mayor importancia al centro institucional. Esto, según el institucionalismo, se debe a que el centro, mediante su aparato burocrático, es el que está capacitado para catalizar, acelerando o limitando, las diversas propuestas dentro de toda la institución. Así pues, en este trabajo, el término iglesia católica se refiere tanto al clero como al laicado que generan y contribuyen a las dinámicas establecidas por la Santa Sede, cuya cabeza es el pontífice, y sus dicasterios. El término iglesia peruana reproduce este sentido fijando su atención en la Conferencia Episcopal Peruana y sus organismos. Cuando hagamos mención a alguna práctica o discurso dentro de la iglesia, cuyo sentido o carácter sea distinto a las propuestas del centro serán especificadas tanto por su procedencia como por sus actores.

Así pues, cuando nos referimos a iglesia católica no hacemos referencia a la consabida separación entre jerarquía y laicado, categorías que ya son incapaces de explicar integralmente las prácticas eclesiales contemporáneas, sino a la lucha por la obtención de legitimidad por parte de los diferentes proyectos eclesiales que estructuran la dinámica del centro institucional. De tal manera, algunos proyectos son expulsados del campo institucional, como por ejemplo para la iglesia católica las propuestas de Leonardo Boff y Hans Kung, y otros asumidos, previas enmiendas, como la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez.

Por otro lado, en todas estas relaciones encontradas dentro del campo religioso, subyace la reproducción de un antiguo vínculo entre éste y el campo político en el Perú, al igual que en el resto de países de Latinoamérica. Por ello, este trabajo, también, analiza las dinámicas de influencia de los representantes de la iglesia católica (laicos, presbíteros u obispos) frente a las autoridades del estado peruano y cómo esto afecta la exigibilidad de los derechos sexuales y reproductivos para las mujeres

Tras esta genealogía de cómo las múltiples instancias de poder han producido estos sentidos, tratamos de analizar cómo se conformó dentro de la modernidad el sentido de la producción de la vida, tanto a nivel social como político, dentro de los discursos nacionales, específicamente, frente a la elaboración del discurso sobre derechos humanos de las mujeres de la iglesia católica. Por ello es importante estudiar cómo la iglesia católica ha asumido, fundamentado y elaborado su proto-discurso sobre los derechos humanos mediante la conformación de un modelo de vida humana para analizar algunas características de la comunidad política en el Perú.

En definitiva, el modelo trascendental presente en el discurso eclesial de los derechos humanos está continuamente definido por la dinámica del capital religioso dentro de su propio campo, el cual da cuenta de las relaciones sociales generadas por una específica división del trabajo de la producción, la reproducción y la difusión de los bienes religiosos, y que constituye la oposición entre la ortodoxia y la heterodoxia (Bourdieu, 1971a: 54). De ahí que el modelo trascendental propuesto como

característico del discurso de la iglesia católica centre su atención en el análisis de la ideología que subyace en muchos ámbitos de la experiencia religiosa del catolicismo en el Perú, y que por tanto, es visto como el resultado de un conflicto ocurrido dentro de un campo social, en particular el religioso, lo que no significa necesariamente la existencia de proyectos irreconciliables sino la producción desde los centros hegemónicos de un modelo de vida capaz de integrar con facilidad los diversos sentidos de la práctica religiosa, sobre todo, la referida a la promoción de los derechos humanos.

Estos elementos propios del campo religioso son los principales productores de la división del trabajo cuyo fin es generar una legitimidad mediante la producción de medios y bienes de salvación (Bourdieu, 1971b: 297). Los medios son las estrategias discursivas para canalizar la legitimación, los segundos son propiamente el capital religioso, en el cual se deposita el resultado de la producción de sentido. Para los fines de este trabajo, el capital está conformado por los discursos pastorales estudiados. Cada uno de estos bienes opera en ámbitos específicos mediante estrategias propias. Este trabajo utiliza transversalmente algunas de estas categorías en el análisis sobre las relaciones entre la iglesia peruana y el estado peruano dentro campo de los derechos humanos, en especial los referidos a las mujeres.

De tal manera, buscamos indagar las características del vínculo entre la iglesia católica y el proceso nacional peruano, indagando cómo la iglesia católica se incorporó en la construcción del estado y cómo influyó en la participación política de los y las habitantes en torno al concepto de ciudadanía. A partir de ello, es necesario tener en cuenta la pregunta ¿cuál ha sido el modelo de ciudadanía desarrollado en esta intersección?, ya que así podremos ver el carácter de la subjetividad política, sus posibilidades y límites dentro de esta trama de poder, identificando ciertos espacios de control específicos.

Dentro de esta lógica, utilizamos el concepto de discursos pastorales, extraído del trabajo de Michel Foucault para dar cuenta de la construcción dentro del campo religioso católico de una serie de posturas y estrategias que dinamizan el centro hegemónico dentro de la iglesia católica. Utilizamos discurso pastoral frente a otros conceptos como fundamentalismo, término usualmente usado para referirse a ciertas dinámicas del fenómeno religioso en el escenario contemporáneo, sobre todo cuando se habla de derechos de las mujeres y las personas LGBTI. Algunos trabajos señalan diversos aspectos de esta relación entre fundamentalismo y el lugar de las mujeres (Brink y Mencher, 1997; Sahgal y Yuval-Davis, 1992); sin embargo, consideramos que el término discurso pastoral tiene la ventaja de circunscribir tanto el carácter hegemónico como la “economía de las almas”. En este sentido, Foucault señala “...que si bien en las sociedades occidentales modernas hay una relación entre religión y política, esa relación, en lo esencial no se da en el juego entre la Iglesia y el estado sino entre el pastorado y el gobierno. En otras palabras, el problema fundamental, al menos en Europa moderna, no es a decir verdad, el papa y el emperador, sería más bien ese personaje mixto o mejor, esos dos personajes que disfrutaban en nuestra lengua \_como en otras, por lo demás- de un solo y el mismo nombre, a saber el ministro. Tal vez el ministro, en el equívoco mismo del término, sea el verdadero problema, el punto donde se sitúa realmente la relación de la iglesia y la política, el gobierno y el pastorado.” (Foucault, 2006: 221-222).

En el término pastorado se puede comprender ambas dimensiones señaladas, la gubernamentalidad y también la subjetividad, ya que “...el pastorado esboza, constituye el preludio de lo que he llamado gubernamentalidad, tal como se desplegará a partir del siglo XVI. Por los procedimientos propios del pastorado, su manera, en el fondo, de no poner en juego pura y simplemente el principio de la salvación, el principio de la ley y el principio de la verdad, por todas esas diagonales, para decirlo de algún modo, que instauran bajo la ley, bajo la salvación y bajo la verdad otros tipos de relaciones [...] Y lo es también en virtud de la constitución tan específica de un sujeto cuyos méritos se identifican de manera analítica, un sujeto atado a redes continuas de obediencia, un sujeto subjetivado por la extracción de la verdad que se le impone.” (Foucault, 2006: 219).

Así pues, la subjetividad es un espacio de interacción donde convergen diversos planos tangentes entrelazados por el poder y mediatizados por sus relaciones. Propiamente, ella resulta en la conformación de una geopolítica del ser, la cual busca determinar los parámetros donde la propia vida de los seres humanos y la naturaleza puede discurrir. Además, esta relación entre subjetividad, poder y ser encuentra su punto de unión en el establecimiento de una razón, con pretensiones de ser unívoca, universal y obligatoria. Por ello, la construcción de la subjetividad es un proceso complejo que implica la correlación de diversos factores. Específicamente, los procesos de significación que, originados en la geopolítica del ser, configuran la subjetividad, hallan en el cuerpo, entre otros planos, un campo de acción privilegiado.

Este trabajo fija su atención en el estudio de dicha dinámica dentro del campo religioso del catolicismo como espacio de construcción de modelos de subjetividad, específicamente para el caso de las mujeres, a partir de la presencia de ciertos dispositivos establecidos mediante los discursos del catolicismo en la historia de la gubernamentalidad en el Perú. Indaga sobre las estrategias discursivas de dominación elaboradas desde el discurso pastoral sobre el cuerpo/subjetividad de las mujeres por la iglesia católica peruana. Centrado en el cuerpo, y sus distintas formas de enunciación, este trabajo busca identificar cómo la iglesia católica ha impreso una cartografía de dominación y resistencia en la sexualidad de las mujeres.

### **Discurso pastoral católico, razón colonial y la sexualidad de las mujeres. Hacia el dispositivo de la obscenidad**

El pensar la relación entre una geopolítica del ser y los discursos pastorales exige analizar la producción de éstos desde una visión que indague el fenómeno religioso como hecho social. En este sentido, adherimos a una visión de la religión que busca establecer cómo a partir de la producción y reproducción del capital religioso y del establecimiento de un campo religioso se ha podido definir una experiencia religiosa que constituye un discurso sobre derechos humanos, en especial, sobre derechos sexuales y reproductivos desde la conformación de un modelo eclesial referido a las mujeres. Las narrativas provenientes de las mujeres, expresadas en el cuerpo y la sexualidad, son registros complejos, que permiten analizar el papel cumplido por una serie de dispositivos en la construcción de las sociedades. Sin duda, a lo largo de los

años, uno de los dispositivos que aún afecta la vida de las mujeres ha sido desarrollado por la iglesia católica. En esta relación entre la institución eclesiástica y las mujeres, inserta en la historia de la corporalidad y la sexualidad, la producción de discursos pastorales es de suma relevancia.

Los discursos pastorales (Foucault, 2006: 139-219) católicos han configurado una serie de espacios donde las mujeres encuentran un lugar donde habitar, y desde luego, el cuerpo, escenario de nuevas experiencias y sensibilidades, ha sido uno de los más importantes. En sentido propio, estos discursos han conformado distintas cartografías de poder que han colocado su interés en la constitución de un modelo de persona o vida humana. Este modelo ha tenido sus significantes y sus consecuencias para las mujeres. De manera paralela, al instaurar estos modos de producción, sociales y vitales, sobre sus cuerpos, estos procesos han definido, y por tanto, limitado las formas de llevar a cabo su vida dentro de la comunidad política. Es decir, estos discursos han tenido dos ámbitos privilegiados para implementar sus dispositivos: la construcción de formas concretas de la subjetividad y la intervención en la propia gubernamentalidad.

La comprensión de las relaciones entre el establecimiento de los discursos pastorales y la conformación de subjetividades como procesos sociales implica un acercamiento analítico sobre las formas en las cuales las relaciones de poder constituyen espacios y tiempos para el ser. En este sentido, nuestra interrogante plantea la búsqueda sobre ¿cómo los discursos pastorales sobre el cuerpo/subjetividad han influido en la historia de la gubernamentalidad? Y en ese sentido ¿Cómo estos posibilitan el surgimiento de demandas mediante la reconstrucción de los imaginarios sociales? En este vínculo, no hay que eludir la indagación sobre ¿Cuáles son las estrategias políticas que influyen en la formación de formas concretas de subjetividad? Y ¿Cuáles son las relaciones desarrolladas entre el discurso pastoral y los dispositivos religiosos/psíquicos en la construcción de las subjetividades a partir de su discurso sobre el cuerpo?

En torno a estas interrogantes generales que definen los linderos de nuestra búsqueda analítica, surge la pregunta ¿Cómo puede ser entendido este proceso dentro de un contexto moderno colonial?, la cual ubica la centralidad en la comprensión de los procesos de conformación de la subjetividad en su relación con los elementos socio-psíquicos. En este sentido, nuestra respuesta fija su atención en el estudio de dicha dinámica dentro del campo discursivo como espacio de construcción de modelos de subjetividad a partir de la presencia de dispositivos socio-psíquicos establecidos mediante los discursos pastorales en las narrativas del imaginario social.

De esta manera, una salida analítica para sintetizar esto con la modernidad/colonialidad surge de la interrelación entre la subjetividad, el cuerpo, la razón colonial y la geopolítica del ser, las cuales se entrelazan mediante la conformación de dispositivos socio-psíquicos.

En un primer lugar, hay que brindar elementos de análisis, constituyendo la relación entre razón colonial y cuerpo, en el sentido que ambas categorías son las bases de una comprensión integral de la problemática. De una u otra manera, son sedimentos de la “matriz colonial”, en el sentido que la constituyen y la actualizan. Así pues, en la relación entre razón colonial y cuerpo, se puede encontrar el lugar donde la subjetividad enfrenta los restos y las posibilidades de su conformación. Sin embargo, esta relación

debe ser comprendida dentro del contexto de la modernidad. Por un lado, esta razón colonial, ámbito privilegiado en los modelos políticos esencialistas, es entendida como una serie de operaciones lógicas y algorítmicas, dirigidas hacia un fin: el uso, la técnica, la tecnología y el consumo, e inaugura un régimen de excepción para el ser ubicado en los mismos procesos de la colonialidad. Este vínculo implanta un par simbiótico cuyo núcleo, recordando a Wallerstein, “gira alrededor de las formas en las que las antinomias establecidas (unidad y diversidad, universalismo y particularismo, humanidad y raza, mundo y nación, persona y hombre/mujer) han sido manipuladas. He planteado antes que las dos principales doctrinas ideológicas que han surgido en la historia de la economía mundial capitalista, el universalismo, por un lado, y el racismo-sexismo por el otro, no son antitéticas sino que conforman un par simbiótico” (Wallerstein, 1999: 171). De esta manera, la relación entre razón colonial y cuerpo colonizado recae en dos aspectos cruciales: la raza y el sexo. Propiamente, la razón colonial inventa un lenguaje a través del cual se habla del cuerpo del otro (el de las mujeres), de sus usos y sus demandas, los cuales siempre sobrepasan los parámetros mismos del discurso. Una mirada a éstos muestra cómo tanto la raza y el sexo han sido conceptos construidos en beneficio de la razón colonial.

Dentro de este vínculo, nos interesa remarcar algunos aspectos referidos al establecimiento de la razón colonial como agente de la dinámica cuerpo/sujeto en el contexto de sociedades moderno-coloniales. En particular, hay que analizar la relación entre la razón colonial y el discurso religioso cristiano mediante una interpretación que coloca su interés en ver cómo la modernidad/colonialidad en tanto proceso histórico incorpora a este fenómeno religioso dentro de su desarrollo a través de la transformación del campo y capital religiosos del cristianismo. A partir de finales del siglo XV, la cultura europea ingresa en un proceso de conversión, en el cual se crearán otras formas de vivir e interactuar con la divinidad mediante el racionalismo. Tal como afirma Grosfoguel, este racionalismo instauró dos características importantes: el dualismo sujeto/objeto, y el dualismo razón/práctica. Además, el surgimiento del sujeto moderno determinará que una nueva instancia se hará cargo de vivir la experiencia de lo religioso a partir del solipsismo (Grosfoguel, 2008: 201-202).

A partir de esta problemática, hay que mirar cómo se han reproducido algunos elementos de la geopolítica del conocimiento del proceso de la modernidad/colonialidad en el discurso filosófico sobre dios y la religión. Un primer aspecto importante es señalar que en la modernidad, la divinidad y el discurso religioso se constituyen en una unidad cerrada, es decir, limitada que se muestra trascendente; esto implica que la unidad limitada sea fija, inmóvil y puramente legal. Esta perspectiva permite la existencia de concepciones filosóficas que conceptúan a dios no sólo como un ser trascendente sino completamente estático (por ejemplo, el apriorismo kantiano aplicado al concepto de dios); por lo cual, explican a dios mediante el cumplimiento de la ley (imperativo categórico).

La persona, convertida en sujeto colonial, se aparta de la realidad e introduce a dios dentro del abismo del ego, y tal como sostiene Grosfoguel, colocando como fundamento del conocimiento al yo donde antes estaba el dios cristiano (Grosfoguel, 2008:201), y construyendo así a partir del discurso sobre dios un universalismo abstracto que sustenta la dominación.

En torno a estos elementos expuestos, se puede plantear la relación entre cristianismo y colonialidad a través del concepto eurocristianocentrismo propuesto por Grosfoguel, en la medida que se atestigua la formación de una estrategia discursiva cuyo último sentido se esclarece en pensar dónde la modernidad/colonialidad ubica al fenómeno religioso. Tras este reto, cabe elaborar una revisión histórica para ver las relaciones entre el discurso religioso cristiano y la formación del sujeto colonial alrededor de la pregunta cómo el eurocristianocentrismo se adapta en nuestra realidad.

Por lo tanto, la interrogante sobre cómo la razón colonial se establece a través del discurso pastoral durante el desarrollo del imaginario social es vital. En un primer nivel, hay que mirar la íntima relación entre la fundación del estado colonial y la misión evangelizadora, en tanto herramienta de justificación que estableció una estrategia política de conquista sobre las culturas nativas. En este sentido, no sorprende que la principal excusa legitimadora del establecimiento del imperio español haya sido “la conversión y la cura de almas”. El lenguaje pastoral plagaba la intencionalidad del estado colonial. Entre el ego conquiro y el ego cogito, la iglesia desplazó una serie de tecnologías que articularon una cartografía del sujeto, por lo cual es importante ubicar el papel de la iglesia católica como la principal institución a partir de la cual se definen formas concretas de subjetividad.

Este discurso evangelizador, medio de la razón colonial e inserto en la matriz colonial, coloca las bases para el establecimiento del vínculo entre el poder político y la reforma de las instituciones eclesiásticas como medio para mantener una trascendencia cósmica que impusiera a las personas, mediante un lenguaje de reconversión o civilizador, un modelo de corporalidad. En este sentido, algunos datos aportados por Sylvia Marcos pueden mostrarnos algunos aspectos de esta relación dentro del surgimiento de la matriz colonial (razón colonial y cuerpo colonizado). Diversos estudios señalan cómo la iglesia católica introdujo una serie de sentidos mediante una violencia colonizadora en las prácticas corporales de los pueblos indígenas, que destruyó el tejido social. Por ejemplo, Sylvia Marcos afirma que “las normas referentes a la sexualidad en Mesoamérica y en todo el continente americano indígena diferían radicalmente de las importadas por los misioneros católicos” (Marcos 1989: 16). Esta importación implicó modificaciones en las prácticas corporales con respecto al placer físico, la maternidad, el aborto, entre otras. En un primer nivel, todo esto apunta a demostrar la profunda relación entre razón colonial, cristianismo y corporalidad.

