

AMOR, RELIGIÓN CATÓLICA Y MUJER: EDUCACIÓN AMOROSA IRREGULAR

LOVE, CATHOLIC RELIGION AND WOMEN:
IRREGULAR LOVE EDUCATION

ERLY J. RUIZ*

UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA

<https://orcid.org/0000-0001-9830-0615>

Fecha de recepción: 3/8/2023– Fecha de aceptación 1/12/2023

<https://doi.org/10.54642/RVAC.2024.30.1.05>

* Sociólogo de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela (FaCES-UCV-2008); Mg. Sc. en Filosofía de las Ciencias Humanas de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela (FHE-UCV-2022); profesor en la categoría de Asistente en el Departamento de Teoría Social, Escuela de Sociología (FaCES-UCV).
erly.dolli@gmail.com



Este artículo y sus anexos se distribuyen por la *Revista Venezolana de Análisis de Coyuntura*, bajo los términos de la Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual

RESUMEN

La extensión de la religión en Latinoamérica resuena a la Iglesia Católica y sus diversas filiaciones e intereses. Dentro de un modo de difusión particular, la educación, donde se transmite conocimiento, orden y visión de mundo, en el caso del amor, es injusto e irregular. El siguiente artículo explora la importancia de la educación amorosa católica y su repercusión en la vida de las mujeres a través de una metodología documental y desde una perspectiva filosófica-sociológica. Se inicia con una breve introducción al trato de la religión en la teoría social clásica y contemporánea. A continuación, se propone una revisión a la relación amor y religión en el catolicismo, enfatizando la importancia del discernimiento y el discurso fundacional religioso. Por último, se plantean una serie de consecuencias de la educación amorosa católica en la vida de las mujeres. Se concluye que la actual evasión del tema por parte del discurso fundacional religioso establece demandas amorosas injustas para las mujeres las cuales afectan directamente su libre existencia y su derecho a la religiosidad.

Palabras clave: Amor / Educación / Institución / Mujeres / Religión

ABSTRACT

The spread of religion in Latin America resonates with the Catholic Church and its various affiliations and interests. Within a particular mode of diffusion, education, where knowledge, order and vision of the world are transmitted, in the case of love, is unfair and irregular. The following article explores the importance of religious love education and its impact on the lives of women through a documentary methodology and from a philosophical-sociological perspective. It begins with a brief introduction to the treatment of religion in classical and contemporary social theory. Next, a review of the relationship between love and religion in Catholicism is proposed, emphasizing the importance of discernment and the religious foundational discourse. Finally, a series of consequences of Catholic loving education in the lives of women are considered. It is concluded that the current evasion of the religious foundational discourse establishes unfair loving demands for women which directly affect their free existence and their right to religiosity.

Keywords: Love / Education / Institution / Women / Religion

JEL: Y8, Z0, Z12

I. INTRODUCCIÓN

Si bien el amor es una experiencia humana popular, su estudio ha sido evadido históricamente por la academia. Por la propia condición, tal como sostiene Schopenhauer (2001), ha sido delegado a músicos, artistas y poetas, quienes en sus obras logran describir y dar cuerpo a la circunstancia. La evasión contribuye a una formación endeble propiciando confusión en su definición. No obstante, en el caso de América Latina, la religión católica, una de las tres religiones del amor (Uhde, 2005), se extiende por su territorio presentándose como una guía existencial para sus adeptos. El siguiente artículo tiene por objetivo explorar la importancia de la educación amorosa religiosa y su repercusión en la vida de las mujeres. En cuanto a la información necesaria para su consecución, la investigación es de tipo documental y su abordaje estrictamente exploratorio. La perspectiva es filosófica-sociológica y se encuentra dividida en tres partes complementarias.

Religión y secularización presenta una somera introducción a la aproximación de la religión en la teoría social clásica y contemporánea. Se inicia con una exposición sobre el papel rector de la institución en la sociología de Emile Durkheim. A continuación, se examina la privatización de la religión en Thomas Luckmann, la cual expresa como la misma no ha desaparecido sino que se ha desplazado a la esfera privada de la sociedad. Finalmente, se explora la idea de la post secularización en Jurguen Habermas en concomitancia a las condiciones particulares de Latinoamérica.

Educación amorosa propone una revisión a la relación amor y religión en el catolicismo. Empieza con la importancia del discernimiento en vinculación al amor, lo cual formula una distinción importante entre el mismo, la pasión y el compadecimiento. Posteriormente, se explora el carácter personal del amor con la intención de resaltar la primacía de la reflexión sobre la creencia. Por último, se explora la relación de pareja desde la perspectiva del Papa Francisco, quien, en sintonía con las críticas de Bauman, sostiene que la cosificación reinante en la contemporaneidad incide negativamente en la toma de compromisos a largo plazo y en la fundación familiar.

Religión, amor y mujer constituye la parte crítica y prospectiva de la indagación. Se inicia aludiendo a la apropiación del cuerpo de las mujeres que algunos justifican a partir de la conjunción irreflexiva entre la religión católica y la familia. Luego, se explora la importancia conformativa de la institución y como la religiosidad femenina no pretende la eliminación de la noción, más si una necesaria e impostergable reformulación. Finalmente, se aborda la noción del cuidado pastoral, la cual, a partir de la evasión abierta al discurso religioso fundacional, recae exclusivamente en la mujer.