En este mismo sentido, siguiendo las reflexiones de Sylvia Marcos sobre los discursos religioso-coloniales y la implantación de un régimen colonial del cuerpo, ella visibiliza cómo el mismo cuerpo (y sus consecuente teorización del género) dentro de la cultura mesoamericana poseía otros elementos antes de la experiencia colonial, “cuatro grandes categorías analíticas (que) pueden ayudarnos a conceptualizar (la) relación entre género y cosmovisión (mesoamericana). Son la dualidad, la fluidez, el equilibrio y la corporeidad”. De esta manera, se puede observar como “... unos fragmentos de aquí y de allá, conjugados con la revisión de metáforas y narrativas podrían revelarnos aspectos de esta cultura –como la corporalidad y la carnalidad- que pasan desapercibidos en la mayoría de fuentes. El cuerpo, sede y eje de gozos y placeres, el cuerpo dual de mujeres y hombres, la corporalidad fluida y permeable, el cuerpo como principio del ser sobre la tierra, el cuerpo como fusión con el entorno y también como

origen del cosmos, este cuerpo femenino y masculino se nos manifiesta en la poesía, los cánticos, las narrativas y las metáforas.” (Marcos, 1996: 35).

La relación entre razón colonial y cuerpo colonizado, nos muestra como el cuerpo y su economía, están basados en la construcción de una negación continua y sistemática del carácter fluido de la dinámica sintomatizada a través de dispositivos socio-psíquicos que colocan barreras. En contraste, el cuerpo dentro de las culturas, signadas por la exterioridad, no es concebido como hermético separado del “exterior por la barrera de la piel”, es poroso y el alma no es una entidad única. Para comprenderlo es necesario saber que ambos incluyen una multiplicidad de entidades invisibles, como por ejemplo “la existencia de cuatro componentes psíquicos materiales del yo. Uno es el alma del sueño; otro la respiración; otro más, la sombra y, por último, el cuerpo mortal”, donde lo material y lo inmaterial, lo exterior y lo interior, interactúan constantemente” (Marcos, 1992: 9-10).

De esta manera, la relación entre razón colonial y cuerpo colonizado desarrollada como resultado del desarrollo del eurocristianismo ha producido una relación intensa entre la vida y los mismos procesos fisiológicos y biológicos. En ese sentido es interesante recordar que este discurso interpretado desde la lectura que hace Sylvia Wynter del texto de Fanon, muestra como el orden de la conciencia colonizadora esté relacionada con la “identidad biológica del ser humano en su concepción burguesa, así como su definición normativa en términos `blancos`” (Wynter, 2009: 343), instaurada en el lenguaje del colonizador. Este discurso busca una estrategia para conformar sujetos coloniales en los cimientos de la vida, ligándolo con un orden moral.

En este sentido, la pregunta central es ¿cómo ocurre la relación entre razón y cuerpo dentro de la trama del poder colonial? Así pues, se puede profundizar en esta pregunta viendo como en medio del establecimiento de esta lógica residual, se observa también el vínculo entre la geopolítica del ser y la conformación de la unidad cuerpo/subjetividad. Sin duda, es la conformación de la geopolítica del ser donde la corporalidad y la subjetividad se unen dentro de la matriz colonial.

Para ver esto, utilizamos los argumentos de Maldonado-Torres, quien sostiene que la fórmula cartesiana “cogito ergo sum” presenta dos lados: a) hay otros que no piensan y b) por lo tanto no son. Este pensamiento silogístico esconde de esta manera la pregunta sobre el ser y la colonialidad del conocimiento, fundamentando la negación ontológica. Este argumento sostiene que no pensar es no ser en la modernidad, donde se establece una conexión entre conocimiento y ser. También, Maldonado-Torres sostiene también que Descartes provee a la modernidad de los dualismos mente/cuerpo y mente/materia, que sirven de base para: 1) convertir la naturaleza y el cuerpo en objetos de conocimiento y control; 2) concebir la búsqueda del conocimiento como una tarea ascética que busca distanciarse de lo subjetivo/corporal; y 3) elevar el escepticismo misantrópico y las evidencias racistas al nivel de fundamento de las ciencias (Torres-Maldonado, 2007:145). Estas tres dimensiones de la modernidad están interrelacionadas y operan a favor de la continua operación de la no-ética de la guerra en el mundo moderno. Paralelamente, estas dimensiones se convierten en dispositivos socio-psíquicos dentro de la matriz colonial.

La ausencia de la racionalidad está vinculada en la modernidad con la idea de la ausencia de “ser” en sujetos racializados y generizados, por ello, la elaboración de la colonialidad del ser demanda una aclaración de la experiencia del colonizado. En este sentido, Maldonado recurre a Fanon y retoma el concepto de *damme*, condenado, para desarrollar su concepto de colonialidad del ser, un no ser o más concretamente un ser que no está ahí. Plantea tres categorías fundamentales: a) diferencia trans-ontológica: la diferencia entre el ser y lo que está más allá del ser, b) diferencia ontológica: la diferencia entre el ser y los entes que permite diferenciar al hombre de los entes y de los dioses y, c) diferencia sub-ontológica o diferencia ontológica colonial: la diferencia entre el ser y lo que está más abajo del ser, o lo que está marcado como dis-pensable y no solamente utilizable.

En esta perspectiva, Maldonado plantea que la colonialidad del ser se refiere a la normalización de eventos extraordinarios que toman lugar en la guerra. Mientras en la guerra hay violación corporal y muerte, en el infierno del mundo colonial la muerte y la violación ocurren como realidades y amenazas diarias. En esta perspectiva la invisibilidad y la deshumanización son las expresiones primarias de la colonialidad del ser. La colonialidad del ser se refiere a la violación del sentido de la alteridad humana.

Por otro lado, esta construcción está basada, según Césaire, en la dinámica establecida por la salvajización del colonizador/evangelizador y la destrucción del(a) colonizado(a). El descubrir esta relación muestra el carácter perturbador de la empresa colonial, la cual una vez, “fundada sobre el desprecio del hombre nativo y justificada por este desprecio, tiende inevitablemente a modificar a aquel que la emprende; que el colonizador, al habituarse a ver en el otro a la bestia, al ejercitarse en tratarlo como bestia, para calmar su conciencia, tiende objetivamente a transformarse él mismo en bestia.” (Césaire, 2006:19). En el centro de esta relación conflictiva donde colonizador y colonizado se encuentran mediante el lenguaje subyace un espacio liminar. A la vez, Césaire deja en claro cómo esta relación es ocultada, en primera instancia, mediante la ecuación cristianismo = civilización, y por lo cual es importante identificar los hitos de la creación de este discurso religioso.

Todos estos elementos señalados constituyen los procesos de la corporalidad/subjetividad. Sin embargo, este proceso de la subjetivación en torno a la geopolítica del ser, muestra un específico sentido cuando volvemos al cuerpo y las dinámicas de género. La intención es ver cómo la raza, el género y la sexualidad son producidas por una economía de las sensaciones y emociones.

En este sentido es crucial, entender la interseccionalidad de las categorías mencionadas. Siguiendo a María Lugones, el entender el lugar del género en las sociedades precolombinas permite un giro paradigmático en el entender la naturaleza y el alcance de los cambios en la estructura social que fueron impuestos por los procesos constitutivos del capitalismo eurocentrado colonial/moderno. Esos cambios se introdujeron a través de procesos heterogéneos, discontinuos, lentos, totalmente permeados por la colonialidad del poder, que violentamente inferiorizaron a las mujeres colonizadas, y otras formas de prácticas sexuales no heterosexuales. Entender el lugar del género en las sociedades precolombinas nos rota el eje de comprensión de la importancia y la magnitud del género en la desintegración de las relaciones comunales e igualitarias, del pensamiento ritual, de la autoridad y el proceso colectivo de toma de

decisiones, y de las economías. Esta autora recuerda que el sistema de género moderno/colonial no puede existir sin la colonialidad del poder, ya que la clasificación de la población en términos de raza es una condición necesaria para su posibilidad (Lugones, 2008: 92-93).

A partir de estas reflexiones sobre la relación entre el surgimiento de la modernidad, la razón colonial y los discursos pastorales católicos sobre la corporalidad y la sexualidad de las mujeres, podemos recordar tres aspectos importantes previamente trabajados. “El primero está referido al hecho que los discursos pastorales efectúan una expropiación del control de los cuerpos en detrimento de las mujeres. Esta práctica se muestra desde la destrucción del propio cuerpo hasta la implementación de técnicas, cuyo fin consiste en transformar las prácticas corporales. Además, esta expropiación de la corporalidad es constituida por una expropiación de la espiritualidad de las mujeres, es decir, de la imposibilidad \_desde el discurso pastoral androcéntrico\_ que ellas puedan imaginarse a dios y establecer un vínculo particular con él sin la participación de los adecuados interpretes (es decir, presbíteros u obispos)”

“El segundo aspecto nos muestra cómo esta expropiación corporal/espiritual configura, desde el discurso pastoral, a las mujeres y sus cuerpos como espacios vacíos (desde luego, más cercanos a la naturaleza y la materia). A partir de ello, se define a las mujeres como incapaces de ser productoras de conocimiento, opiniones y verdad. Este segundo paso implica la construcción de un modelo de vida que excluye la autodeterminación como un fin digno y adecuado para las mujeres.”

“El último aspecto nos permite pensar, a partir de los elementos antes mencionados, en la conformación desde el discurso pastoral del dispositivo de obscenidad, dirigido contra las mujeres como una estrategia de control sobre sus propias vidas. Recordemos que la palabra obscenidad es conformada por dos voces latinas, la raíz *ob*, la cual indica ausencia de o falta, y la palabra *scena* que significa escenario o espacio público. En ese sentido, obscenidad es estar fuera del escenario o del espacio público. Es decir, lo obsceno es aquello que no tiene cabida en el debate político. Hablamos del dispositivo de obscenidad ya que este permite que las mujeres a partir de su expropiación corporal/espiritual y su incapacidad de producir conocimiento, sean desterradas del ámbito político y que sus demandas no sean visibilizadas” (Jaime 2012: 282-283).

Por lo tanto, partimos del hecho que la iglesia católica es una fuerza política que afecta el carácter del estado y de la ciudadanía, principalmente en referencia a las mujeres. Estas dinámicas entre la iglesia y la política han influido en la historia del estado peruano, permitiendo la continua injerencia de dicha iglesia en los actores políticos, en las acciones de los gobiernos y las políticas públicas, desde luego no sólo en el aspecto jurídico sino sobre todo en la construcción de las mentalidades.

### **Discurso pastoral, estado peruano y derechos humanos: una metáfora de la ausencia**

En este acápite, desarrollamos una panorámica histórica sobre las relaciones entre el discurso pastoral y el estado peruano con el fin de conocer el contexto del surgimiento de los significantes de los discursos de la pobreza y de la sexualidad, los cuales eran

analizados en el próximo subtítulo. Ambos acápites nos permitirán comprender la lógica que subyace en la intervención del discurso pastoral en las políticas públicas referidas a derechos sexuales y reproductivos durante la primera década del 2000.

En el caso peruano, esta relación se construye mediante la privatización del catolicismo y una genealogía concreta, cuyo origen está en el “conflicto” entre la jerarquía de la institución eclesiástica y las autoridades civiles, lo cual exigió una transformación del campo religioso. Pero principalmente, esta nueva situación responde a la pregunta sobre cuál es el nuevo papel dado a la religión en el ámbito público dentro de la experiencia colonial, lo que muestra la lógica de la dinámica del fenómeno religioso en la modernidad.

Proponemos una genealogía estructurada en tres periodos durante la época republicana. En cada uno, la iglesia católica conforma un discurso que caracteriza la relación con la narrativa de la nación y funda una estrategia para la conformación de *formas concretas de subjetividad* y la gubernamentalidad. Los tres periodos responden a una tipología basada en la construcción de discursos eclesiásticos en relación con su papel en la vida de la sociedad. Esta tipología muestra tres discursos: el político, el social y el natural. Cada uno de ellos establece estrategias y objetivos concretos frente a la confirmación de modelos de subjetividad.

El primero se ubica entre la etapa de surgimiento de la república peruana, 1821, y la conformación de una pastoral social a mediados del siglo XX, alrededor de 1955. Una etapa muy difusa y compleja debido a los serios cambios de la realidad eclesiástica. La iglesia católica conforma un discurso político cuyo carácter surge de la necesidad de interactuar con un régimen que intenta recortar y limitar sus antiguas prerrogativas. Cronológicamente, este discurso puede ser dividido desde dos etapas: la primera sub etapa va desde 1821 hasta la aceptación del patronato nacional por parte de la Santa Sede en 1874 y la segunda entre 1880 hasta 1955.

La primera sub etapa está caracterizada por un *discurso político administrativo*, el cual consiste en la defensa de las prerrogativas de la iglesia católica frente al estado peruano. Los conflictos están enfocados en los nombramientos de obispos y curas de parroquias, la eliminación de impuestos que beneficiaban directamente a la jerarquía eclesiástica, la secularización de los cementerios públicos, la aprobación de la ley de manos muertas que modificaba la acumulación de tierras en posesión de las órdenes religiosas y los episcopados. En este momento, las prácticas rituales y las estrategias pastorales permanecían siendo similares con respecto a las usadas al final del sistema virreinal.

La segunda sub etapa es propiamente el inicio de la transformación del campo y el capital religiosos del catolicismo dentro de la conformación de la experiencia colonial de la república peruana. El discurso conformado puede ser denominado como *político de derecho* en cuanto la iglesia, una vez establecida una relación más estable con las autoridades civiles, se concentra en ampliar la influencia del discurso pastoral en diversos niveles de la vida social y configurar importantes tropos discursivos en el imaginario de la nación a través de la consolidación de sus derechos. Pilar García llama la atención sobre cómo en este periodo la construcción del Perú “civilizado” fue conducida por el discurso religioso, ya no en manos de curas y obispos necesariamente, sino en manos de la clase política. De esta manera, en 1886 surge la Unión Católica,

entidad que patrocinó la creación del Partido Conservador. Al mismo tiempo, la iglesia católica, que había elaborado un discurso modernizador en torno a la religión como elemento de nacionalidad, institucionalizó la celebración de las asambleas episcopales a partir de 1899 (García, 1999: 218). En torno a ello, la iglesia siguió viendo recortados algunos de sus privilegios como por ejemplo la aprobación del matrimonio civil para personas no católicas en 1896 y posteriormente la obligatoriedad del matrimonio civil en 1933, la tolerancia de cultos en 1915 aunque seguía protegiendo oficialmente el culto católico. Cabe resaltar que estos terrenos de disputa están referidos al dominio de las prácticas cotidianas con lo cual se puede intuir como el discurso político católico busca establecer un vínculo entre civilización y modelos conyugales o prácticas de fe.

Después de este primer momento, la incorporación del catolicismo dentro de la modernidad/colonialidad instituye un segundo periodo mediante el establecimiento de un *discurso social*. Este se desarrolla entre 1955 y 1990. En medio de esta fase, entre los años 1978 y 1980, se cierra el llamado periodo social-pastoral para la iglesia peruana. De esta manera, el progresivo cambio discursivo que la iglesia desarrolla a lo largo del periodo 1955-1980, encuentra su consolidación en un discurso oficial, generado tanto por el conflicto al interior de la iglesia entre progresistas e integristas por la lucha para establecer cierta producción de sentido sobre derechos humanos, como por el conflicto entre la iglesia y el gobierno militar, el cual termina estableciendo un espacio para la organización de los movimientos sociales fuera de la influencia del estado. Todo esto permitió que la iglesia peruana durante la época de violencia armada se convirtiera en el eje articulador del campo de los derechos humanos. Desde luego, este vínculo definirá las características de la creación y la dinámica de dicho campo durante el próximo periodo.

Un acontecimiento cierra este periodo, es la firma del Acuerdo concordatario entre La Santa sede y el gobierno militar de Morales Bermúdez. El concordato fue aprobado el 24 de julio de 1980 mediante el decreto Ley N° 23211. Entre los principales acuerdos establecidos en dicha negociación, se pueden encontrar: subvenciones para algunos miembros de la iglesia católica, como el primado y los obispos; exoneraciones y beneficios tributarios, la creación de un obispado castrense con la respectiva asistencia religiosa; el establecimiento del curso de religión en la educación pública y el respectivo nombramiento del cuerpo docente según criterios del episcopado local; la capacidad de administrar institutos y centros de formación católicos, en los diversos niveles de enseñanza, entre otros.

Solo algunos comentarios sobre este acuerdo que puedan permitirnos reflexionar sobre las relaciones iglesia católica y estado peruano. En primer lugar, hay que entender el contexto histórico donde se firmó este acuerdo, donde como hemos visto las relaciones entre ambos sectores tenían diversos vasos comunicantes. En ese sentido hay que pensar a la iglesia católica como una unidad, que aunque contenga diversos proyectos, en muchos sentidos trabajan con fines comunes. En ese contexto es relevante que el principal negociador por parte de la institución eclesiástica haya sido monseñor Dammert, quien reunía un perfil adecuado, por un lado pertenecía a una familia prominente de la ciudad de Lima y a su vez, fue uno de los protagonistas más importantes de la confirmación del discurso social en el Perú. Él capitalizó de muchas maneras los vínculos existentes entre los grupos progresistas de la iglesia para obtener

un acuerdo bastante conveniente para la iglesia católica asentada en el Perú. Sin duda, si comparamos entre el régimen de patronato regio o patronato republicano con un régimen concordatario, el segundo corresponde mejor con un sistema democrático; aunque sin duda no es el óptimo.