II. RELIGIÓN Y SECULARIZACIÓN

La religión es una temática común en la teoría social clásica. Su tratamiento es diverso, centrándose en el papel rector de las instituciones en el caso de Durkheim, la preeminencia de la base real de la historia sobre una pauta situada fuera de ella para Marx y la integración de la misma a una forma de producción particular mediante la noción de profesión (*beruf, calling*) en Weber. La variedad teórica no actúa en detrimento de la comprensión del fenómeno en la actualidad. Provee puntos de partida diferentes que, en su aplicación, son mucho más complementarios que mutuamente excluyentes, tal como lo evidencia el trabajo de Berger y Luckmann (2001), en *La construcción social de la realidad*. Para efectos de la siguiente investigación, la teoría de Durkheim es crucial, no obstante, hay espacio para argumentos marxistas y weberianos puntuales.

Tal como sostiene Collins (1996), en *Cuatro tradiciones sociológicas*, será Fustel de Coulanges quién inicialmente interesará a Durkheim en la relación religión y sociedad. En sus estudios sobre Grecia y Roma antiguas, Fustel sostenía cómo «los rituales religiosos pueden formar a una sociedad entera» (en Collins, 1996:217). Tomando como punto de partida *Ancient city* (La ciudad antigua) publicado en 1864, Durkheim desarrolla la noción de la sociedad como fenómeno religioso. El historiador «demostró que la religión es la base de las instituciones sociales, desde la familia y la propiedad hasta la guerra y la política» (Collins, 1996:217). Una segunda traza sociológicamente relevante se encuentra en la vinculación entre religión y conocimiento expuesta en el título de la introducción a *Las formas elementales de la vida religiosa* (Durkheim, 2012:25). La relación entre ambas esferas, desarrollada posteriormente por Berger y Luckmann, «coloca de entrada a la investigación durkheimiana dentro de parámetros bien definidos, es más, dentro de dos ámbitos sociológicos específicos» (Cipriani, 2004:96).

De acuerdo con Durkheim, «toda religión, en efecto, tiene un aspecto que supera el círculo de las ideas propiamente religiosas» (2012:36). En este sentido, pensar sobre religión presenta una situación transdisciplinaria, ocupando el interés tanto de historiadores, como de sociólogos y filósofos. La aglutinación disciplinaria permite al francés afirmar que «los primeros sistemas de representaciones que el hombre se ha hecho del mundo y de sí mismo son de origen religioso» (Durkheim, 2012:36). Es posible notar con mayor claridad la impronta sociológica a través de la cuestión significativa propuesta por Alfred Schutz en su ensayo *El ciudadano bien informado*. Las representaciones pueden ser intrínsecas, resultado de «nuestros intereses elegidos, establecidos por nuestra decisión espontánea de resolver un problema mediante nuestro pensamiento, de alcanzar un objetivo mediante

nuestra acción o de concretar un estado de cosas proyectado» (Schutz, 2003:125) o impuestas, donde se nos «imponen como significativos situaciones y sucesos que no se vinculan con intereses elegidos por nosotros, que no derivan de actos de nuestro albedrío y que debemos recibir tal como son» (Schutz, 2003:126). Si bien ambos son «solo tipos constructivos, que en la vida diaria se superponen casi siempre y muy pocas veces se presentan en estado puro» (Schutz, 2003:125), delinear el sempiterno problema de la religión como acontecimiento coercitivo.

Las representaciones fungen como formas organizativas positivas. «Las concepciones religiosas tienen como objeto, ante todo, expresar y explicar, no lo que hay de excepcional y anormal en las cosas, sino al contrario, lo que tiene de constante y regular»; de tal forma, mantienen el curso normal de la vida (Durkheim, 2012:63,64), proporcionando fundamento y seguridad para sus adeptos. La regulación ubica a los fenómenos religiosos en dos categorías complementarias, las creencias y los ritos. Las creencias «son estados de opinión, consisten en representaciones, los segundos son modos de acción determinados» (Durkheim, 2012:75). En referencia a las primeras, suponen una clasificación de las cosas «en dos clases en dos géneros opuestos, designados generalmente por dos términos distintos que traducen bastante bien las palabras *profano* y *sagrado*» (Durkheim, 2012:75). De tal manera, nos encontramos de cara a una articulación que logra efectivamente orientar el conocimiento y los actos humanos. Tal como sostiene su autor, *Las formas elementales de la vida religiosa* presentan una aplicación sociológica a un tema típicamente filosófico.

Quizás la dimensión colectiva más evidente se encuentra en la importancia articuladora de la institución. «Una sociedad cuyos miembros están unidos porque se representan de la misma manera el mundo sagrado y sus relaciones con el mundo profano, y porque traducen esta representación común con prácticas idénticas, es lo que se llama una Iglesia»; las creencias religiosas «son comunes a una colectividad determinada que declara adherir a ellas y practicar los ritos que le son solidarios» (Durkheim, 2012:85). La Iglesia es la manifestación y existencia pública de la *declaración*. La fe común existe en una comunidad moral, reafirmando su condición colectiva. La articulación de la Iglesia provee de «una defensa contra el terror. Ser anómico, por lo tanto, significa *carecer* de esa defensa y estar expuesto, solo, al asalto de la pesadilla» (Berger y Luckmann, 2001:132). La institución estructura el universo simbólico, el cual «resguarda al individuo contra el terror definitivo adjudicando legitimación definitiva a las estructuras protectoras del orden institucional» (Berger y Luckmann, 2001:132).

Si bien Durkheim no preveía la desaparición de la religión, la secularización de la sociedad constaba de igual manera como un interés frecuente en la teoría

social clásica. Tal como indica Luckmann, la importancia de la institución en la legitimación religiosa fue, de algún modo, un argumento tan persuasivo en la sociología de la religión posterior que, «en ausencia de una teoría bien fundada, la secularización se examina físicamente como un proceso de patología religiosa a medir por la decreciente capacidad de atracción de las iglesias» (Luckmann, 1973: 33). Vale la pena recalcar que, aunque Luckmann en *La religión invisible* critica fuertemente las concepciones estrechas de la religión ‘church oriented’ (Caffarena, 1973:12), no desmerece el papel constitutivo de las mismas dentro de la historia. La articulación del universo simbólico es la constitución (compartida) de sentido, una organización significativa entre muchas. El establecimiento de la jerarquía significativa es ontológica, cosmológica, moral y puede extenderse hasta lo ético a través de la conducción de la vida profesional, tal como ha sido expuesto por Weber (2004) en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

Luckmann (1973) considera que el declive religioso, estrechamente comprendido en relación a la asistencia parroquial, va de la mano con el desarrollo del mercado religioso. La mengua tiene que ver con las condiciones religiosas existentes, donde el cristianismo es emblemático al respecto. Además de expresar «el ejemplo más claro del pleno desarrollo institucional de un modelo oficial de cosmos sagrado y una correspondiente base social eclesiástica» (Caffarena, 1973:14), su expansión mundial es innegablemente predominante. En este sentido, no sería injusto considerar cómo, para muchas personas, su existencia goza de oficialidad (legitimidad) mientras otras deben disputar aún el rango. No obstante, en función de la perenne dinámica social (actualización de la visión científica de las cosas, inmersión en el mundo técnico-industrial, creciente diversidad informativa de interpretaciones de la vida), el modelo oficial puede devenir en retórica sin significación, y «los individuos pueden verse más y más inclinados a formarse por cuenta propia un cosmos sagrado» (Caffarena, 1973:14). La sintonía significativa depende del *aggiornamento* de las instituciones. Una buena ilustración de ello se encuentra en la discusión sobre el aborto como un Derecho humano y la posición de la Iglesia Católica y sus adeptos.

La respuesta a la pérdida significativa del modelo oficial es la adopción de una actitud consumista. De tal forma, «la religión no desaparece, pero se retira a la esfera privada» (Caffarena, 1973:15). Es necesario no perder de vista la relación entre la religión y la *visión de mundo* formulada por Luckmann (1973), para poder comprender las implicaciones significativas de tal privatización. Lo primero a tener en cuenta es como la misma es parte de la realidad socialmente objetivada. «La visión de mundo como sistema subyacente de significado está formada por tipificaciones, esquemas interpretativos y fórmulas de conducta de diferentes

niveles de generalidad» (Luckmann, 1973:67). Estamos de cara a un sistema de orientación elemental multidimensional, uno capaz de brindar sentido. Tal como comenta Grondin en *La filosofía de la religión*:

En la religión se ha articulado, y de un modo infinitamente variado, una experiencia de la vida que reconoce en ella un trayecto dotado de sentido, porque esta vida se inscribe en un conjunto que lleva una dirección y tiene un fin y su origen (Grondin, 2010:13).

La existencia de un mercado religioso supone la convivencia de una diversidad de visiones del mundo capaces de proveer sentido. «La coherencia de significado de la visión del mundo en su conjunto y del cosmos sagrado se debe a un trabajo 'teórico' de un cuerpo de expertos incipientes» (Luckmann, 1973:77). La especialización suministra justificación al conocimiento, consolidando una visión del mundo particular. La relación religión y conocimiento, ajustada a las condiciones históricas institucionales, expresa magníficamente la cualidad dialéctica de la concomitancia. La inclusión del experto religioso es capital en la medida que permite formular una premisa y, al menos, una conjetura investigativa. El argumento del declive religioso a partir de la mengua de la asistencia parroquial, si bien puede implicar la falta persuasiva del trabajo teórico de unos expertos determinados, no supone la extinción de la posibilidad analítica. Dicho de otra forma, la privatización de la religión no se agota en los consumidores y su elección; incluye la presencia de una serie de expertos capaces de otorgar coherencia a una visión del mundo posiblemente no reconocida institucionalmente.