El simple hecho de obtener privilegios por su condición de iglesia desdibuja claramente una participación equitativa en la sociedad. Eso sin duda se aplica también a otras iglesias que podrían querer acceder a los mismos beneficios mediante el argumento de la igualdad entre confesiones religiosas. Consideramos que si la iglesia católica u otra confesión religiosa desean participar en el desarrollo social, cultural o política de una democracia, la única forma legítima es mediante las maneras y canales a los que puede acceder cualquier ciudadano o ciudadana. Por supuesto que esto es una irrealidad cuando una institución ve su colaboración a un proyecto nacional como una manera de imponer su propia concepción de moral, y en particular, con respecto a la sexualidad.

Posteriormente, el discurso social que había articulado la implantación de un orden moral respecto a la producción (trabajo) y reproducción (sexualidad) deviene en el establecimiento de un *discurso de la naturaleza*. Este tercer periodo establecido claramente alrededor de 1990 logra fundar una visión de lo corporal y lo ecológico como expresión de la ley moral.

En torno a estos tres tipos de discursos eclesiásticos sobre la relación entre la iglesia católica y los derechos humanos en el Perú, el discurso político sentó las bases de una cosmovisión sobre la participación de las mujeres en el desarrollo del proyecto nacional. Posteriormente, surgió el discurso social, el cual legitimó las estrategias y las prácticas eclesiásticas con respecto a su influencia en el imaginario político-social peruano. Y en la actualidad, el discurso sobre la naturaleza hace énfasis en la sexualidad a partir de los presupuestos anteriores.

Para ubicar panorámicamente esta relación, tomamos en cuenta una cronología basada en una tipología de la producción del sentido del discurso sobre derechos humanos de la iglesia durante el siglo XX, que estableció su respectiva práctica. De esta manera, considero que las etapas son cuatro: 1) entre 1920 y 1955, caracterizada por su incipiente interés sobre la problemática social donde suele haber una actitud de rechazo frente a las demandas sociales, y en menor medida, la elaboración de propuestas puntuales; 2) entre 1955 y 1980, dividida en dos momentos, el primero el de la *iglesia abierta a los pobres*, el segundo el de la iglesia social, ambos momentos están caracterizados por ser espacios donde conviven diversas interpretaciones sobre su práctica social dentro de la iglesia; 3) entre 1980 y 1999, caracterizada por la constitución de un discurso oficial conservador, el cual funda el campo de los derechos humanos a nivel nacional como reacción a la violencia política y 4) entre el 2000 hasta la actualidad, donde la lógica del discurso eclesiástico centra su atención en el ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos, utilizando sus argumentos anteriores para confrontar al movimiento de derechos humanos. Sin embargo, es importante resaltar que esta cronología solo toma en cuenta una relación formal entre la iglesia católica y los derechos humanos.

Para enriquecer esta cronología, hay que afirmar que esta propuesta dialoga con los aportes de Klaiber (1996) sobre la relación entre la iglesia católica y los derechos

humanos. No obstante, este autor considera que la historia política de la iglesia sufrió un giro cuando las prácticas de la teología de la liberación aparecieron. Es decir, para él, hay un quiebre fundamental dentro de una tradición eclesial no cercana a las personas. Sin duda, él no simplifica el asunto, sin embargo, se puede percibir como construye la historia contemporánea de la iglesia peruana a partir de analizar el conflicto entre conservadores y liberacionista. Existe la percepción que la teología de la liberación ha cambiado radicalmente los rostros de la iglesia. Sin restar importancia alguna a los aportes de dicha teología, habría que revisar tales opiniones, sobre todo, con respecto a nuestro tema de estudio.

En contraste, afirmamos que desde la historia de la corporalidad ese giro nunca existió. No hay una teología de la liberación referida al cuerpo. Aquello que muchas personas observan como una ruptura en relación al papel de la iglesia en la conformación del campo de los derechos humanos, no ocurre cuando analizamos los derechos referidos a la sexualidad. En la intersección entre derechos humanos y discurso pastoral solo vemos continuidad. En este sentido, cabe recordar las críticas realizadas por teólogas feministas que señalan cómo la teología de la liberación no incorporó la temática de la sexualidad o de género en su reflexión teológica desde el pobre

Por tanto, proponemos una tipología que tome en cuenta este asunto, y nos permita comprender la misma relación, aunque ahora teniendo en cuenta al cuerpo como referente analítico. Estas etapas no pueden ser vistas como periodos acabados cuyas características no se afectan mutuamente, sino más bien como horizontes que se transforman en la misma lógica de producción del campo religioso. Siempre las características antecedentes son retomadas. Desde este punto de vista, consideramos que desde mediados del siglo XIX, han surgido tres momentos que han construido tres imágenes del cuerpo, en relación con los discursos planteados. El primero es el  *cuerpo natural*  configurado en el contexto de la transcendencia católica moderna, ligada a la producción de los sexos y al discurso político de la doctrina social. En el Perú, hace énfasis en la mantención de las normas morales en un contexto de conflicto con las autoridades públicas. Sin embargo se extiende mediante la estrategia de concebir un nacionalismo católico.

El segundo es el  *cuerpo pobre* , construido desde la década del cincuenta hasta mediados del ochenta. Caracterizado por fijar su interés sobre la naturalización anterior pero ligándolo con una reflexión sobre la condición humana; es decir, la necesidad social ocultando la lógica de opresión que subyace a la necesidad natural. El tercero es el  *cuerpo de la ecología transcendental* , construido desde la década de los ochenta hasta la actualidad. Se inicia este periodo con la intención de conformar un sentido de vida que luego es colocada en las relaciones morales con la naturaleza. Es decir, prima la ley moral y natural sobre la cual se construyen los sentidos de cultura de muerte y cultura de vida. En el Perú, progresivamente, mira con atención las políticas públicas sobre derechos sexuales y reproductivos.

**Discurso pastoral sobre la pobreza y la sexualidad: definiendo el campo de los derechos humanos.**

El paso fundamental para la conformación de un discurso pastoral sobre derechos humanos fue el desarrollo de cierto compromiso social por parte de algunos miembros del clero peruano, tanto sacerdotes como obispos<sup>1</sup>.

Así pues, entre los años 1959 y 1962, la iglesia peruana profundiza su interés por comprender la problemática social mediante la realización de la Primera Semana Social, una reunión que integró por primera vez al clero y a laicos para tratar temas como clases sociales, nociones de comunidad, promoción cultural y bien común. La Segunda Semana Social se realizó en el año 1960 y desarrolló particularmente el tema de la tenencia de la tierra en el Perú. En los años subsiguientes, algunos obispos pusieron en práctica algunas líneas de acción con base en los contenidos de estas dos semanas sociales, sobretodo, referidas a la reforma agraria<sup>2</sup>.

Hacia el año de 1962, se realiza el Concilio Vaticano II (1962-1965), sin duda, uno de los eventos más importantes de la historia de la iglesia católica durante el siglo XX. La incorporación de la iglesia latinoamericana en los nuevos proyectos conciliares, sólo se puede entender si se tiene claro que esta iglesia jamás consideró haberse enfrentado en niveles semejantes a la de Europa, a dilemas tales como la modernidad, el secularismo, el liberalismo o el materialismo, debido a que estas tendencias al no calar hondo en el imaginario colectivo, no representaron una significativa variación en el *statu quo* de las relaciones estado-iglesia. Tal como luego lo señalara el episcopado latinoamericano, el problema fundamental era la apertura hacia los pobres y la necesidad de llegar a ellos.

Siguiendo esta perspectiva, en el año 1967, el arzobispado crea la Misión Conciliar de Lima, una de las más importantes experiencias referida a ensayar nuevos métodos pastorales. Así, durante este periodo, se fueron acumulando una serie de eventos en diversos lugares que colocaron a diversos agentes eclesiásticos en posiciones estratégicas, lo cual ayudaría más adelante a que la iglesia tuviera un papel privilegiado en la formación de un campo de los derechos humanos en el Perú.

Por otro lado, el clero latinoamericano hizo una lectura particular de la invitación del Concilio a pensar los derechos humanos en torno al cumplimiento del mensaje evangélico, lo cual oficializó su modelo de *apertura hacia los pobres*, desarrollada en la Asamblea Episcopal de Medellín (1968). En este encuentro, la iglesia afirma: “El Episcopado Latinoamericano no puede quedar indiferente ante las tremendas injusticias sociales existentes en América Latina, que mantiene a la mayoría de nuestro pueblo en una dolorosa pobreza” (Medellín, *Pobreza*, n. 1). Por ello, la iglesia se compromete a convertirse en “la voz de los sin voz”, a “defender, según el mandato evangélico, los

---

1 Un hecho importante para la época fue la primera reunión de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM) reunida en 1955 en Río de Janeiro, Brasil. Aunque aquí no se aborda el tema de los derechos humanos, el documento muestra su preocupación “ante los problemas sociales de América Latina, y la situación angustiosa en que se encuentra todavía –a pesar del cúmulo de bienes que la Providencia ha dispensado al continente- una no pequeña parte de sus habitantes, y en particular algunas clases de trabajadores del campo y la ciudad, sin olvidar la llamada clase media, por los salarios insuficientes y la demanda de trabajo” (Doig, 1991: 274)

2 Según J. Klaiber, tanto José Dammert, obispo de Cajamarca, como Carlos María Jurgens, arzobispo de Cuzco, habían iniciado un “discreto proceso de enajenación y venta de tierras de la Iglesia” (Klaiber, 1996: 352)

derechos de los pobres y oprimidos” (Medellín, *Paz*, n. 22), tomando “la pobreza como compromiso, que asume, voluntariamente y por amor, la condición de los necesitados” (Medellín, *Pobreza*, n. 4). En sentido práctico, esta postura permitió acercar a algunos laicos, sacerdotes y obispos a una serie de reivindicaciones sociales en pos de la tan ansiada justicia social, cuyo sentido se irá estrechando con el paso de los años.

A nivel de discurso, este registro oficial amplía la relación entre la defensa del pobre y la misión de la iglesia. Una ambigüedad está presente, y sólo será clarificada en el contraste con las acciones. Por un lado, a partir de esta relación, algunos sectores están posibilitados para introducir nuevas categorías de análisis a la misma práctica eclesiológica que sin duda intentaron reducir el modelo de la trascendencia. Sin embargo, en la base misma de este discurso evangélico, subyace una forma específica de extracción de la vitalidad del pobre, desde ese momento un “sin voz”, para introducir una inscripción en este vacío, propiamente un acto de ventriloquia, “la voz de los sin voz”, ejercido por la iglesia

En el contexto peruano, la apertura hacia los pobres tuvo pocos reales seguidores sobre todo dentro de la jerarquía en comparación con otros países, aunque desde luego, estos pocos hicieron un trabajo profundo y arduo. Poco a poco, algunos obispos cambiaron sus estrategias pastorales y su práctica social; entre los primeros se encuentra José Dammert, quien siendo obispo de Cajamarca promovió muchos proyectos de desarrollo: cooperativas de crédito, viviendas y clínicas. Posteriormente, los obispos del sur andino siguieron su ejemplo. Antes que se iniciara la década de los setenta, tres hechos concretaron esta capacidad de la institución eclesiástica: el primero será la creación de la Comisión Episcopal de Acción Social (CEAS), en 1965; el segundo, la formación de la Oficina Nacional de Información Social (ONIS); y el tercero, la producción pastoral e intelectual de algunos sacerdotes como Gustavo Gutiérrez, Alejandro Cussianovich, entre otros, quienes lograron desarrollar una de las lecturas teológicas más creativa sobre los hechos de todo este periodo.

Entre el final de la década de los sesenta y la siguiente, la iglesia peruana inspirada en estos tres acontecimientos, emitió en las conclusiones de la XXXVI Asamblea Episcopal Peruana, el más radical de sus pronunciamientos, el cual denuncia la existencia de un “feudalismo colonial”, y acusa a la oligarquía nacional, coludida con el “imperialismo internacional del dinero”, de ser la causa principal de la pobreza. Pero incluso esta actitud bastante inusual en el episcopado peruano, se verá menguada por una carta escrita al interior de ONIS donde se exige la reducción del papel del Nuncio Papal, la separación de la iglesia del estado, la revisión de ciertos colegios religiosos considerados clasistas y la denuncia de abusos en casos concretos, y no en líneas generales, como se solía hacer en los documentos episcopales.

De esta manera, estas tres experiencias permitieron, en el imaginario nacional, acercar el papel de la iglesia a la conformación de un ideal sobre la práctica de los derechos humanos en el Perú. Es en este periodo en el que la iglesia se instituye como modelo de una agenda que posteriormente será la de todo el movimiento de derechos humanos, sobretudo en el tiempo de la violencia armada. Así pues, a lo largo de la década de los setenta, el episcopado peruano se pronuncia constantemente sobre las reformas sociales de la junta militar. Tal como indica Cortázar, la iglesia peruana se manifestó a favor de las reformas del estado en un 11 % de sus comunicados, y en 39% en contra (Cortázar,

1997: 85). Por ejemplo, tenemos el apoyo que dio a la ley de reforma agraria de junio de 1969, a la ley que creó la comunidad industrial y a la ley de empresas de propiedad social. Posteriormente, el discurso de la iglesia irá tomando forma definitiva, cuya tendencia es, en definitiva, depurar los excesos anteriores. En el documento de 1972, *La Iglesia debe promover la justicia*, el episcopado retomará sus críticas al modelo económico haciendo referencia a la teoría de la dependencia, la reforma agraria, la discriminación racial y cultural, en un lenguaje inscrito en la teología de la liberación. Así afirma que: "...el pueblo debe tener participación real y directa en la acción revolucionaria contra las estructuras y actitudes opresoras y por una sociedad justa para todos" (n. 9). Al decir que "la Iglesia tiene una inevitable implicancia política" (n. 30), sostiene que ella "asume la pobreza efectiva como identificación y como protesta" (n. 32), en el ámbito de la evangelización.

Al año siguiente, el tema de la evangelización irá desplazando la terminología anterior, operando así una hermenéutica del discurso. En *Evangelización y Liberación. Algunas líneas pastorales de evangelización* (1973), los obispos manifiestan que "al acentuar el aspecto liberador de la misión de la Iglesia, afirmamos que ella en su acción liberadora no olvida el sentido trascendente de su misión", para concluir que "el camino será el empeño de todos por realizar una verdadera síntesis entre lo vertical y lo horizontal, lo divino y lo humano, y todo ello conscientes de que, aun así, nos moveremos a la sombra y dentro de los límites que nos marca la Cruz" (CELAM, 1980: 78). En ese contexto, opera una resignificación de la pobreza como una vocación teológica a la disponibilidad y apertura a los demás, cuyo sentido es aceptar voluntariamente una vida de austeridad (CELAM, 1980: 81). Aquello que se combatía anteriormente, ha acabado por ser una vocación, una exigencia moral. Asistimos aquí a la carta de defunción de todos los sentidos contra pastorales del discurso sobre la pobreza para observar una vuelta al registro de la trascendencia incorporada al sufrimiento como eje de la solución de la cuestión social, y por ende, de los derechos humanos.

Por lo tanto, en esta interpretación eclesial de las experiencias anteriores, podemos observar cómo se retoma el registro de la trascendencia, puesto de lado, brevemente entre 1968 y 1973. Así pues, el carácter eclesial de la cuestión social, primer y fundamental acercamiento al discurso de los derechos humanos, no indagó sobre la realidad de estos nuevos actores, en cambio sí, puso todo su empeño en generar un discurso especular sobre sus reivindicaciones. Las demandas terminaron sublimadas en un lenguaje social-pastoral, jamás político, cuyo fin fue eludir la vitalidad del conflicto, transformándolo en una hipóstasis<sup>3</sup>, cuya máxima expresión fue la figura del ser sufriente, pobre y humillado. Es decir, en esta interpretación, la iglesia eludió el contexto de desigualdad e inequidad de las demandas.

A la estructura que determinaba la pobreza la convirtió en el pobre, a la inequidad social la convirtió en la víctima. Es decir, el discurso pastoral asume la realidad de las personas, mediante una severa transformación de sus demandas.

---

3 Hemos denominado este proceso de elusión con el término teológico hipóstasis, ya que éste hace referencia comúnmente a la unión de la naturaleza humana con el *Verbo divino* en una sola persona. En realidad, es eso lo que hace este discurso, ya que une el destino del obrero, de la mujer, del marginado y del perseguido con el sufrimiento redentor de Cristo. En definitiva, ésta fue la primera y fundamental estrategia de la iglesia para restringir el sentido liberador de los derechos humanos.

El carácter trascendental del discurso social desarrollado en este periodo, incluso en su momento más radical, no puede ser totalmente notado sino se toma en cuenta cómo la iglesia, incluyendo a los sacerdotes de la teología de la liberación, juzga el papel de la sexualidad en el quehacer humano. Durante este periodo el tema más polémico fue la paulatina incorporación de los derechos sexuales y reproductivos en la agenda del movimiento de mujeres en el Perú. Ya en la década de los setenta, el estado peruano había adoptado una postura pronatalista la cual se expresaba en los *Lineamientos de Política de Población* promulgados por el D.S. N° 00625-76-S.A. y publicado el 3 de septiembre de 1976. Esta política había sido adoptada bajo la influencia de la iglesia católica, principalmente debido a personajes como Juan Julio Wicht y Enrique Bartra, sacerdotes jesuitas, quienes por muchos años se desempeñaron como asesores del Instituto Nacional de Planificación. Esta norma fue diseñada a partir de la carta pastoral *Familia y Población* (1974) donde se fija los principios acerca de la familia y la paternidad responsables, en términos de la ley moral, es decir, dentro de los designios de dios. Para finales de 1975, asistimos a lo que Klaiber ha denominado la época social-pastoral de la iglesia peruana, donde él observa un “cambio sutil” frente a las anteriores manifestaciones, justamente operadas en el hecho de enfatizar su misión pastoral, la cual, al igual que dios, “tiene predilección por los más humildes, pobres y oprimidos...” (CELAM, 1980: 92)

El debate en torno a esta ley evidenció la presencia, tanto de grupos conservadores, provenientes de la iglesia católica y de la izquierda, como del estado y del movimiento feminista. Este movimiento surgió de las canteras de la izquierda y poco a poco fue distanciándose de ella debido al desconocimiento de los derechos de la mujer. El movimiento feminista incorporó en el debate nacional, una serie de argumentos de orden demográfico, económico y democrático para sustentar tanto la anticoncepción como la despenalización del aborto. No obstante, el gobierno militar suspendió, influenciado por miembros del clero, en 1979 los ya mínimos servicios de planificación familiar que el estado prestaba, medida ante la cual la Asociación para la Liberación de la Mujer Peruana (ALIMUPER) protestó enérgicamente.

Todas estas experiencias permitieron profundizar los aspectos fundamentales del discurso eclesial sobre el tema: el *sentido evangélico de la pobreza* y la *instauración del plan divino* de la sociedad. Trabajo y sexualidad unidos por el modelo católico. Ante este modelo, los pobres y las mujeres debían someterse. Sin embargo, la imagen privilegiada desde la cual se configura al sujeto es la pobreza como modelo social. Así pues, en estas décadas, el horizonte del catolicismo frente a los derechos humanos se instituye mediante el establecimiento de un *discurso social*. En este sentido, cabe recordar, nuevamente, las críticas realizadas por teólogas feministas que señalan como la teología de la liberación no incorporó la temática de la sexualidad o de género en su reflexión teológica desde el pobre. (Vuola, 2000: 201-246; Gebara, 2002:185-220).

En esta retórica que trata de extender el mensaje evangélico a través de reivindicaciones sociales, se plantea una relación discursiva entre la vida trascendental y la figura del pobre, creando así una imagen donde el pobre aparece como el más cercano a dios, cuya cercanía es la fuente de todas las posibles reivindicaciones. Esta imagen del pobre utilizada por el discurso eclesial está caracterizada por el silencio, la sumisión y la

ausencia. Para este momento, dentro del discurso conservador católico, la figura del pobre en el plan de dios se convierte en la pauta de la historia social y política, garantizando una práctica asistencialista pero sin desarrollar vías efectivas de desarrollo. En pocas palabras, la culpa cristiana como proyecto social.

Tanto las prácticas sociales como el discurso permiten ver cómo la iglesia ha creado un vínculo directo e intrínseco entre demanda social y pobreza, donde la exigibilidad de está basada en la figura del pobre, en tanto la *criatura de Dios*.

Entonces no es casual que en torno a esta constitución del objeto fetiche, el segundo paso era constituir una sociedad utópica, una *Civita Dei*, donde las personas olvidaran su fragmentación constitutiva y su capacidad política. A partir de ahí, la iglesia peruana construye la linealidad entre el pobre y el destino, que posteriormente, cobrará rasgos teomórficos: la *criatura de dios* como el soporte de los derechos humanos. Una criatura vacía, alienada y transferida al reino divino, cuya capacidad de acción en el mundo fue ocultada, y luego, prohibida, genera un discurso de los derechos humanos a partir de la ausencia. Este es el inicio de una *iglesia abierta a los pobres*, donde la pobreza fue el fundamento inaugural de sus preocupaciones sociales, revelando así, que su *aggiornamento* estaba referido a vincular la necesidad y el sufrimiento inherente del pobre, según el discurso eclesiástico, con el plan de dios para la sociedad, una ley que aliena al pobre mismo dentro de un discurso que lo margina, lo constituye en objeto.

En realidad, en este periodo, la iglesia peruana no asumió la realidad del ser humano en estado de pobreza desde los principios de la libertad y la autoafirmación; sino, en cambio, trianguló el estado de pobreza, mediante su hipostatización en la figura (en el signifiante) del pobre, transformándolo en un instrumento e incorporándolo como una estrategia discursiva de su doctrina social.

Por otro lado, cabe observar que este discurso pastoral se despliega y se establece dentro de la sociedad peruana gracias al conflicto entre la iglesia y el gobierno en torno a las actitudes autoritarias y controlistas de la junta militar. Si bien la jerarquía tuvo una actitud de un prudente respaldo, las organizaciones intermedias y de base católicas sostienen críticas a la represión gubernamental y un respaldo a las demandas laborales de diferentes sectores. Es en este sentido que se puede afirmar, siguiendo a Cortázar que "...al defender la capacidad de acción autónoma de las organizaciones populares, la iglesia contribuyó al fortalecimiento del protagonismo social de los movimientos populares." (Cortázar, 1997: 97). Por esta actitud de las bases, el discurso eclesiástico cobra legitimidad dentro de la sociedad peruana. Antes de finalizar la década, este conflicto se enfatizó, incluso con un mayor compromiso de la jerarquía. Ya que la mitad del episcopado peruano se pronunció a favor de las luchas sociales, esto permitió el fortalecimiento del discurso eclesiástico conservador en detrimento de las antiguas organizaciones, tales como ONIS, que dejarán de manifestarse definitivamente en 1979.

Así pues, entre los años 1978 y 1980, se cierra el llamado periodo social-pastoral para la iglesia peruana. De esta manera, el progresivo cambio discursivo que la iglesia desarrolla a lo largo del periodo 1955-1980, encuentra su consolidación en un discurso oficial y conservador, generado tanto por el conflicto al interior de la iglesia entre progresistas e integristas que luchan para establecer cierta producción de sentido sobre derechos humanos, como por el conflicto entre la iglesia y el gobierno militar, el cual

termina estableciendo un espacio para la organización de los movimientos sociales fuera de la influencia del estado.

### **Constituyendo un modelo de vida: discursos pastorales sobre pobreza y sexualidad**

Posteriormente, dentro de la iglesia peruana, el discurso social que había articulado la implantación de un orden moral respecto a la producción (trabajo) y a la reproducción (sexualidad) deviene en el establecimiento de un *discurso de la naturaleza* relacionado con la construcción de un modelo de vida. Este nuevo horizonte tiene dos factores importantes: el primero es la elección de Karol Wojtila y el segundo es el surgimiento de la violencia armada en el Perú.

En esta línea, el nuevo pontífice dedicará sus discursos de las audiencias generales entre 1979 y 1984 (Dupuy, 2004; Pontificio Consejo Justicia y Paz, 2005) a concebir una teología del cuerpo, base principal de su concepción de derechos humanos. Estas ideas apuntan a enfrentar los diversos movimientos que habían ejercido el ideal de la libertad civil en el plano de la sexualidad. Frente a esta “pulverización” de la persona humana, Wojtila declara que todo cuerpo es una realidad sacramental, es decir, un signo de algo que va más allá de ella misma y que establece un modelo de familia. Esta dupla cuerpo-familia establece una “ecología humana trascendental”. Así pues, vemos cómo el proceso de las producciones de la libido y del registro, inscritas en la antigua cuestión social, ha devenido explícitamente en su campo primordial: el cuerpo y la sexualidad, para transformarse en el fundamento de la vida política. Dentro de esta lógica, los primeros derechos mencionados son a la vida y a la libertad religiosa (Juan Pablo II, 1979, n. 17). Este modelo construye una relación causal entre la dignidad humana y el orden social mediante su registro de ley natural en tanto ley moral<sup>4</sup>.

Por otro lado, dentro del trabajo pastoral sobre derechos humanos unos de los hitos fue el encuentro de 1984 de la Pastoral de Dignidad Humana, en donde se decidió hacer de la defensa de la vida “la columna vertebral” de dicha instancia eclesial. Esta determinación fue vital para desplegar la presencia de la iglesia en estos años de violencia, cuya característica fue centrarse en las víctimas a partir de una reflexión teológica sobre el “Dios de la vida, que ama la vida de cada persona y que quiere la justicia y que interpela la conciencia cristiana y humana...”. (Gutiérrez, 1989). Tal ideario se constituirá en una de las fuentes principales del quehacer sobre derechos humanos a lo largo de todo este periodo, proyectándose tangiblemente a los organismos laicos.

Para comprender la dinámica del papel de la iglesia en el campo de los derechos humanos, se debe tener en cuenta las diversas posiciones que dentro de ella existían. El discurso oficial se construyó a partir de las experiencias concretas de sacerdotes, agentes pastorales, catequistas, laicos comprometidos, en los diversos escenarios en donde la violencia era continua, las cuales fueron asumidas, mediata o inmediatamente,

---

4 “Esta ley moral, en cuanto inscrita en el corazón del hombre es una norma *moral natural*, que luego ha sido expresada y perfeccionada por la revelación de Dios. Por esto, tal norma tiene un carácter objetivo, a la que deberá conformarse la conciencia del hombre, que pretenda que su conciencia sea *recta y verdadera*”, Homilía en Castelgandolfo, 5 de agosto de 1979 (Lasanta, 1995: 31).

por algunos obispos. Además se debe considerar el enfrentamiento continuo entre los obispos que acogían la defensa de la vida como ideal de los derechos humanos y aquellos que no consideraban importante que la iglesia se comprometiera con estos ideales. Fue dentro de este conflicto constante donde la iglesia peruana desarrolló el discurso de la vida trascendental como fundamento de la defensa de los derechos humanos. La práctica de *defensa de la vida* de los grupos de base de la iglesia estuvo ligada a la atención y acogida a los familiares de los detenidos y desaparecidos, a los desplazados por la violencia y a los presos, también a la denuncia de crímenes en contra de la vida humana, tanto de los grupos subversivos como de las fuerzas del orden, y el registro de estos hechos.

La iglesia del sur andino jugó un papel muy importante en la denuncia de la violencia al igual que algunos obispos en Lima a favor de los derechos humanos. Entre ellos podemos contar a los obispos Luciano Metzinger, Germán Schmitz y Augusto Beuzeville. Además, de estos se puede contar con el importante impulso al interior de la Conferencia Episcopal de algunos obispos que promovieron el pronunciamiento sobre la gravedad de la violencia, tal como Juan Landázuri, José Dammert, Luis Bambaren, Juan Luis Martín y Miguel Irizar. Estos obispos entre otros tuvieron que enfrentar la resistencia de otros más conservadores, quienes veían la violencia como un problema puramente policial y militar.

El discurso de estos obispos planteó el valor de la vida desde una perspectiva bíblica y teológica rechazando claramente la violencia y alentando a generar una educación por la paz. Denunciaron tanto las acciones terroristas como la represión estatal, todo ello en clara referencia a que “las personas eran imagen de Dios en especial los pobres, secularmente desoídos y despreciados”. En otra declaración, durante la Misa *Te Deum* del 28 de julio de 1988 en Lima, afirman: “Repetimos una vez más: la vida es el don más precioso que Dios ha concedido al hombre como participación de su misma existencia, haciéndolo a su imagen. Por eso ¡defendamos la vida!, en especial la vida más amenazada.”. Es así como los obispos construyen una relación entre el pobre, la imagen de dios, voluntad divina y derechos humanos configurando un espacio de trascendencia dentro de este campo.

Desde luego, este discurso se construyó en contra de las posiciones más conservadoras dentro de la iglesia, representadas por las declaraciones de Juan Luis Cipriani, tales como: “Mientras no afirmemos con claridad que los derechos humanos no son unos valores absolutos intocables, sino que están permanentemente sometidos a los límites que les señalen unos deberes humanos, es imposible afrontar con eficacia los males que padecemos...digámoslo de forma sintética: la mayoría de instituciones llamadas de defensa de los derechos humanos son tapaderas de rabo de movimientos políticos, casi siempre de tipo marxista y maoísta”. (Cipriani, 1991)

La confrontación más intensa entre estos grupos se dio durante los años 92 y 94, cuando Cipriani se declaró partidario de la pena de muerte, contradiciendo frontalmente el parecer del episcopado peruano. Meses después, la Conferencia Episcopal publicó su mensaje *Por una sociedad más justa y solidaria*, donde afirmó: “insistimos en el tema de la defensa de la vida y de los derechos humanos...toda violación de los derechos humanos contradice el plan de Dios y es pecado” en donde además sostienen que “la iglesia, al proclamar el evangelio, raíz profunda de los derechos humanos, no se arroga

una tarea ajena a su misión, sino, por el contrario, obedece al mandato de Jesucristo”. Es así como se conforma el sentido de los derechos humanos en la iglesia peruana, siguiendo los lineamientos de Juan Pablo II, asociándolos con el cumplimiento del plan divino donde la vida pertenece a un plano trascendente cuyo modelo es la imagen de dios. En esta concepción del ser humano, basada en la analogía especular con dios, se revela cómo el discurso oficial de la iglesia ha vaciado el carácter político de las reivindicaciones de los derechos humanos.

Esta analogía especular con dios surge de una hipóstasis corporal, es decir, la íntima unión entre la vida y el espíritu, una expresión más de la constitución del ser humano. En esta concepción lo biológico está ligado, como diría Arendt, a la *zoé*, un espacio determinado e inmutable, alejándose del *bios*, dado en la narrativa de la historia política.

En definitiva, esta hipóstasis corporal genera una hipóstasis política, en la cual se une el proyecto político de la sociedad con el reino de dios, cuyos fundamentos están en la primera relación discursiva elaborada por la iglesia entre derechos humanos y la víctima. Al eludir la libertad de los cuerpos y su deseo, garantiza la implantación de una sociedad de carácter trascendente, *in illo tempore*, que concibe a los derechos humanos como un reconocimiento basado en la ley moral y divina. Una ley inapelable e inmutable, a la que nadie puede confrontar o cambiar, violando así no sólo la integridad sino la libertad de la comunidad política. En este sentido, el mismo discurso eclesiástico niega el carácter cultural del cuerpo y la sexualidad, presentándolo como una unidad cerrada e inamovible. Cabe recordar que la sexualidad, como dispositivo de poder, ha sido construida por mecanismos sociales de control, cuyo análisis evidencia que no hay una relación suficiente para determinar que el género y/o la sexualidad estén basados en criterios biológicos y fisiológicos. (Foucault, 2007).

Esta inmutabilidad de la ley puede ser observada en el hecho que entre 1985 y 1990, tras el anuncio del gobierno de aplicar ya una política de población, la Conferencia Episcopal dijo que ésta sólo podía llevarse a cabo siempre y cuando se utilizaran “los métodos naturales, jamás los artificiales”. En estos años, el debate también se centró en la esterilización voluntaria y la despenalización del aborto. Al respecto es interesante observar como todos los obispos mantenían un mensaje unificado, incluso aquellos que usualmente discrepaban en otras materias. Vargas Alzamora, secretario general de la Conferencia Episcopal declaró: “el proyecto de ley es inmoral e inaceptable”. (Alzamora 1989)

Un progresivo cambio ocurrió en la siguiente década, durante el gobierno de Alberto Fujimori (1990-2000), quien desde un principio manifestó su decisión de implementar una política poblacional. Durante los primeros años, el estado peruano llevó a cabo una reforma dentro del Ministerio de Salud que permitió la expansión de los servicios de anticoncepción y, paralelamente, desarrolló una campaña de críticas con respecto a la posición de la iglesia.

La iglesia católica frente a todo este proceso articuló una serie de pronunciamientos tanto de la jerarquía como de políticos comprometidos con el catolicismo conservador, vinculados con la familia, la sexualidad y la reproducción. De la misma manera, la Conferencia Episcopal se ha pronunciado en diversas ocasiones en contra de la despenalización del aborto, del uso de métodos modernos de planificación familiar, de

la entrega de información y métodos de anticoncepción a la población adolescente, de la incorporación de temas como el aborto, el placer y la orientación sexual en los contenidos de la educación sexual, de la flexibilización de las normas sobre divorcio, del reconocimiento de derechos a las personas homosexuales, de la distribución de métodos de barrera entre la población en riesgo de contraer el VIH/SIDA, y, en general, a todos aquellos tópicos que reivindican los derechos sexuales y reproductivos de las personas. También recurrió a la presión política para forzar a las instancias del Estado a descartar propuestas o a modificar políticas que a su juicio atentarían contra los principios y creencias religiosas postulados por la iglesia. (CLADEM, 2003: 29)

La limitación del discurso oficial de la iglesia sobre la vida, basada en esta analogía especular con dios, hipóstasis corporal, construye una seria tergiversación de su sentido más liberador. Así pues, los derechos humanos, según esta interpretación, pueden ser utilizados como un instrumento para múltiples restricciones. De hecho, y es fundamental rescatarlo, este discurso “progresista” legitimado por la iglesia peruana ha sido utilizado por sus miembros integristas en temas sobre derechos sexuales y reproductivos. Por ello no es sorprendente que mientras que la iglesia muestra cierta proactividad frente a algunos temas, en otros, su posición afecta drásticamente las condiciones de vida de la población. Ejemplos de ello son las posiciones sobre algunos temas de salud sexual y reproductiva declarados prioridad pública: mortalidad materna, uso del preservativo como prevención de las ITS/VIH-SIDA y la objeción de conciencia en el caso concreto de ejercer una función pública.