Políticamente, Habermas comenta que «la secularización del Estado fue una respuesta apropiada a las guerras confesionales de la modernidad temprana» (Habermas, 2008:174). La separación de la Iglesia del Estado fue gradual y tomó sus particularidades en cada conjunto de leyes nacionales. Es necesario considerar la cuestión política en la medida que formula la relevancia de la religión en las estructuras de la sociedad contemporánea. Si bien en el caso europeo, y con sus claros matices, la religión perdió cierta maniobrabilidad, en Latinoamérica y específicamente en Venezuela, la misma es aún influyente en la política, la educación e inclusive, en la ciencia. Tanto en la era democrática, como durante el régimen bolivariano, la religión católica ha influido abiertamente en su desarrollo. Una buena ilustración de ello se encuentra en la imagen del expresidente Chávez sosteniendo un crucifijo post golpe de Estado en el 2002 o cuando anunció el olor a «azúfre» (en referencia a la reciente presencia del expresidente George W. Bush) en la Asamblea General de la Organización de Naciones Unidas (ONU) de 2006. En cuanto a la educación, la religión católica se extiende desde la educación

básica hasta la universitaria. La primera escuela pública en Mérida fue fundada en 1782 por el sacerdote, Doctor en Teología y Sagrados Cánones, Francisco Antonio Uzcátegui (Moreno Molina, 2016:45) y en 1953 fue fundada en Caracas, bajo el auspicio del Episcopado venezolano, la Universidad Católica Andrés Bello por la Compañía de Jesús, una de las primeras universidades privadas del país.

Vivimos de tal forma y, siguiendo nuevamente a Habermas (2008), en un mundo postsecular. No es que la religión posea la primacía de antaño, sino que aún mantiene una relevancia persistente e innegable. «La idea de la sociedad postsecular se refiere al hecho de que la sociedad secular tiene que asumir y ajustarse a la existencia de comunidades y prácticas religiosas coexistiendo con la secularidad» (Smilde y Pérez Hernáiz, 2021:7). El «resurgimiento de la religión» (si es que en algún momento *realmente* desapareció) parte de la convergencia de tres fenómenos: a) la expansión misionera, b) la radicalización fundamentalista y c) la instrumentalización política del potencial para la violencia, innato en muchas religiones del mundo (Habermas, 2008:170). Por otro lado, la sociología norteamericana contemporánea, en plena sintonía con su tradición pragmática, presenta otra dimensión del asunto, poniendo el foco en el extremo de la vivencia y la significación de la cotidianidad. Mientras la postsecularidad aún mantiene relación con la influencia institucional, la religión vivida se interesa en «la religiosidad de los individuos quienes construyen su práctica según lo necesiten» (Smilde y Pérez Hernáiz, 2021:12). De acuerdo con Ammerman (2007), las prácticas religiosas son esencialmente híbridas, no poseen un ámbito natural. En este sentido, las mismas se sirven de recursos *no oficiales* y lo espiritual y religioso son, en muchos casos, intercambiables.

1. Educación amorosa

Es innegable la presencia que detenta el amor en la esfera pública. Su expresión es diversa, extendiéndose desde la narración poética, musical y visual hasta el desarrollo de una propuesta fundamental, casualmente inmortalizada por Los Beatles: *all you need is love*. En términos del contenido narrado, típicamente se encuentran las virtudes y vicisitudes de la relación de pareja, así como la respuesta fundamental al menos en dos niveles. El primero, existencial: Se existe *por* amor. El segundo, orientativo: Se vive *para* amar. Mientras la primera dimensión alude a lo físico y a la reproducción humana (siendo el objeto final de toda la travesía para Schopenhauer), la fundamental trasciende la relación de parejas incluyendo el amor a Dios, a la naturaleza o a un modo de obrar específico, entre otros. La variedad de las experiencias amorosas plantea un incesante ajuste, lo que conlleva

tres inquietudes que conducen la presente indagación. ¿Sobre qué o quiénes, reposa la educación amorosa?, ¿Es una cuestión *propia* de la esfera privada? ¿Es posible una educación amorosa institucional?

De acuerdo a Molina Pérez el amor es «fundamento de la vida humana y causa final de la existencia –como indica el texto bíblico (Juan 13,34: Juan 4,8-10) y la tradición (*Catecismo de la Iglesia Católica* N° 1)» (Molina Pérez, 2020:157). La primera referencia bíblica describe el «nuevo mandamiento–, el amor al otro sin distinción. El «modo amoroso» proporciona además una identidad particular: al amar unos a otros, tal como Jesús amó a sus discípulos, serán reconocidos como tales; el amor actuante distingue y crea pertenencia. La segunda cita delinea la relación humana con Dios: amar es conocer a Dios. El verso es bastante específico. El amor no consiste en amar a Dios, sino en reconocer que él nos ama y, en consecuencia, envió a su hijo en propiciación por los pecados. La equivalencia Dios-amor permite comprender una máxima popular, la cual se extrae de la epístola a los Corintios. El amor (Dios) «todo lo soporta, todo lo cree, todo lo espera, todo lo aguanta. El amor nunca falla» (1 Corintios 13:7-8). Desde esta perspectiva, el amor es un elemento fundamental en la institución religiosa, el cual se sostiene en un texto determinado.