De esta manera, cabe preguntarse cómo la misma justificación que ampara una serie de discursos a favor de la vida y los derechos humanos, es utilizada para limitar otros. Esto es leído por muchos como parte del carácter complejo, contradictorio o anfibológico del mismo discurso. Muy por el contrario, sostenemos que esta dinámica pertenece al establecimiento de una lógica coherente, cuyo horizonte es el establecimiento de un reino inmaterial basado en la imagen de un dios, el propuesto por la iglesia como modelo hegemónico y excluyente.

Es decir, características, tales como la analogía especular con dios, la hipóstasis corporal, la analogía social, la hipóstasis política, basadas en la figura del pobre, la víctima y el desposeído, conforman aquello que llamamos metáfora de la ausencia. Ella instituye el orden moral y religioso, en este caso, la implantación del modelo de la cristiandad. Todo concluye en la instauración del orden religioso dentro del orden civil, la autoridad moral entrometida en el gobierno temporal, con el objetivo de reproducir tanto su economía libidinal como su economía política dentro de toda la sociedad. La metáfora de la ausencia es un proyecto homogenizador que objetualiza al ser humano, aliena la política e implanta un reino tirano trascendente. Este proyecto interviene en la sociedad a través de estrategias específicas con el fin de construir de formas concretas de subjetividad. El núcleo de esta metáfora de la ausencia es la expropiación de la demanda de las mujeres, expresada en la espiritualidad, la corporalidad y la sexualidad.

En síntesis, el encuentro entre el discurso social y el discurso de la naturaleza, configuraron la pobreza como una vocación, propiamente una experiencia religiosa de “liberación”, basada en un modelo de vida, producido gracias a los procesos eclesiásticos de legitimación de la defensa de la vida. Así, la pobreza sujeta las demandas construidas desde la sexualidad en la misma producción de la vida.

## **Discurso pastoral y políticas públicas sobre derechos sexuales y reproductivos en el Perú**

En el Perú, el discurso pastoral de la naturaleza, es una continua herramienta a partir de la cual se constituye la gestión pública. De esta manera, en este acápite, podemos observar cual es la representación del estado peruano sobre el papel de la religión en el diseño de la política pública referido a los derechos sexuales y reproductivos, mediante el estudio de las siguientes cinco temáticas: planificación familiar, AOE, aborto, VIH/sida y educación sexual integral. Justamente, el campo creado entre el discurso pastoral y la gestión pública con respecto a estas políticas, es el ámbito donde podemos rastrear el desarrollo de la confesionalidad del estado. Por ello, en este acápite se desarrolla algunos aspectos de la influencia del discurso pastoral en el diseño y gestión de las políticas públicas sobre derechos sexuales y reproductivos de las mujeres entre el 2000 y el 2010, y está dividido según las temáticas planteadas.

Hay que ser conscientes de que el discurso pastoral, a través de las jerarquías eclesiásticas y sus representantes laicos, articula una serie de conceptos vinculados con la familia, la sexualidad y la reproducción. Por ejemplo, la Conferencia Episcopal se ha pronunciado en diversas ocasiones en contra de la despenalización del aborto, del uso de métodos modernos de planificación familiar, de la entrega de información y métodos de anticoncepción a la población adolescente, de la incorporación de temas como el aborto, el placer y la orientación sexual en los contenidos de la educación sexual, de la flexibilización de las normas sobre divorcio, del reconocimiento de derechos a las personas TLGBI, de la distribución de métodos de barrera para la prevención del VIH/SIDA, y, en general, a todos aquellos tópicos que reivindican los derechos sexuales y reproductivos de las personas, especialmente de las mujeres. También ha recurrido a la presión política para forzar a las instancias del Estado a descartar propuestas o a modificar políticas que a su juicio atentarían contra los principios y creencias religiosas postulados por la iglesia (CLADEM 2003: 29)

La limitación del discurso oficial de la iglesia sobre la vida, construye una seria tergiversación del sentido de los derechos humanos. Así pues, los derechos humanos, según esta interpretación, pueden ser utilizados como un instrumento para múltiples restricciones, tal como se puede ver en esta declaración de Cipriani: “mientras haya abortos y ligaduras de trompas, inducidas por el mismo sector de salud, se da violación de los derechos humanos” (Revista Gestión 1998:14). No deja de sorprender que en la actualidad la jerarquía conservadora utilice la frase “la voz de los sin voz”, para referirse a los fetos, y así justificar su política contra la vida de las mujeres.

Sin embargo, según lo analizado, es importante resaltar que la actuación del estado con respecto al desarrollo de la laicidad, se expresa a través del papel que cumplen los/as funcionarios/as y el servidores/as públicos. Es en esta práctica donde el discurso pastoral es desplazado o reproducido en la gestión pública. Es decir, el discurso pastoral se articula mediante los proceso de diseño, planificación e implementación a través de la participación de quienes desarrollan dichas políticas. Este modelo hegemónico es

transferido desde el discurso pastoral hacia las personas que ejercen un cargo público y de esta manera ellas viabilizan la laicidad o confesionalidad del estado.

Esto significa que la confesionalidad del estado peruano se construye por dos vías. La primera es la intervención directa de los representantes del discurso pastoral dentro de la creación de leyes, ejemplo de ello, es la influencia que ejercen en el ámbito congresal o en el ministerial. Está caracterizada por establecer una estrategia puntual que articula diversos campos como el jurídico y el médico frente a temas específicos. La segunda manera consiste en una estrategia indirecta donde cada funcionario/a reproduce el discurso pastoral de modo independiente, sujeto a su propia interpretación, donde los significantes pastorales intervienen dentro de microprocesos de gestión. Esta manera es la más importante y eficiente para reproducir la confesionalidad del estado.

La característica de esta influencia está determinada por un doble discurso, es decir, la influencia pastoral aprovecha los vacíos en el ejercicio de la política pública, los cuales afectan claramente a la población. Es decir, los temas que determinan la agenda del discurso pastoral generan una ruptura en la cadena de información, permitiendo que cada funcionario/a deje de lado, en algunas circunstancias, sus obligaciones, y decida sustituirlas con mensajes o procedimientos basados en sus propias ideas sobre lo adecuado e inadecuado, ámbito donde la moral religiosa toma lugar.

El segundo problema está referido a la relación ambivalente y casi natural con la iglesia, muchos de los funcionarios/as entrevistados no parecen problematizarse sobre los contenidos y las estrategias que posee el discurso pastoral para influir en las políticas debido a que consideran que esta influencia es positiva, ya que la iglesia es vista como la protectora de los valores cívicos y morales de la sociedad.

La tercera situación está dada por el hecho de que muchos funcionarios/as, si bien consideran que es importante la participación de la iglesia en la manera en que se gestionan las políticas públicas, piensan que las instituciones eclesíásticas deben modificar su discurso sobre sexualidad es decir, deben flexibilizarlo con el objetivo de mantener los puentes entre la institución religiosa y el estado. De esta manera, existe una crítica a formas religiosas cerradas que no permiten ver el tema de la sexualidad más abiertamente o con más apertura hacia los jóvenes actualmente.

Un cuarto problema es reconocer que una de las dificultades para implementar estas políticas es la vergüenza, originada por las creencias religiosas sobre la culpa y el pecado lo cual fortalece la incapacidad de poder hablar sobre la sexualidad.

Frente a ello, es importante resaltar que la laicidad es una técnica política de convivencia que desplaza el discurso pastoral del quehacer gubernamental. Este desplazamiento consiste en desalojar la imposición de un modelo único de vida y de sexualidad para todos los ciudadanos y ciudadanas.

### **Planificación familiar**

Una de las primeras temáticas donde el debate en torno a la laicidad tomó forma contra el discurso pastoral fue sin duda, la planificación familiar. Tal como hemos visto

anteriormente, el tema se convirtió en uno de los ejes del discurso pastoral con respecto a la sexualidad, y de esta manera, se transformó en un campo de influencia sobre la gestión de la política pública en el Perú. Durante la década de los sesenta, el estado peruano inició sus primeras iniciativas mediante la creación del Centro de Estudios de población y desarrollo en el año 1964, donde se logró implementar tanto la investigación como la prestación de servicios. Ya en este primer momento, "...la jerarquía católica fue una tenaz oponente a la planificación familiar, pues consideraba que los anticonceptivos contravenían el 'proyecto de dios' y 'aligeraban' la moral de las mujeres peruanas, debilitando supuestamente a las familias y principalmente el rol de las mujeres cuya existencia estaba 'justificada' para la maternidad".

Posteriormente, durante el gobierno militar se cambió la orientación de esta política debido a una visión pronatalista que concebía la importancia de garantizar la mano de obra y la repoblación de zonas deshabitadas desde una visión geopolítica nacionalista. En el contexto de la Conferencia mundial de Población en Bucarest (1974), el estado peruano inició un proceso en el cual el problema demográfico fue tomado en cuenta. Durante este periodo, el tema más polémico fue la paulatina incorporación de los derechos sexuales y reproductivos en la agenda del movimiento de derechos humanos en el Perú. En este contexto, el uso de los argumentos de la encíclica *Humanae Vitae* era sostenido, en los tres ámbitos anteriormente resaltados, es decir, el concepto pastoral de vida, el uso instrumental de categorías provenientes del saber científico y jurídico, y sobre todo, el tomar el binomio matrimonio/familia como un marco hermenéutico.

El debate en torno a esta ley evidenció la presencia, tanto de grupos conservadores, provenientes de la iglesia católica y de la izquierda, como del estado y del movimiento feminista. Este movimiento surgió de las canteras de la izquierda y, poco a poco, fue distanciándose de ella debido al desconocimiento de la problemática y de los derechos de la mujer. Entre algunos de los temas, sin duda los derechos sexuales y reproductivos tienen una gran importancia. El movimiento feminista incorporó en el debate nacional, una serie de argumentos de orden demográfico, económico y democrático para sustentar tanto la anticoncepción como la despenalización del aborto. No obstante, el gobierno militar suspendió en 1979 los ya mínimos servicios de planificación familiar que el estado prestaba.

La iglesia católica contó con un grupo de médicos liderados por Luis Giusti, quienes argumentaron abiertamente contra una planificación familiar con métodos anticonceptivos y una separación del ejercicio de la sexualidad libre de la procreación. Es en esta época donde se funda la principal institución católica, Centro de Promoción Familiar y de Regulación Natural de la Natalidad (CEPROFARENA), filial de Vida Humana Internacional en Perú, en 1981 "para estrechar vínculos espirituales, psicológicos y corporales de la pareja conyugal, estimulando el diálogo y la vinculación entre padres e hijos. Sus fines son promocionar la familia como institución básica de la sociedad, defender la vida desde la concepción y la enseñanza y la difusión de los métodos naturales en particular del método de ovulación Billings". Sin embargo, tal como señala Edgar González, tiene sus orígenes en 1977 en la labor de Luis Giusti de la Rosa y su esposa, Paula, quienes, según Thomas Euteneuer eran los "pioneros de los métodos naturales de regulación de la fertilidad en Perú"

Al iniciar la década de los ochenta, una serie de argumentos se dieron tanto de lado de quienes estaban a favor de las políticas de planificación familiar como de quienes se oponían. En ese contexto se produce la Segunda Conferencia Mundial de Población en México en 1984, la cual motivó la formulación del anteproyecto de la Ley de Política Nacional de Población. Ante ello, el presidente de la Comisión de Familia del episcopado peruano, el obispo Alfredo Noriega, denunció la existencia de un programa masivo de esterilización apoyado por el Ministerio de Salud y el Instituto Peruano de Paternidad Responsable (INPPARES). Esta denuncia permitió negociar con el estado sobre los lineamientos de la futura ley de población.

El resultado fue que la ley promulgada por el presidente Fernando Belaunde incluía un artículo donde se negaba explícitamente la posibilidad de la esterilización como método de planificación familiar y se colocaba ese término junto al de aborto, homologándolos. Por otro lado, un aspecto positivo fue la aprobación de una ley donde se reconocía el derecho a establecer una política de población. Sin embargo, a partir 1980, “...después de la dictadura militar, se empezó la ejecución de los programas de población, y en 1989 se aprobó la creación del Programa de Planificación Familiar en el MINSA, iniciándose así las actividades de planificación familiar en el sector público”.

Entre 1985 y 1990, tras el anuncio del gobierno de aplicar ya una política de población, la Conferencia Episcopal dijo que ésta sólo podía llevarse a cabo siempre y cuando se utilizara “los métodos naturales, jamás los artificiales”. En estos años, el debate también se centró en la esterilización voluntaria y la despenalización del aborto. Al respecto es interesante observar como todos los obispos mantenían un mensaje unificado, incluso aquellos que usualmente discrepaban en otras materias. Las características del debate en esta época se modificaron, primero hubo una intervención clara de intelectuales, instituciones y colectivos a favor de la ley. Por otro lado, el único actor contrario a estas propuestas fue la iglesia católica, la cual cambió la utilización de argumentos sólo morales por una amplia gama de tipo moral y médico.

Es importante resaltar que durante esta década, los debates sobre las políticas de población no utilizaron argumentos referidos a los derechos humanos de las mujeres, salvo los esgrimidos por el movimiento feminista. Los movimientos de derechos humanos no se pronunciaron al respecto, ya que consideraban que no les competía participar en este campo.

Posteriormente, el estado peruano toma una posición muy proactiva frente al tema, dejando de lado las anteriores ambigüedades. En el año 1995 se modificó la ley nacional de población para incorporar la anticoncepción quirúrgica voluntaria como método de planificación familiar y se creó el Ministerio de la Mujer y Promoción del Desarrollo Humano (PROMUDEH), el cual tenía como encargo implementar políticas de género en algunos ministerios. También se creó el Programa de Control de ITS/VIH-SIDA (PROCETTS). Posteriormente, se implementó el curso de educación sexual en la currícula de la educación pública a través de las guías metodológicas de orientación sexual. Cabe resaltar que en esta época también se denunció la aplicación forzada de la anticoncepción quirúrgica por parte del sector salud del gobierno peruano, cuyos denunciantes fueron las organizaciones feministas, el movimiento de derechos humanos y la iglesia católica. Esta convergencia debe ser leída con particularidad, considerando que el movimiento feminista planteó su rechazo, incluso con aquellos retrasos o

características que puedan haber existido, a partir de un discurso integral de los derechos humanos, mientras la iglesia, a pesar que usó la “misma terminología”, tenía otros fines. En esta línea, hay que remarcar que utilizar la misma terminología no hace de los discursos comparables desde ningún aspecto. De igual manera, esto se aplica a aquello realizado por el gobierno de Fujimori.

Entrada la primera década del 2000, la gestión sobre planificación familiar sufre un revés, ya que debido a diversas gestiones ministeriales se permite que una agenda contraria al reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos domine la gestión de la política pública. Por un lado se retrocede en la inclusión del enfoque de género en la atención en salud y por otro lado se reduce la capacidad de los programas de salud reproductiva y planificación familiar. Todo esto condujo a un retroceso en la salud reproductiva expresado tanto en la tasa de embarazos adolescentes como también en las tasas de mortalidad materna.

### **Anticoncepción Oral de Emergencia (AOE)**

En el escenario político peruano, uno de los temas más sintomáticos con respecto a la influencia del discurso pastoral en la gestión de las políticas públicas sobre derechos sexuales y reproductivos ha sido el debate en torno a la Anticoncepción Oral de Emergencia (AOE). El Ministerio de Salud del Perú define dicho método como la anticoncepción por vía oral, con métodos hormonales que puede ser utilizada por las mujeres en un periodo no mayor de tres días posteriores a la relación sexual no protegida. De la misma manera, sostiene que la AOE es un método de excepción que se usa para prevenir un embarazo o gestación no deseada y no reemplaza al uso continuado de métodos anticonceptivos.

Inicialmente, la anticoncepción de emergencia se introdujo en el Perú en 1992 con la aprobación del Manual de Salud Reproductiva: Métodos y Procedimientos, comprendiendo no sólo a las píldoras hormonales sino también a los llamados “inyectables” y al dispositivo intrauterino (DIU). Sin embargo, al reeditar las guías nacionales de Planificación Familiar en 1996 el acápite VI de anticoncepción de emergencia fue retirado arrancando las páginas de la edición auspiciada por USAID (Zavala, 2012: 23). Posteriormente, en 1999, al actualizar las normas de Planificación Familiar, se omitió toda referencia a la anticoncepción de emergencia en la RM N° 465-99 SA/DM, sin que hubiera alguna explicación oficial.

En julio de 2001 se promulgó la RM N° 399–2001 SA/DM incorporando a la AOE de tipo hormonal a las normas vigentes de Planificación Familiar del Ministerio de Salud, durante la gestión del ministro Eduardo Pretell. Según Zavala, esta resolución fue aprobada casi al término del Gobierno de Transición por iniciativa de la Dirección General de Salud de las Personas (DGSP), conducida por el médico David Torres con el asesoramiento del médico Alfredo Guzmán, que el ministro Pretell hizo suya como parte de la estrategia para reducir la mortalidad materna. Todo esto fue posible debido a una coyuntura política muy particular surgida con un gobierno transicional que marcó distancia e independencia de los grupos tutelares tradicionales (Zavala, 2012: 26)

Después de esta aprobación, durante el gobierno de Alejandro Toledo, se nombró ministro de salud al congresista Luis Solari, quien se negó a acatar la RM 399, alegando que la norma había sido promulgada en las postrimerías del gobierno saliente, que no contaba con un protocolo y que los mecanismos de acción del método no estaban claramente definidos. El protocolo sí existía pero no había sido expresamente mencionado como anexo integrante de la resolución, por lo que fue simplemente ignorado por el ministro, tal como meses después fue comprobado por la Defensoría Adjunta de la Mujer al ubicar la aludida autógrafa de la RM N° 399-2001. Cabe mencionar que durante esta gestión ministerial, también, se llevó a cabo cambios dentro del MINSA, los cuales implicaron la eliminación de los programas de planificación familiar y de control de Infecciones de transmisión sexual (ITS). Esta política conservadora sería seguida por su sucesor el ministro Fernando Carbone.