La adhesión a una posición religiosa no supone la claudicación de la razón. La última tiene la misión de juzgar la pasión amorosa. «Es esencial distinguir la pasión del amor y el amor virtuoso, superando el romanticismo que afirma un amor en el que la razón no tiene ningún lugar» (Molina Pérez, 2020:160). La virtud en el citado autor parte de su definición San Agustiniiana, *ordo amoris* «esto es, orden en el amor (*La ciudad de Dios* XV, 22)» (Molina Pérez, 2020:160). De tal forma, el amor plantea una ética y una relación con la autoridad que no son mutuamente excluyentes. Amar no desprecia al discernimiento, conlleva una manera de vincularse a la otredad en un sentido amplio:

El amor es el *modo primordial* de relación, requiere de la inteligencia y de la conciencia, sin las cuales puede ser nocivo. Lo que se hace con amor y conciencia es promisorio para los amantes y el entorno. El amor viene bien entre hombres y mujeres, así como en las relaciones humanas, los negocios, la educación y el servicio (Molina Pérez, 2020:164).

La reflexividad presenta una suerte de antídoto para la conducción pasional. El amor es una actividad, no una mera reacción. En su disertación sobre el rol del amor en la construcción de una ética fenomenológica, Muñoz Pérez (2010) amplía la diferenciación; partiendo de las investigaciones de Max Scheler considera que

es posible delimitar entre el amor ético fundamentante del compadecimiento. La actividad supone intencionalidad, por ello, según Scheler, es un error «reducir el concepto de simpatía a nociones tales como la atracción vital o contagio afectivo, ya que en ellas no hay intencionalidad» (Muñoz Pérez, 2010:13). Retomando el *ordo amoris*, la actividad amorosa puede ser virtuosa. Comenta San Agustín:

El amor, que hace que se ame bien lo que debe amarse, debe ser amado también con orden, y así existirá en nosotros la virtud, que trae consigo el vivir bien. Por eso me parece que la definición más breve y acertada de virtud es ésta: la virtud es orden en el amor (Rojo, 1999:421).

Al resaltar la cualidad activa del amor en consonancia a la dualidad correctiva razón-orden, es posible notar dos posiciones típicas al respecto. La primera, en cuanto a la obligación que supuestamente implica, la cual estimula como consecuencia, a la segunda, la irreflexividad. Es importante acentuar la actividad, ya que, tanto en el caso de la relación de pareja, como en su dimensión personal, ilumina la cuestión de la responsabilidad. De tal forma, no sería injusto afirmar que si bien Kant en *Metafísica de las costumbres* (2007) formuló su imperativo categórico en abierta oposición a la autoridad divina, la consideración del otro como fin en sí mismo y no simplemente como medio es asimismo una auténtica preocupación religiosa amorosa. Por otro lado, aunque la noción del amor romántico usualmente conlleva a una equivalencia pasional, donde desaparece la responsabilidad, tener presente la definición de Novalis consolida la importancia protagónica del amante. «En cuanto *doy* alto sentido a lo ordinario, a lo conocido dignidad de desconocido y apariencia infinita a lo finito, con todo ello romantizo» (Safranski, 2009:15).

Otra vinculación interesante entre el amor y la actividad se encuentra en *Del amor personal humano al divino. Un estudio desde la antropología trascendental de L. Polo* por Juan Fernando Sellés (2013). El Doctor en Filosofía sostiene la posibilidad de amar sin desterrar al amante.

En la radicalidad de la persona están el amar y el conocer personales, no el conocer racional y sensible ni el deseo sensible y el querer de la voluntad. Si median el conocer y el amar personales, el mundo se conoce como don, no meramente como bien, ya sea éste útil, deleitable u honesto (Sellés, 2013:89).

El amor personal, así como el romántico comprendido con Novalis, interviene en la constitución de la visión de mundo. La divinidad no implica la expulsión de lo personal. La evasión, tal como se ha comentado previamente, impide la formación de la responsabilidad. Propone una existencia meramente reactiva,

una contradicción desde el *modus vivendi* religioso. En cuanto al amor al prójimo, la antropología trascendental de Polo considera que existe una distinción entre donación y beneficencia, la cual radica en «la intención dignificante que se concentra en la idea de prójimo» (Sellés, 2013:93). La noción del prójimo implica la vinculación natural y amorosa a lo divino, aunque se desconozca la estrechez o distancia de su vínculo a Dios. De tal forma «se debe amar a los demás por su *persona*, es decir, por su *acto de ser*, más que por su *esencia* y *naturaleza* humana» (Sellés, 2013:93).

Muñoz Pérez (2010) remarca la envergadura de lo personal al amor mediante la lectura de Scheler del mundo griego. De acuerdo al último, y citando a Platón, «‘si fuéramos dioses, no amaríamos’, pues en el ser perfectísimo no puede haber ninguna ‘aspiración’ ni ‘necesidad’» (Pérez, 2010:16). El énfasis, aunque se opone al amor del dios católico cristiano mencionado previamente, subraya la imperfecta condición humana, desvinculándose asimismo de la obligación que supuestamente lo caracteriza (*all you need is love*). Desde esta perspectiva, amar solicita una apertura auténtica, complicada al tenor del presente compartido. La complejidad radica en la vida con el prójimo, la cual desde una posición higiénica presenta el retiro como solución. Dicho de otra manera, para conservar una noción de amor perfecta, ideológica, algunos consideran preciso abandonar la compañía del alter. Comenta Muñoz Pérez:

El sumo bien no es un valor de la cosa, sino de acto; es el valor del amor mismo como amor, no por lo que haga y produzca, sino en la medida que sus consecuencias valen como símbolos y fundamentos para reconocer ‘*su existencia en la persona*’ (Muñoz Pérez, 2010:18).

En cuanto a la relación de pareja, el trabajo de Velásquez Camelo (2020) propone una apreciable correspondencia entre teoría sociológica posmoderna y encíclica contemporánea. En *El amor líquido en las relaciones de pareja: hacia la utopía viable de la alegría del amor. Aproximación desde Zygmunt Bauman y el Papa Francisco* (Velásquez Camelo, 2020), el filósofo expone una posición religiosa actual (católica cristiana) de cara a una situación social, la vida *desechable*. La *liquidez* posmoderna de Bauman (en Velásquez Camelo, 2020), se presenta como una metáfora adecuada para enfatizar el carácter *sólido* del compromiso. Tal como indica James, «para los hombres corrientes ‘religión’, tenga los especiales significados que tenga, siempre significa un estado de ánimo *serio*» (James, 1986: 39). En *Amoris Laetitia*, exhortación apostólica postsinodal, el Papa Francisco establece una relación entre el temor al fracaso y la madurez que requiere el amor de pareja:

El ideal matrimonial, con un compromiso de exclusividad y de estabilidad, termina siendo arrasado por las conveniencias circunstanciales o por los caprichos de la sensibilidad. Se teme la soledad, se desea un espacio de protección y de fidelidad, pero al mismo tiempo crece el temor a ser atrapado por una relación que pueda postergar el logro de las aspiraciones personales (Papa Francisco, 2016:34).

El Papa Francisco sostiene, de igual forma, que la ascendente cosificación del mundo incide directamente en el trato del prójimo como medio y no fin en sí mismo:

Me refiero, por ejemplo, a la velocidad con la que las personas pasan de una relación afectiva a otra. Creen que el amor, como en las redes sociales, se puede conectar o desconectar a gusto del consumidor e incluso bloquear rápidamente. Pienso también en el temor que despierta la perspectiva de un compromiso permanente, en la obsesión por el tiempo libre, en las relaciones que miden costos y beneficios y se mantienen únicamente si son un medio para remediar la soledad, para tener protección o para recibir algún servicio. Se traslada a las relaciones afectivas lo que sucede con los objetos y el medio ambiente: todo es descartable, cada uno usa y tira, gasta y rompe, aprovecha y estruja mientras sirva. Después, ¡adiós! El narcisismo vuelve a las personas incapaces de mirar más allá de sí mismas, de sus deseos y necesidades (Papa Francisco, 2016:39)

Quizás la preocupación más evidente del Papa Francisco radica en la imposibilidad de establecer una familia cristiana en función con los modos de existencia posmodernos, a saber: la rapidez de las relaciones y la consecuente descartabilidad. Retomando la vinculación entre el fracaso y la creciente individualidad, Velásquez Camelo señala que, bajo la dinámica de la sociedad actual, «se prefiere vivir sin lazos afectivos, sin decepciones amorosas, ni tener que lidiar con el otro *para siempre*» (Velásquez Camelo, 2020:88). No obstante, la crisis presenta la oportunidad de aplicar valores religiosos, los cuales están en sintonía con la Epístola a los Corintios, mencionada previamente: valentía, paciencia, diálogo sincero, perdón, reconciliación y sacrificio. Si bien los mismos son expuestos negativamente (el amor *no es...*), es la constante actividad en la cotidianidad, el espacio predilecto para la realización de la utopía viable de la alegría del amor la cual consiste en:

Ubicar los sueños no en el futuro como algo lejano, sino más bien en el presente ¿cómo? Estamos acostumbrados a pensar la utopía como un no-lugar –de hecho, la definición nos dirige a esa comprensión– , pero aquí no queremos pensarla simplemente de esa manera. Se entiende por *utopía viable* los ideales que jalonan las decisiones humanas para la consecución de un mundo más humano, solidario y comunitario. En clave teológica sería la instauración paulatina del Reino de Dios (Velásquez Camelo, 2020:91).

2. Religión, amor y mujer

Contrario a sus principios y querencias, en relación a la mujer, la vinculación religión e institución ha estado históricamente en la base de la exclusión y subordinación. Si bien la institución religiosa primordial es la Iglesia, su influencia en Latinoamérica ha sido tan amplia que se ha vertido al Estado transformando sugerencias morales de carácter individual en injustas políticas públicas obligatorias. Para el adepto religioso radical la manifestación del terror contemporáneo es la aniquilación de la familia, usando el epíteto «pro-vida» como excusa para el control de la vida ajena. Comentan Bandeira *et al.*:

Se trata de grupos y líderes religiosos, especialmente cristianos, que buscan, en su trabajo en el espacio público, subordinar las políticas públicas y la legislación de los países a los principios doctrinales religiosos, apuntando especialmente a la regulación de las políticas de sexualidad y reproducción, con especial atención al aborto –como se observa en Argentina, Brasil, Chile, México y Colombia–, y al mantenimiento de familias heteronormativas y patriarcales (Bandeira *et al.*, 2021: 5).