Es importante resaltar que durante la gestión Solari, se aprobó la inscripción del registro sanitario para Postinor 2 levonorgestrel 0.75 mg, que sería la primera píldora de AOE lanzada en el mercado peruano. En ese momento, se inicia un intenso debate, no solo en el Perú, sobre el carácter abortivo de la AOE, en el cual se definen dos posturas, la primera aludía al hecho de que dicho método afectaba la implantación del óvulo fecundado y la segunda remarcaba que la intervención se realizaba antes de la fecundación por lo cual no era abortiva.

De esta manera, en medio de dicho debate, en abril del 2002, el MINSA puso en consulta el tema de la AOE ante el Comité de Ética del Colegio Médico del Perú (CMP), adelantando opinión en el sentido que la AOE interfería con la implantación del óvulo fecundado y afectaría su derecho a la vida. El CMP solicitó, a su vez, opinión de la Sociedad Peruana de Obstetricia y Ginecología (SPOG), la cual se pronunció a favor del empleo del método; sin embargo, esta respuesta nunca fue debidamente reconocida por el MINSA. En mayo del 2002, un comité consultivo en Anticoncepción de Emergencia había presentado una queja a la Defensoría del Pueblo debido al incumplimiento por parte del Ministerio de distribuir las pastillas de anticoncepción de emergencia (PAE) en los protocolos de atención de los servicios públicos brindados, en cumplimiento de la Resolución Ministerial N° 399-2001 que aprobaba el uso de la anticoncepción oral de emergencia.

En ese mismo contexto, los articuladores del discurso pastoral construyen una serie de estrategias para oponerse a la distribución de la AOE, en diversos países de la región. Por ejemplo, en el mismo período se venían realizando procesos judiciales o administrativos contra otras versiones del método, lanzadas comercialmente en Argentina y Chile. Los argumentos esgrimidos reproducían los ejes centrales del discurso sobre sexualidad a partir de la declaración de la Pontificia Academia de la Vida de La Santa Sede, acusando al método de ser abortivo y por lo tanto descalificado constitucionalmente por afectar “el derecho a la vida del concebido”, los defensores argumentaban que tal efecto no estaba demostrado científicamente y la normativa nacional seguía estando vigente.

En el Perú, una serie de pronunciamientos sobre el desabastecimiento y la falta de voluntad política de implicar su distribución daban cuenta del nivel de tensión en varios niveles tanto públicos como privados que había caracterizado la introducción de la AOE. Según Zavala, el ministro Carbone buscaba un apoyo mayoritario de la población

para eliminar de manera abrupta el método mencionado, pero no llegó a lograrlo. Era evidente que al interior del propio sector público no existía tampoco un consenso contra los métodos anticonceptivos modernos, incluida la AOE. Y por otro lado, Chávez y Coe afirman que, en este período, de acuerdo a las cifras de la Encuesta Demográfica de Salud (ENDES), el MINSA incrementó la oferta de métodos tradicionales como por ejemplo el de la lactancia materna y aquellos basados en la abstinencia periódica, la cual era parte de una estrategia conservadora de modificar la política nacional de planificación familiar (Chavez y Coe, 2006: 66)

Durante el 2003, Carbone presentó un proyecto de nueva Ley General de Salud y la creación del Día del No nacido los 25 de marzo de cada año, en alusión a los nueve meses previos a la fecha atribuida al nacimiento del niño Jesús. Anticipándose a este proyecto en diciembre de 2002 el ministro había aprobado el nuevo Reglamento de Organización y Funciones mediante R.M. N° 573-2003 SA/DM33 en cuyo artículo 9, inciso g) crea el “Registro del concebido” que aún está vigente (pero aun cuando la norma nunca ha sido derogada es virtualmente inaplicable). Este registro creó el desconcierto de los especialistas, no sólo por el tipo de norma con el que fue creado, sino también porque implicaría que las mujeres luego de cada relación sexual tendrían que acudir a un despistaje de fecundación.

En febrero del 2004 se nombra como nueva ministra de salud a Pilar Mazzetti Soler, quien desde un principio defendió la AOE en los medios. En octubre de 2004 la Asociación de Lucha Anticorrupción sin Componenda (ALA-SC), una organización civil de orientación cristiana y jurídica, presentó un Recurso de Amparo contra la distribución del método. El proceso se llevó al Tribunal Constitucional, y la demanda fue desestimada. Asimismo, la demanda por la adecuada distribución de la AOE resultó en un fallo a favor de la implementación de la AOE. En noviembre de 2006, “el cardenal Juan Luis Cipriani, arzobispo de Lima e integrante del Opus Dei, declaró ante diversos medios que quienes promovían la AOE eran unos asesinos” (Zavala, 2012: 42)

Pero este último fallo fue apelado por la parte demandante (ALA-SC) y fue elevado al Tribunal Constitucional, el cual finalmente desestimó la opinión de diversos organismos y otras instituciones acreditadas en salud como la OMS o CMP. Así pues, sentenció a favor del Recurso de Amparo contra la distribución pública de la AOE ordenando al MINSA que se abstenga de desarrollar como política pública la distribución en los establecimientos de salud del estado, sin prohibir la distribución farmacéutica.

Dado que la nueva sentencia del TC establece que el amparo es válido hasta que la autoridad competente establezca cabalmente que la AOE no es abortiva, el ministro de Salud, Oscar Ugarte, en diciembre de 2009, solicitó a la OPS/OMS y al Instituto Nacional de Salud (INS) que se pronuncien sobre las últimas investigaciones al respecto. Pero esta no tuvo el efecto esperado y el TC exigió al ministro de salud que acate el fallo. En todo este debate, los significantes pastorales más usados para combatir la distribución de la AOE fueron la concepción de vida y el modelo de una sexualidad ordenada hacia fines reproductivos, las cuales enfatizaban el lugar de las mujeres como madres dentro de una visión tradicional.

En el Perú, la despenalización del aborto es una demanda que encuentra su principal oponente en el discurso pastoral sobre la sexualidad. En dicho discurso el tema del aborto concita diversos ejes, principalmente, el lugar de las mujeres y su papel dentro de la sociedad. De esta manera, se transforma en un claro obstáculo para la obtención de dicho derecho.

Además, este discurso se entrama con el desarrollo del discurso jurídico. A lo largo de la historia peruana la regulación jurídica del aborto se ha basado en un sistema de indicaciones, esto significa que opera como un sistema de regla-excepción: por regla el aborto es punible, pero en circunstancias o condiciones establecidas, este puede ser permitido o tener atenuación de pena. Las circunstancias más comunes de excepción han sido la condición terapéutica o médica del aborto; la condición eugenésica o pietista; y la ética o criminológica en casos de violación.

Desde el primer Código Penal republicano de 1863 hasta el actual de 1991, se ha mantenido casi invariable el tratamiento legal sobre el aborto (Motta 2010: 28). El Código Penal de 1863 consideraba abortos atenuados a los practicados con el fin de proteger la reputación de la mujer y la de su familia; además, el aborto consentido por la mujer era también una figura atenuada. Es importante resaltar que el Código Penal de 1924 permitió que el aborto terapéutico sea legal, y en consecuencia, en la actualidad, es el único permitido en la normativa nacional, a pesar de las dificultades de su implementación. En este sentido, el Código Sanitario de 1969, que actualmente se encuentra derogado, fue la única reglamentación que existió con respecto al aborto terapéutico hasta el 2014. Este estipulaba que el aborto terapéutico podría practicarse con la opinión de dos médicos y con la aprobación del jefe del servicio respectivo (Chávez y Guerrero, 2007: 16)

En la década de los ochentas, se volvió a tratar dicha temática de manera recurrente, de tal manera, que fueron presentados cinco proyectos con el fin de ampliar las causales para la despenalización del aborto. En el año 1989, se presentó un proyecto que mantenía la despenalización del aborto terapéutico y la ampliaba al practicado cuando el embarazo provenía de una violación o de una inseminación artificial no consentida. “Sin embargo, el entonces presidente Alan García, ante los pedidos de altas jerarquías de la Iglesia católica y de los representantes de las sociedades médicas, resolvió no promulgarlo y lo devolvió al Congreso diez días después, para dejarlo librado a la opinión pública y a los entendidos. Aparecieron en la escena del debate juristas, médicos, representantes de la Iglesia católica y también –con menor cobertura– representantes del movimiento feminista” (Motta, 2010: 29). La conclusión de dicho proceso se dio mediante la reforma del código penal en el año 1991, en la cual se mantuvo el aborto terapéutico como la única causal no penalizada, pero a la vez, aparecieron tres atenuantes: abortos por violación e inseminación artificial no consentida –ocurridos fuera del matrimonio – y el aborto eugenésico.

Dos años más tarde, en el proceso constitucional de 1993, se estableció en el artículo 2 la siguiente fórmula: “El concebido es sujeto de derecho en todo cuanto le favorece”, lo cual configuró una novedad frente al hecho de esclarecer que la subjetividad de derecho

se ampliaba desde el momento de la concepción. Esta incorporación definitivamente afectó las futuras demandas en favor de la salud reproductiva y sexual de las mujeres.

Una década más tarde, se inició la reforma constitucional del 2002, donde nuevamente se puso en cuestión la posibilidad de despenalizar el aborto. Tal como sugiere Huaco el debate sobre dicho tema comprendió tres asuntos: “el primero, el del inicio de la vida y de la persona humana, el segundo sobre la prohibición absoluta el aborto y las excepciones a su penalización; y el tercero el de si la libertad reproductiva de las parejas y de la mujer incluía el derechos de recurrir al aborto y a utilizar métodos anticonceptivos” (Huaco, 2013: 182). La conclusión de dicha reforma fue la de mantener el *status quo*, sin permitir un reconocimiento a la autonomía de las mujeres (Huaco, 2013: 182-225). Durante la misma época, sucede el caso de K. LI, adolescente a quien se le había obligado a continuar con el embarazo de un feto anencefálico, pese a que ello colocaba en riesgo su salud mental y su salud física. Dicho caso fue llevado al Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, el cual determinó en octubre de 2005, que el Estado Peruano había violado los derechos humanos de esta adolescente, y que por tanto tenía el deber de indemnizarla y adoptar medidas para evitar más violaciones de derechos contra las mujeres, mediante la reglamentación o un protocolo de aborto terapéutico. Meses antes, en el mes mayo del 2005 el Hospital San Bartolomé había aprobado su Protocolo de manejo de casos para la interrupción legal del embarazo.

En torno a estos eventos se emitieron una serie de opiniones en contra por parte de los usuales representantes del discurso pastoral, como por ejemplo Rafael Rey sobre el carácter “criminal” de cometer un aborto en “contra de la personas más indefensa e inocente”. En febrero del 2007, la Dirección del Instituto Materno Perinatal (Maternidad de Lima), emitió la Resolución Directoral N°031 -DG-INMP-07, la cual aprobaba el protocolo denominado Manejo integral de la interrupción terapéutica de la gestación menor de 22 semanas en el Instituto Nacional Materno Perinatal. Cabe resaltar que, según Chávez y Guerrero “su condición de Instituto Especializado y el hecho que la aprobación del protocolo se basa en un documento elaborado por el propio MINSA, podría permitir que este instrumento sea aplicado en todos los hospitales a nivel nacional. Sin embargo, la norma es clara en señalar que es de cumplimiento obligatorio para los profesionales de salud de dicho instituto” (Chávez y Guerrero, 2007: 40). Después de ello, y en medio de las opiniones e intervenciones en contra de dicho protocolo, el MINSA anuló la directiva emitida por el instituto Materno Perinatal, esgrimiendo razones administrativas.

En los continuos debates sobre el aborto en el Perú es importante resaltar la presencia de diversos argumentos esgrimidos con el fin de observar el sentido de la controversia, y de igual manera, comprender las percepciones de los/as funcionarios/as públicos, quienes implementan los servicios. Por un lado, quienes están a favor de la despenalización toman en consideración la importancia de la autonomía de las mujeres con respecto a sus propios cuerpos; también, consideran el derecho a la salud, en particular en un contexto de altos índices de mortalidad materna; y defienden dicha demanda considerando que la mayoría de mujeres que no pueden acceder a dichos servicios viven en situación de pobreza y/o son jóvenes. Por otro lado, las posturas en contra utilizan en su mayoría la defensa de la subjetividad de derecho del concebido,

remitiéndose usualmente, a las enseñanzas del discurso pastoral. Cabe señalar, que estas posturas suelen ser mayoritarias entre quienes tienen un cargo público y por tanto, legislan o diseñan e implementan políticas públicas.

### **Educación Sexual Integral (ESI)**

La implementación de una educación laica en el Perú tiene un larga historia, relacionada con los aportes de intelectuales liberales como González Vigil, y desde luego, con el trabajo de mujeres como María Alvarado, Teresa González de Fanning, Elvira García y García, entre otras. Entre finales del siglo XIX e inicios del XX, el debate sobre la incorporación de las mujeres en la educación más allá de los parámetros del discurso pastoral fue vital para imaginar una ciudadanía para ellas. Tal como afirma Margarita Zegarra “La educación femenina pública distaba de ser amplia, moral, racional, práctica e higiénica, como postulaban la nueva pedagogía y el higienismo. Alvarado consideraba que grandes prejuicios sociales sobre la capacidad de la mujer y su papel social, obstaculizaban la mejoría, lo cual era “uno de los problemas sociológicos de mayor entidad” (Zegarra, 2011: 122), como señaló en su ponencia para el Congreso Femenino Internacional de Buenos Aires (1910). Es por ello que en 1911 planteó un programa de reforma de la educación pública femenina, en 1911.” (Zegarra, 2011: 122). A lo largo del siglo pasado, la temática siguió siendo un campo de conflicto en la relación iglesia-estado en el Perú.

Décadas más tarde, las demandas por una educación laica tomaron dos formas, la primera relacionada con la obligatoriedad del curso de religión católica en la escuela pública y la segunda, el desarrollo de una educación sexual basada en criterios científicos. De esta manera, el debate sobre cómo una educación laica podría mejorar el sentido de autonomía de las personas se trasladó con mayor énfasis al diseño e implementación de una Educación Sexual Integral (ESI). Así pues, durante el gobierno de Alberto Fujimori se iniciaron algunas iniciativas dentro del sector educación para realizar una reforma integral del sistema, la cual, sin embargo, estuvo caracterizada por intentos fragmentados, con base en el apoyo de la cooperación internacional. Es importante resaltar que durante este gobierno, se tomaron algunos compromisos establecidos en la Conferencia mundial sobre la Mujer, en Beijing (1995), como el de transversalizar el género en los lineamientos curriculares y el de crear el Programa de Educación Sexual en el Ministerio de Educación.

De esta manera, en 1996, se crea el Programa Nacional de Educación Sexual, cuyo objetivo era favorecer la formación integral de los educandos, padres de familia, y comunidad, con énfasis en el desarrollo de actitudes, valores y habilidades que permitan una vida sana, placentera y fortaleciendo la toma de decisiones responsable evitando riesgos (VIH, ITS, embarazo precoz y abuso sexual). Según Motta, este programa, entre los años 1996 y 2000, trabajó bajo un enfoque de sexualidad integral y de riesgo. Se elaboraron y distribuyeron guías de educación sexual a nivel nacional para la capacitación de profesores escolares. La primera versión de estas guías fue criticada y vetada por las altas jerarquías de la Iglesia católica, a consecuencia de lo cual su contenido fue modificado. A pesar de ello, las versiones finales de estas guías,

permitieron dotar de información a profesores y alumnos/as de los centros escolares públicos en aspectos que antes se trataban escasamente en estos contextos. Entre los años 1996 y 2000, el Programa tuvo un fuerte peso dentro de la política nacional, pero posteriormente –debido a la presencia de gestiones conservadoras– éste fue desarticulado y no contó como prioridad política. (Motta 2010: 72)

Sin embargo, durante este periodo, es importante resaltar que la sexualidad se incorpora dentro de contenidos transversales en donde se mantiene contenidos que remarcan una visión tradicional de familia, y donde se privilegia una visión de la sexualidad basada en un visión de riesgo, como por ejemplo los embarazos precoces, las ITS, la cual no tomaba en cuenta la sexualidad como una dimensión integral de la persona.