De igual forma, la influencia religiosa busca un espacio en las instituciones educativas oponiéndose a la educación sexual integral la cual descalifican como «ideología». Tal acción contribuye directamente a la erosión de políticas que promuevan «la identidad de género y el reconocimiento de los derechos de la población LGBTQIA+» (Bandeira *et al.*, 2021: 5). El universo simbólico religioso sostiene la opresión a través de la irreflexividad de sus participantes. El autocontrol pierde importancia de cara al control ajeno, opuesto a la examinación de la propia vida a los ojos de la deidad (o el otro más signifiante, de acuerdo con Luckmann, 1973) muchos decantan por el rol de comisario y juez de las acciones de sus prójimos.

La erosión sostenida de modos de vida alternativos a la heteronormatividad interviene tanto en las formas de amar de las mujeres como en la imposibilidad de

vivir religiosamente en sintonía con la comunidad. En este sentido, el impedimento, sostenido por ciertas autoridades eclesiásticas como por adeptos particulares, manifiesta con claridad que la cuestión no es exclusivamente privada o psicológica, es abiertamente social. Comenta Gebara que:

Una primera necesidad que mujeres y hombres perciben es la de tener un lugar, una comunidad pequeña, donde sus preguntas y sus convicciones puedan ser compartidas y en la que, poco a poco, ellas/os puedan introducir a sus hijos e hijas jóvenes. Precisan un lugar donde no se sientan aisladas/os, donde puedan hablar de sus angustias, y sean oídas/os y apoyadas/os (Gebara en Mendes, 2008: 187).

Desde esta perspectiva, es posible notar que el impedimento amoroso radica en una institución y comunidad particular y no en la noción en sí. Tal como sostiene Mendes (2008), desde la teología feminista existe un abanico de propuestas que no se oponen a la institución *per se*. Tal es el caso de Elizabeth Schüssler Fiorenza (en Mendes, 2008), quien propone la *ekklesia*, «una asamblea radicalmente democrática de ciudadanos y ciudadanas libres reunidos para mantener un debate crítico con el fin de determinar su propio bienestar comunitario, político y espiritual» (en Mendes, 2008:187). Asimismo, Schüssler Fiorenza propone algo más específico: la *ekklesia de mujeres* con el fin de superar «el énfasis que a lo largo de la historia se le ha dado a los varones en el ejercicio de su ciudadanía plena y la democracia» (en Mendes, 2008:187). Otra expresión de la importancia de la comunidad se encuentra en la vinculación a la ética del cuidado. Letty Russell, plantea «una eclesiología feminista basada en la primitiva ‘comunidad alrededor de la mesa’ en la que las personas se reúnen para partir el pan y compartir la justicia y la paz de Dios» (en Mendes, 2008:188).

La recuperación de la *ekklesia* no es gratuita. La discriminación de género, la cual incide directamente en la disminución de las posibilidades de amar de las mujeres, ha devenido en un patrón perdurable a partir de la importancia histórica de la religión en el desarrollo de las sociedades. No obstante, tal como apunta Alonso Seoane, «la cuestión radica en conocer los verdaderos motivos de que en todas las religiones se haya ignorado el discurso de sus fundadores para volver a un patrón patriarcal anterior» (Seoane, 2019:125). Por ello, es crucial la separación entre Iglesia y religión (Luckmann, 1973), así como la comprensión de la última como el resultado de una actividad humana (Berger, 1973). Es preciso asimismo acentuar la importancia de la actividad humana en la construcción del mundo ya que la interpretación (hermenéutica) tiene un papel capital en la organización.

Tal como fue mencionado previamente, existen dos sugerencias amorosas que ilustran con claridad la ignorancia del discurso de los fundadores sostenida por

Alonso Seoane (2019). La primera tiene que ver con la ausencia de jerarquías para el amor humano (el amor al prójimo *sin distinción*), la segunda, aunque refiere directamente a Dios, ha estado en la base de la ética del servicio y sumisión que se espera de la mujer cristiana («todo lo soporta, todo lo cree, todo lo espera, todo lo aguanta. El amor nunca falla», 1 Corintios 13:7-8). La permanencia de ambas máximas en detrimento del amor tiene que ver con la especialización institucional, la cual, tal como observa Luckmann (1973), influye en la transformación de la religión en una realidad cada vez más subjetiva y privada. En ese sentido, existe una innegable relación entre la pérdida de atracción de las Iglesias y la interpretación especializada, la cual se expresa históricamente en la arremetida del protestantismo liderado por Lutero.