Años más tarde, en 2003, durante el gobierno de Alejandro Toledo, se derogó la ley 23384, en favor de la nueva Ley General de Educación 28044, en la gestión de Carlos Malpica. Esta nueva reforma legislativa contuvo elementos que sirvieron de soporte a la Educación Sexual Integral, en tanto concibe la educación como un proceso que contribuye a la formación integral de ciudadanos y ciudadanas, e incluye la sexualidad en tanto aspecto relevante para la vida de las personas. Hacia el 2007, nos enfrentamos a un panorama que si bien había continuado con esta perspectiva, aún mantenía la distribución de información enfocada en una visión de riesgo, sin promover una educación integral. En la práctica, la educación sexual solo se llevaba a cabo dentro de la dirección de tutoría como un eje transversal, junto al abordaje de otros temas como uso de drogas o prevención de la violencia, y en ese sentido, se siguió priorizando contenidos relacionados con el embarazo en adolescentes, las infecciones de transmisión sexual y VIH/SIDA. A pesar de ello, es notable la elaboración de módulos desarrollados desde un enfoque de derechos sexuales y de derechos reproductivos. En todo este proceso, “una de las dificultades del sistema educativo –que no se debe ignorar– es la fuerte influencia y presencia de la iglesia católica, que impide y limita muchos de los avances que podrían darse en materia de educación sexual, negando a los niños, niñas y adolescentes verdaderas oportunidades para preservar su salud sexual, retrasar el inicio de la fecundidad y prevenir la violencia sexual, así como para disminuir los riesgos referidos al embarazo no deseado y a la transmisión de las ITS y el VIH”. (Chávez et al., 2007: 71)

Posteriormente, en el 2008, el Ministerio de Educación se elaboran los “Lineamientos educativos y orientaciones pedagógicas para la educación sexual integral”, aprobados por Resolución Directoral 0180–200–ED. Este documento orienta el desarrollo de acciones pedagógicas relacionadas a la Educación Sexual Integral, definiéndolos “como una acción formativa presente en todo el proceso educativo, que contribuye al desarrollo de conocimientos, capacidades y actitudes para que los estudiantes valoren y asuman su sexualidad en el marco del ejercicio de sus derechos y el de los demás”. (Movimiento Manuela Ramos, 2009:15)

## **El discurso de la laicidad y el movimiento feminista en Lima**

Las mujeres han sido las primeras en darse cuenta del efecto performativo de la relación clero-laicado. Sin duda, algunos intelectuales han fijado su discurso en el efecto sobre el estado y el derecho; las mujeres (algunas) han fijado desde siempre su atención en la influencia sobre sus propias vidas, en su propio lugar en la sociedad, en su propia obscenidad (su cuerpo, su poder y su participación).

Hemos visto líneas arriba que los discursos pastorales católicos tienen diversos ámbitos de acción con respecto a la corporalidad y la sexualidad de las mujeres, desde la construcción de formas concretas de subjetividades hasta la influencia en la gubernamentalidad peruana. Existen causas y consecuencias particulares. Sin duda, en esta interrelación, los dispositivos y las estrategias, producidas dentro del campo religioso, afectan el quehacer político de las mujeres con respecto a propia autonomía.

Sin embargo, aunque hemos desarrollado estos específicos y concretos aspectos del discurso pastoral sobre la sexualidad, no podemos dejar de reflexionar sobre las prácticas y percepciones de las propias mujeres, desde nuestra creencia que la política pertenece a las propias personas que habitamos dentro de los espacios: el cuerpo, el territorio y el estado. En este contexto, es interesante recordar aquello que decía Michel de Certeau sobre los procesos subjetivos a partir de los cuales se opera la inversión de las relaciones de dominación. Es decir, desde el enfrentamiento entre la dominación y la demanda surge la posibilidad de desarrollar cierta agencia, mediante la imaginación y la creatividad, la cual reinaugura una manera distinta de hacer política, la cual presenta posibilidades pero también nuevos límites. Ya que como sostenía Foucault, “donde hay poder, hay resistencia, y no obstante (o mejor: por lo mismo), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder.” (Foucault, 2007: 116).

La pregunta clave es ¿cómo las feministas empiezan a pensar la laicidad y las relaciones estado iglesias en el Perú? Una rápida revisión nos permite pensar que las primeras reflexiones del feminismo peruano, estuvo centrado en el acceso a la educación para las mujeres; y en muchas de sus representantes, esta era concebida como una educación laica. Es importante resaltar que la iglesia católica era concebida como una fuerza conservadora que limitaba el acceso de las mujeres a la educación y por tanto se convirtió en objeto de crítica. Además, se interpeló el modelo de enseñanza católica.

Así, el feminismo organizado aparece durante las primeras décadas del siglo XX y surge frente al descontento en relación con el rol tradicional asignado a las mujeres. De esta manera, las mujeres responden de múltiples formas y en una época de grandes cambios socio-económicos, las demandas de ciertos grupos sociales logran cierta articulación. Aparece en esta época la obrera textil, la empleada de comercio, la telefonista, la tejedora industrial que reciben menos dinero por el mismo trabajo realizado, a comparación de los hombres (Burns, 1983: 117). Pero el feminismo peruano no hace eco de las experiencias de feminismos occidentales, que nacen desde las demandas de trabajadoras, sino que toma otro rumbo. En el Perú, la oferta de mano de obra barata era enorme, lo que permitía que se contratara y despidiera con mayor facilidad que en los países del norte.

Katherine Burns señala que una de las principales características del movimiento feminista peruano y principalmente de las organizaciones femeninas, integradas al proceso de modernización, fue la lucha por el acceso a la educación de las mujeres en

las clases medias y altas: “En el Perú, el estímulo a la actividad feminista para mejorar la condición de la mujeres trabajadora no viene tanto de las trabajadoras mismas cuando de otras mujeres: las hijas *cultas* de la clase alta y la nueva clase media, ya en un ascenso económico, social y político, en las primeras décadas de siglo y beneficiarias de la educación femenina que se podía conseguir en esa época. Saben leer, hablar de ideas y, en fin expresarse. En el contexto de una sociedad costeña que se moderniza con relativa rapidez, muchas nuevas *organizaciones femeninas* empiezan a aparecer.” (Burns, 1983: 118)

De esta manera, posteriormente, se fundan organizaciones que promueven el voto femenino, causa que ya habría cobrado importancia en el país, por un lado Zoila Aurora Cáceres y María Alvarado Rivera fundan grupos para promover el derecho al voto de la mujer peruana: *Feminismo Peruano*, fundado en los años 20 y *Evolución Femenina*, que existe a partir de 1924. Aunque se sabe poco de estas organizaciones, es claro “que el primer feminismo organizado se restringe a las mujeres de cierta clase social”. (Burns, 1983: 118)

En este contexto, la primera reivindicación que permite enlazar al feminismo con la laicidad fue la educación, que aunque no recogía una de serie de demandas sociales, sí concibió una primera crítica social. “Los hijos de la clase media peruana apenas empiezan a hacerse presentes en la universidad hacia los años 20. Para las mujeres, en cambio, aun es más lenta su aceptación en la educación superior. Ser *mujer culta* en las primeras décadas de siglo implica tener una posición social y económica bastante privilegiada. Pero, si el primer feminismo peruano no es exactamente representativo de todos los sectores sociales, formula, sin embargo, reclamos en términos universales sobre los derechos de la mujer” (Burns, 1983: 118). Claramente, el primer feminismo en el Perú configura una imagen de la mujer relacionada con la construcción de una nación civilizada y mestiza, que si bien confronta el poder eclesiástico en algunos ámbitos, excluye ciertos temas como la clase y la raza.

#### **La educación laica para las mujeres y la laicidad**

Una de las primeras voces del feminismo fue María Alvarado, quien consideraba que el fortalecimiento de la educación pública era un instrumento hacia la autonomía de las mujeres, y al desarrollo de su ciudadanía. En uno de sus discursos de 1912 menciona entre sus propuestas: “1ª dar mayor amplitud y facilidades á la educación de la mujer, desarrollando su inteligencia y aptitudes de igual manera que en el hombre; 2ª darle acceso a empleos públicos y profesiones liberales, para que pueda subsistir por sus propios esfuerzos, mejorando su condición económica y social; 3ª que se le concedan los mismos derechos civiles que al varón, libertando á la mujer casada de la dependencia del esposo, á que la ley la somete, privándola de los derechos de que goza de soltera; y 4ª que se le otorguen los derechos políticos para poder intervenir directamente en los destinos nacionales, como miembro inteligente y apto que es del Estado” (Zegarra, 2011: 2)

María Jesús Alvarado cuestiona la influencia de los sacerdotes en la vida de las mujeres, y hace críticas a ciertas posiciones sustentadas en el imaginario de la Iglesia Católica: “las ricas consagran su vida a las distracciones sociales, al *dolce far niente* y a las rutinarias ceremonias del culto católico, posponiendo a éste sus sagrados deberes domésticos, subyugando al confesor su conciencia y profesando tan ciego fanatismo e intransigencia que no sólo combaten rudamente los principios liberales, sino hasta a los católicos de ambos sexos que aunque creyentes sinceros y partidarios del culto eterno, no creen su ejercicio indispensable a la moralidad de la persona, no dándole por consiguiente prelación en sus actos y combatiendo los abusos y el predominio del clero, y la sumisión absoluta y funesta de las devotas”. (Alvarado, 2008, citado por Zegarra Flórez, 2011: 61). Sin duda, estas ideas estaban relacionadas con el surgimiento de una nueva imagen de la mujer. Por ejemplo, las escritoras Mercedes Cabello de Carbonera y Teresa González de Fanning plantearon agudas reflexiones sobre educación femenina atendiendo al ideal liberal de progreso y civilización, y además sobre la necesidad de proteger a la mujer de la miseria, abriéndole las puertas del trabajo.

Por otro lado, la educadora Elvira García y García planteó en *Tendencias de la educación femenina*, correspondiente a la misión social que debe llenar la mujer en América (1908), una educación moderna para la mujer, de tipo intelectual, moral y física como planteaba Spencer, rechazando los métodos memorísticos. Consideró que las jóvenes debían recibir una educación de igual contenido que la que recibían los jóvenes, pero dirigida de otro modo y más general y práctica, ya que mientras la inteligencia del hombre era creativa, la de la mujer la inclinaba a ordenar y decidir. La escuela femenina debía formar buenas esposas y madres, capaces de educar el carácter de sus hijos, destacando sus virtudes innatas y enderezando sus inclinaciones defectuosas.

Según Margarita Zegarra, este debate se dio en medio de la construcción de nuevas representaciones entorno a la mujer. El contexto de la modernidad/colonialidad influyó para que intelectuales peruanos debatieran la cuestión de la mujer, dando lugar a tres representaciones de feminidad en Lima, del siglo XIX e inicios del siglo XX: “La primera representación había tenido una temprana expresión en un artículo del liberal José Arnaldo Márquez (1875)... Pero quien la desarrolló y aplicó a las mujeres peruanas, fue Genaro Herrera (1886) en su tesis de Bachiller, encontrando sustento filosófico en Condorcet y Stuart Mill. La segunda representación fue construida por las escritoras Mercedes Cabello de Carbonera, Teresa González de Fanning, Dora Mayer, el escritor radical Manuel González Prada... era de cuño positivista, y mostraba influencia de Comte, Spencer y González Vigil. Ambas representaciones pusieron énfasis sobre la relevancia de educar a la mujer en un pensamiento científico, antidogmático y una moral laica. Una variante de estas dos representaciones, fue sostenida por las educadoras Esther Festini y Elvira García y García; la considero moderna por su aspiración a incorporar a la mujer al progreso social a través de la educación, si bien creyó que la mujer debía ajustar su pensamiento a la moral católica y vio con preocupación la emancipación femenina” (Zegarra, 2011: 62)

En términos generales, se puede afirmar que cada autora se depositaba la confianza en la ley del progreso, y el concepto de Spencer de educación integral y científica de la mujer como herramienta de su evolución social. Así pues, sus escritos configuraron y

difundieron la imagen de una mujer ilustrada y moderna, aunque difirieron en lo que entendían por esto último, poniendo el énfasis sobre la igualdad legal en un caso, y en el otro, sobre la educación de la madre, y en algunos casos, el acceso al trabajo, profesiones liberales y/o derechos civiles para las casadas.

Sin duda, la principal relación entre feminismo y laicidad se dio en la segunda representación señalada por Zegarra, ya que en ella se define con mayor claridad la posibilidad de la liberación de las mujeres a través de una educación científica y racional. Por ejemplo, las ideas de Mercedes Cabello relacionadas a este modelo de mujer, y expresadas en “Emancipación de la mujer”, publicado en 1884, sostuvieron que los cambios en la civilización no habían transformado la condición de las mujeres, pues seguía siendo esclava en el hogar, siendo necesario un cambio radical en la educación. En este mismo sentido, en *La religión de la humanidad* (1893), Cabello elogió al positivismo ya que el “laicisismo”, agnosticismo, altruismo y fe en el progreso científico traerían un orden social más justo y paz entre los pueblos. Discrepó, sin embargo, de la idealización comtiana de la mujer, que le señalaba el matrimonio como único camino y afianzaba su depresiva condición en la sociedad, al negarle carreras profesionales y medios de subsistencia, condenando a “una parte inmensa a la orfandad y la desgracia, cuando no, al vicio y la prostitución”. Planteó abrir todos los caminos a la mujer e impulsarla al trabajo -profesional, industrial u otro- sin temer la pérdida de su virtud, pues “tiene necesidades y deberes que son independientes de su misión de madre de familia”. (Zegarra, 2011: 66)

En este escenario descrito, se introdujeron las primeras discusiones en torno a la relación entre la liberación de las mujeres y la iglesia católica, adjunto a las nuevas imágenes que se daban sobre ellas en la sociedad peruana. Sin duda, estos debates recurrían a estrategias modernizantes, sin embargo, plantearon con claridad temas como la autonomía, la participación política y el cambio de las costumbres. En primera instancia, establecieron los linderos del debate dentro de la intelectualidad, la cual transcurría por otro lado, haciendo énfasis en la relación entre laicidad y libertad de culto, y en menor grado, sobre la libertad de conciencia.

Así pues, entre finales del siglo XIX e inicios del XX, el debate sobre la incorporación de las mujeres en la educación más allá de los parámetros del discurso pastoral fue vital para imaginar una ciudadanía para ellas. A lo largo del siglo pasado, la temática siguió siendo un campo de conflicto en la relación iglesia-estado en el Perú.

Décadas más tarde, las demandas por una educación laica tomaron dos formas, la primera relacionada con la obligatoriedad del curso de religión católica en la escuela pública y la segunda, el desarrollo de una educación sexual basada en criterios científicos. De esta manera, el debate sobre cómo una educación laica podría mejorar el sentido de autonomía de las personas se trasladó con mayor énfasis al diseño e implementación de una Educación Sexual Integral (ESI). Así pues, durante el gobierno de Alberto Fujimori se iniciaron algunas iniciativas dentro del sector educación para realizar una reforma integral del sistema, la cual, sin embargo, estuvo caracterizada por intentos fragmentados, con base en el apoyo de la cooperación internacional. Es importante resaltar que durante este gobierno, se tomaron algunos compromisos establecidos en la Conferencia Mundial sobre la Mujer, en Beijing (1995), como el de

transversalizar el género en los lineamientos curriculares y el de crear el Programa de Educación Sexual en el Ministerio de Educación.

### **Laicidad, raza, y justicia social**

En el complejo desarrollo del feminismo un aspecto crucial fue la relación entre las luchas por la liberación de las mujeres y la construcción de otros movimientos sociales como el sindicalista o el indígena. Una parte del feminismo peruano, sin duda, pertenecía a una clase social que le permitía el acceso a diversos recursos y beneficios, sobre todo, en una sociedad estamental y altamente desigual como la peruana. Sus rutas estuvieron ligadas al progreso social, la recuperación de la ley y en muchos casos, la reivindicación del papel social eugenésico de la mujer. Sin embargo, la crítica de este feminismo permitió construir una nueva representación social de las mujeres.

La crítica a estas primeras feministas por su apuesta a cambiar las leyes con la intención de cambiar la sociedad, consiste en reflexionar que esos cambios no fueron pensados para las mayorías, las mujeres obreras o campesinas: “Las primera feministas tiene mucha fe en el poder de la ley para operar cambios sociales y mejorar la condición de la mujer en el país. Las metas feministas tienden a limitarse a la conquista de sus derechos políticos y legales”. (Burns, 1983: 119)

En esta primera etapa, marcada por la fe en la legislación sobre los derechos de la mujer no se consigue el derecho al voto, siendo importante acotar que en la Constitución de 1933, se establecía que el voto era sólo válido para las personas que sabían leer y escribir, y al ser las mujeres en su mayoría analfabetas a nivel nacional, el éxito del voto femenino se hubiera visto opacado ante esta imposibilidad de ejercer el derecho al voto. “Así en 1918 se promulga la ley que protege a la mujer trabajadora “una supuesta victoria feminista, esta ley específicamente excluye a las mujeres que trabajan con familiares, en el servicio doméstico y en agricultura” (Burns, 1983: 119)

La autora estima que estas leyes implicarán un gasto extra por parte de las empresas contratantes, para el pago de construcción de guarderías, y del tiempo dedicado a la lactancia y maternidad y que se encarecerá la mano de obra femenina perjudicándola, en vez de protegerla.

La autora propone que el feminismo en el Perú se vuelve un asunto de mujeres que prefiere evitar el enfrentamiento con el otro sexo, tratando de convencer a los hombres de sus reclamos. Hombres que detentan posiciones de poder que los harían renuentes a escucharlas, he aquí lo poco práctico de las estrategias adoptadas por este grupo. “No quieren perder su “esencia femenina” ni quebrar el ideal cultural decretado por la sociedad peruana dominante” (Burns, 1983: 120)

Tal como señala Burns: “Este ideal les exige ser casadas, sumisas a sus esposo, pías y respetuosas de la autoridad y de las preocupaciones de su familia y su hogar. Es lógico entonces que hubiese grandes tensiones y conflictos en el feminismo de una mujer como Elvira García y García, pues mientras reconoce la importancia de que la mujer se independice frente a la “lucha por la vida”, la instiga a que conserve su “esencial

femenino”. Este ideal pertenece ciertamente sólo a las clases medias y altas de la sociedad peruana. Las primeras feministas pertenecen a estas clases, y su visión se limita a la situación de mujeres más o menos como ellas.” (Burns, 1983: 120)

Es importante rescatar que el feminismo no solo estuvo conformado por las demandas y estrategias anteriormente señaladas; en su desarrollo también hubo luchas y reivindicaciones, cuyo sentido se diferenció de las llamadas feministas civilistas. El aporte de estas formas de hacer feminismo se basó en la construcción de un ideario de justicia social relacionada con la lucha de clases y la reivindicación racial. Por ejemplo, podemos mencionar el caso de las mujeres participantes de la huelga de Huacho (1916-1917). Según Carlessi, la participación de las mujeres en la lucha del movimiento de Huaura-Sayán, tomó la forma de grupo de apoyo que actuó de maneras claves para el desarrollo y mantenimiento del movimiento. Se cree que la presencia de las mujeres también respondió a una estrategia de protección para rebajar los posibles actos represivos de parte del Estado. “Las mujeres no se habían organizado en tornos a su reivindicaciones propias. Ellas eran vendedoras de mercado, al mismo tiempo que amas de casa, agricultoras, pastoras, pero sus protestas no comprometían sus condiciones de vida y de trabajo” (Carlessi, 1976: 124)

Aunque, podría parecer reducida o accesoria la participación de las mujeres en la lucha de los jornaleros, esta fue fundamental. Por un lado, estos sucesos tienen una doble significancia histórica. En primer lugar, fue la primera acción femenina organizada en apoyo a luchas sindicales; y en segundo lugar, representaron a un sector oprimido de la sociedad., como son las mujeres vendedoras del mercado. (Carlessi, 1976)

Esta primera participación se contextualiza en la incorporación conceptual dentro del trabajo de lagunas mujeres como Clorinda Mato y principalmente Dora Mayer. El trabajo de Dora Mayer se centra en revelar lo oculto, lo que no ha sido considerado como “público”. Por ejemplo, en sus escritos sobre la “doble moral”, la escritora pone en evidencia la complicidad subyacente entre el androcentrismo secular y la ideología doméstica, al mismo tiempo pretende dismantelar el pudor que las mujeres hispanas tiene hasta en las más básicas necesidades del cuerpo. En sus escritos también se encuentra reflejos los malestares que las mujeres viven en el encuentro con la modernidad. “Mayer visibiliza cómo las estrategias de disciplinamiento social moderno (el matrimonio, la higiene, la criminología) son articuladas a las estrategias de disciplinamiento social católica y coloniales racializadas en un código de conducta moderno que naturaliza y reconfigura las jerarquías de la modernidad señorial...” (Gelles, 2002: 167)

Las movilizaciones obreras, la corrientes de pensamiento pro-indígena y sublevaciones tuvieron el impacto de intentar imaginar una ética social que reemplace a la aristocracia del dinero; es en este contexto que las “luchadoras sociales”, como Mayer, y figura de la moralizadora feminista se identifica con la movilización obrera, generando impacto en cómo se configura la imagen de las feministas y las luchadoras sociales. “Matto y Mayer estaban obsesionadas con la creación de una modernidad basada en una relacionalidad social ética sostenida sobre una imaginario no oligárquico. Sus trabajo culturales desean obtener y producir un saber particular sobre la sociedad nacional que lleve a “corregir” costumbres, relaciones sociales mediadas por convenciones ya no aplicable a lo que imaginaban como el Perú Moderno”. (Gelles, 2002: 218)

En estas contribuciones se dibuja las primeras representaciones de la justicia social por parte del feminismo peruano como una posibilidad de enfrentar el imaginario católico y oligárquico. En ese sentido, es una de las líneas que permitió establecer una crítica social al lugar asignado a las mujeres. Si bien la relación entre justicia social y laicidad fue mediatizada por otros argumentos, es importante afirmar que el posicionamiento político y teórico dibujó algunos lazos que posteriormente, establecieron las posibilidades de reflexionar la laicidad junto a la libertad y la demanda social.

### **Políticas públicas y participación política desde el movimiento feminista**

Uno de los campos más importantes de la problemática en torno al desarrollo de la laicidad ha sido el de las políticas públicas. En el Perú, el modelo de sexualidad del discurso pastoral es una continua herramienta a partir de la cual se constituye la gestión pública. De esta manera, podemos observar esta problemática al revisar cuatro temáticas: planificación familiar, AOE, aborto y educación sexual integral. Justamente, el campo creado entre el discurso pastoral y la gestión pública con respecto a estas políticas, es el ámbito donde podemos rastrear el desarrollo de la laicidad.

El feminismo peruano desarrollado a partir de la década de los setenta, y principalmente, después de los ochentas, estuvo muy atento a la influencia de la iglesia católica sobre las políticas públicas referidas a la sexualidad. Sin duda es en este campo donde se ha generado la articulación más sistemática con respecto a un pensamiento laico por parte del feminismo.

El discurso pastoral ha construido una concepción del cuerpo la cual ha sido promovida a través de la historia por la intervención de la iglesia católica en dos ámbitos: el primero las *formas concretas de la subjetividad* y segundo la historia de la gubernamentalidad. Esta intervención ha escindido la cultura política de las naciones nacidas bajo la influencia del cristianismo, ya que recorta las libertades y el cumplimiento de las demandas de cada una de las personas y, en particular, aquellas que pertenecen al espacio de la intimidad. A su vez, esta intervención ha condicionado la comprensión de los derechos humanos sólo desde una visión normativa, manifiesta principalmente en la elaboración de un derecho negativo que con mucha dificultad imagina la participación de la sexualidad y el placer dentro de su discurso; y mucho menos, el papel crucial que debería jugar la justicia en el mismo ejercicio del placer.

En este sentido, es crucial el papel de la iglesia en la sexualidad de las mujeres. En una de nuestras conversaciones, Cecilia Olea señala: “En todo lo relativo a sexualidad y a la participación de las mujeres en ámbitos no tradicionales... En la década de los 70 si uno lee las entrevistas a los curas, respecto a la píldora anticonceptiva, y está en la Revista Caretas, los argumentos son hoy los mismos en relación a la anticoncepción oral de emergencia, que es el temor a la promiscuidad... han pasado cuarenta años y es el mismo discurso, y que eso es lo que a ellos más les preocupa, pero también esta incursión en ámbitos no tradicionales, a pesar de la democratización que hay a nivel educativo, de la paridad educativa.”

Frente a ambos niveles de intervención del discurso pastoral, el feminismo ha intentado construir algunas salidas. En primer lugar, las feministas dejan claro su marcada consciencia de la influencia pastoral y además su rechazo a esta intervención. En ese sentido, la laicidad aparece como una herramienta reactiva. En este punto, Virginia Vargas señala: “Creo que esa es parte del drama del no reconocimiento del estado laico y que está en la constitución evidentemente. La Iglesia tiene una incidencia en los público/político que es realmente alarmante, esto pasa en toda América Latina, pero el Perú tiene una característica particular para nuestra desgracia, que es uno de los pocos feudos del Opus Dei a nivel mundial... Yo creo que hay una tremenda confusión, creo que la religión cumple el rol de un poder fáctico dentro de la política en este país y en América Latina en general. Creo que la Iglesia tiene todo el derecho de considerar los pecados para sus feligreses pero no tiene derechos de convertir un pecado en delito para todas las mujeres...”

Por otro lado, es importante mencionar que el feminismo en las últimas décadas, no solo ha tenido una postura reactiva, sino que ha intentado establecer algunos elementos para la construcción de una cultura laica. Sin duda, este aporte está caracterizado por una suma complejidad, sobre todo, en una sociedad donde el proyecto nacional ha sido consolidado con el imaginario católico. Cecilia Olea lo resume de esta manera: “Creo que hemos pasado de un rechazo frontal a saber que no van a decidir sobre nosotras... y luego a problematizar en términos políticos, y cuando digo político me refiero a tratar de dibujar estas relaciones de poder, estas influencias y por otro lado, a reconocer el peso que tiene en la vida cotidiana de las personas, y en el caso nuestro, de lo que nos interesa, de las mujeres. Yo soy de las que considera que lo primordial es promover una cultura laica, la laicidad al nivel del sentido común, de la sociedad. Para mí el estado peruano es constitucionalmente laico y tiene un concordato que es anticonstitucional, y que atenta contra ese principio consagrado de la constitución; y sin desmerecer el trabajo para modificar este concordato, creo que lo más importante es promover una cultura laica, cómo construyes un sentido común laico. Y considero importante para esto la construcción de otra simbología... Pero a la vez crear símbolos, el feminismo a nivel mundial no tiene una simbología no tienen una ritualidad”.

En este sentido, el movimiento feminista ha permitido politizar la sexualidad mediante una serie de estrategias, a partir de las cuales el cuerpo se ha transformado en un campo de tensión, donde la construcción de la laicidad está juego.

### **Comentarios Finales**

El contraste entre el desarrollo del discurso pastoral y las resistencias del feminismo muestran una compleja interacción con respecto a la construcción de una agenda ciudadana para las mujeres, sobre todo en el campo de la sexualidad. Claramente, la genealogía del discurso pastoral católico mediante la formación de sus componentes intento situar a las mujeres en un lugar de subordinación que no reconocía una plena autonomía.

En un inicio, el *cuerpo natural* insistió en colocar a la mujer en los límites tradicionales, exigiendo de ella la reproducción de su papel de madre, alejada del ámbito público y en particular de la educación. En relación con este modelo, hay que afirmar que la

posicionalidad de cada mujer hacia grandes diferencias. El control eclesiástico, junto al incipiente discurso médico y jurídico, encontró como centro de su vigilancia a las mujeres de clase alta y media. Sin embargo, esto no significa que no hubiera un ideal para las mujeres de otras clases sociales, no obstante, este control no encontró las suficientes estrategias para llevar a cabo una mayor vigilancia. Por esta razón, en la práctica, las primeras reacciones feministas son articuladas en el feminismo civilista, el cual articuló su demanda con respecto al acceso de una educación pública y laica. En este sentido, las primeras representaciones de la mujer emancipada de este feminismo se ligaban a las ideas de progreso, alfabetización e higienismo. Sin duda, este primer feminismo centró su ideal en quebrar esa relación naturalizada entre el destino biológico y la subordinación femenina, aunque mantuvo un ideal ligado a la tarea de madre y educadora de hijos. Este primer quiebre tuvo como consecuencia las luchas por el derecho al voto y la mejora de la participación política de las mujeres.

Paralelamente, las mujeres obreras, quienes en la práctica siempre estuvieron incorporadas, en cierto sentido al espacio público a través de sus actividades económicas, aunque sin acceso a la educación y a la participación política, emprendieron una crítica social a las estructuras que construían la injusticia social. Sin embargo, es importante recordar que las demandas y agencias siempre fueron traducidas por mujeres intelectuales quienes planteaban las críticas sistemáticas. Al parecer muchas obreras, siempre presentes en las huelgas y protestas, construyeron sus resistencias en espacios cotidianos.

Más adelante, cuando el discurso pastoral fue formando su imagen del *cuerpo pobre*, a través de su discurso social, el cual iba construyendo en relación con el discurso sobre la sexualidad, el movimiento de mujeres consolida sus caminos. Por un lado, tenemos a mujeres implicadas en los sindicatos, partidos de izquierda y también en comunidades de base y por otro, tenemos mujeres agrupadas en grupos de autoconciencia. Esta separación teórica, no significa que muchas de ellas no participaran en más de un grupo. Dentro de esta dinámica, vemos como se conforma alrededor de los años setenta la segunda ola feminista en el Perú, la cual articuló una crítica sistemática con respecto al discurso pastoral. Estas resistencias estuvieron centradas en una reacción frente a los significados de la diferencia sexual y, en particular, a aquellos referidos a la sexualidad.

Finalmente, el surgimiento de la imagen del *cuerpo de la ecología trascendental* nos conduce a ver un conjunto de reacciones por parte del movimiento feminista que centró sus agencias en el desplazamiento del dispositivo de la sexualidad. Esta concentración no debe ser leída como si el feminismo haya dejado de lado otros ámbitos, sino más como una expresión de la idea que a través de este desplazamiento es posible obtener otras justicias sociales. Es decir, mediante el reconocimiento de la autonomía sexual de las mujeres será la manera de obtener otras autonomías sociales.

## **Bibliografía**

Brink, Judy; Mencher, Joan 1997 *Mixed blessings. Gender and religious fundamentalism cross culturally* (London, New York, Routledge)

- Bourdieu, Pierre 1971a “Genèse et Structure du Champ Religieux” en *Revue Française de Sociologie*. 12 (3): 295-334.
- Bourdieu, Pierre 1971b “Le Marché des Biens Symboliques” en *L'Année Sociologique*. 22: 49-126.
- Césaire, Aimé 2006 *Discurso sobre el colonialismo* (Madrid, ediciones Akal)
- Chávez, Susana, et al., 2007 *Concepciones y percepciones sobre derechos sexuales y reproductivos en la adolescencia* (Lima, PROMSEX)
- Chávez, Susana; Anna-Brit Cole 2006 *Las migajas bajo el mantel: la política fundamentalista de USAID y el caso de la Anticoncepción Oral de Emergencia (AOE) en el Perú* (Lima, PROMSEX)
- Chávez, Susana; Rosina Guerrero 2007 *Un derecho negado, una responsabilidad eludida: comportamiento del estado peruano frente al aborto terapéutico* (Lima, PROMSEX)
- Chávez, Susana; Távara, Luis, 2010 *El derecho a la planificación familiar: una agenda inconclusa en el Perú* (Lima, PROMSEX)
- CLADEM-Perú 2003 *Diagnóstico sobre la situación de los derechos sexuales y los derechos reproductivos: 1995-2000* (Lima, CLADEM)
- Foucault, Michel 2012 *Historia de la sexualidad, tomo I: la voluntad del saber* (Buenos Aires, siglo XXI editores)
- Foucault, Michel, 2006 *Seguridad, territorio, población: Curso en el College de France: 1977-1978* (Buenos Aires, FCE)
- García, Pilar, 1999 *Iglesia y Poder en el Perú contemporáneo 1821-1919* (Cusco, Centro Bartolomé de las Casas)
- González, Edgar 2005 *Cruces y Sombras. Perfiles del conservadurismo en América Latina*, versión digital, junio
- Grosfoguel, Ramón 2008 “Hacia un pluriversalismo transmoderno decolonial”, en *Tabula Rasa*. Bogotá, N° 9, julio-diciembre
- Huaco, Marco, 2013 *Procesos constituyentes y discursos contrahegemónicos sobre laicidad, sexualidad y religión. Ecuador, Perú y Bolivia*. (Buenos Aires, CLACSO)
- Iguñiz, Ruth, 2007 “Antagonismos y consensos. El lenguaje de los derechos humanos y las esterilizaciones quirúrgicas en el Perú”, en Nancy Palomino; Mariella Salas, *Claroscuros. Debates pendientes en sexualidad y reproducción* (Lima, UPCH)
- Jaime Martín, 2014 “Elementos conceptuales para una sociología de las familias desde las ciencias de la religión” en *Pastores*, Año 14, N° 26, enero-julio, Lima, Instituto Juan XXIII
- Jaime, Martín, 2012 “El dispositivo de la obscenidad: el discurso pastoral católico y las resistencias en torno al ejercicio de la sexualidad de las mujeres en el Perú”, en Dorotea

Ortmann (comp.) *Religión y mujer* (Lima, Fondo editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos)

Maldonado-Torres, Nelson 2007 “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto” en Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (Editores) *El giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Bogotá, Siglo del Hombre editores)

Marcos, Sylvia, “Curación y cosmovisión: el reto de las medicinas populares”, en Revista De la Red de Salud/ISIS Internacional 01546.01, 1/1992, en: [http://www.dhf.uu.se/ifda/readerdocs/pdf/doss\\_71.pdf](http://www.dhf.uu.se/ifda/readerdocs/pdf/doss_71.pdf)

Marcos, Sylvia, 1996 “La construcción del género en Mesoamérica: un reto epistemológico”, en La Palabra y el Hombre (México, Universidad Veracruzana)

Marcos, Sylvia 1989 Curas, diosas y erotismo: el catolicismo frente a los indios, en Ana María Portugal, *Mujeres e Iglesia. Sexualidad y aborto en América Latina* (México, Católicas por el derecho a decidir)

María, Lugones, Colonialidad y género, Binghamton University, junio 23 de 2008 [http://www.revistatabularasa.org/numero\\_nueve/05lugones.pdf](http://www.revistatabularasa.org/numero_nueve/05lugones.pdf)

Motta, Angélica (ed.) 2010 *Perú: Políticas en sexualidad* (Lima, CLAM/PEG)

Movimiento Manuela Ramos, 2009 *Implementando la educación sexual integral en las instituciones educativas: manual para directores y docentes* (Lima, Movimiento Manuela Ramos)

Paz y Miño, Abraham 2013 *Creyentes y no creyentes y el curso de religión en el Perú* (Lima, ediciones de Filosofía aplicada)

Pérez, Tito 2004 *Iglesia y estado. 180 años de discriminación religiosa en el Perú* (Lima, Fondo editorial del Pedagógico San Marcos)

Shagal, Gita, Yuval-Davis, Nira 1992 *Refusing holy orders. Women and fundamenlism in Brintain* (London, Virago Press)

Vuola, Elina 2000 *Teología feminista, teología de la liberación. La praxis como método de la teología Latinoamericana de la Liberación y de la Teología Feminista* (Madrid, IEPALA)

Wallerstein, Immanuel 1999 La cultura como campo de batalla ideológico del sistema mundo moderno, en Santiago Castro-Gómez et al. (ed.), *Pensar en los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial* (Bogotá, Colección Pensar)

Wynter, Sylvia, 2009 En torno al principio sociogénico: Fanon, la identidad y el rompecabezas de la experiencia consciente y cómo es ser “negro”, en Frantz Fanon, *Piel Negra, Máscaras Blancas* (Madrid, Akal)

Zavala, Julio 2012 *El caso de la AOE en el Perú en el marco de las políticas de salud*. Lima, UNMSM, Tesis para optar el grado de magister en Género, sexualidad y políticas públicas

Zegarra, Margarita 2011 *María Jesús Alvarado: la construcción de una intelectual feminista en Lima, 1878-1915*, Lima, UNMSM, Tesis para optar el grado de magister en Historia