El retorno al patrón patriarcal resuena con el uso institucional en función a la lógica de la propiedad. El afianzamiento contradice cualquier posibilidad de amor virtuoso a partir de una lectura irreflexiva, la que transforma reductivamente para muchos la doctrina religiosa en dogma. Retomando el amor virtuoso San agustiniano, es claro ver como la educación amorosa cristiana actual formula para las mujeres una obligación opuesta al discernimiento e intencionalidad propuestas por el santo en cuestión. Es crucial comprender la importancia del discernimiento al menos por dos razones. La primera tiene que ver con la actualización que implica. De la misma manera en que la Iglesia católica lo ha hecho en relación a la defensa de los Derechos Humanos, es necesario un tipo de *aggiornamento* en cuanto a la educación amorosa religiosa con perspectiva de género. La segunda se refiere a la intencionalidad. El amor no es compadecimiento ni pasión, es una realización. Comprender la actividad que supone conlleva a la responsabilidad, la cual, es preciso enfatizar, no es sumisión ni servicio.

La distinción del amor como pasión es importante en Latinoamérica no solo por la extensión de la religión católica en su geografía. Lamentablemente, en pleno siglo XXI, la violencia contra la mujer es aún tipificada legalmente como *crimen pasional*. La muerte es justificada a partir del «padecimiento» liberando de responsabilidad al perpetrador. Aunque parecen temas distantes, la noción de amor religioso, en el caso de la mujer, está estrechamente vinculada al compromiso opuesto al caso masculino. Lo que se le demanda está mucho cerca de la responsabilidad exclusiva de la «estabilidad» (de la relación, de la familia) mientras que su contraparte juega el fresco papel del propietario. Por ello, es necesario reflexionar sobre tales circunstancias desde la perspectiva de género. La educación amorosa religiosa sugiere para las mujeres una devoción (*ser* la esposa de X) mientras en el caso del hombre propone una suerte de representación pública así como un mandato (*jefe* de familia).

Es posible considerar tales demandas como exigencias amorosas irregulares. Si bien parece una perogrullada, es preciso resaltar que *el prójimo* no tiene género ni edad específica asignada. Una de las imposiciones más extendidas tiene que ver con la exaltación de la virginidad. Comenta Alonso Seoane:

A día de hoy, países como Jordania sufren cientos de crímenes de honor contra las mujeres pese al intento de su monarquía por darles igualdad mediante educación. Esto no impide que en las propias familias se asesine a una mujer por una sospecha de pérdida de virginidad, tradición que parece tener más autoridad que normas y leyes (Seoane, 2019:125)

La virginidad, aunque en algún momento fue una demanda mística relacionada con la pureza del corazón y la mente (mente *no dual*), poco a poco se vertió a la corporalidad, como se advierte en Alonso Seoane:

Para la mística, la virgen nunca fue una mujer de carne y hueso, sino una cualidad de la mente, una forma de energía con sus propios símbolos, que poco tenían que ver con la maternidad corporal o con la pureza del cuerpo, sino con la de la mente. La transformación de la divinidad femenina en Madre pudiera haber sido una aportación del Imperio romano a Occidente (Seoane, 2019:135).

La fijación en la corporalidad reduce drásticamente el amor fundacional a la propiedad y a la sexualidad. Dicho en corto: la mujer pasa a ser una propiedad que debe poseer asimismo una cualidad sexual que al hombre contemporáneo no se le exige. Aunque los fundadores plantean el amor humano e inclusive personal, tal como se comentó previamente, lo que se vive en la actualidad es una indudable cosificación.

Otra penosa contradicción al libre discernimiento del amor fundacional se encuentra en la exigencia del mismo como suerte de pago de una deuda existencial. Así se aprecia en Alonso Seoane:

La idea transmitida mediante las religiones del libro es la construcción de la mujer como fuente de todos los males de la humanidad desde su inicio. Tanto cristianismo como judaísmo e islam han cargado a las mujeres con el 'pecado original' (Seoane, 2019:128).

Nuevamente nos encontramos con otra forma de evasión de la responsabilidad masculina. La consolidación de la culpa se traduce en el cuidado y servicio como expresiones del amor femenino. Tal como sostiene Alonso Seoane (2019), al ser la mujer cara y cruz (fuente del mal - madre) sus posibilidades amorosas se presentan mucho más cerca de la penitencia y pérdida de su autonomía. «El rol

de cuidadora ha sido una parte fundamental del proceso de socialización de la mayoría de las mujeres, y está muy internalizado dentro de esquemas patriarcales, particularmente, de la Iglesia» (Mendes, 2008:177).

Por último, si bien la crítica de Gilligan está centrada en el cuidado pastoral cristiano, sus observaciones son significativas en la comprensión de la educación amorosa femenina. La primera apreciación tiene que ver con la implicación de la bondad en el cuidado, donde según el autor:

El cuidado supone la bondad y la maternidad de todas las mujeres: pero no todas las mujeres son madres y no todas las madres son buenas. Ivone Gebara habla acerca del mal practicado por las mujeres y dice que ellas reproducen el tejido del mal al perpetuar el patriarcado abusando de su poder en los roles como madres, suegras, y abuelas en las familias (Gilligan en Mendes, 2008:185).

El cuidado como actividad exclusiva femenina implica la pérdida de su autonomía, más cuando es centrado a la familia y relaciones cercanas, opuesto a la sociedad en pleno. Continúa Gilligan:

El cuidado puede ser esclavizante para las mujeres: algunas autoras feministas sugieren que, aunque la compasión de las mujeres es algo que debe ser encomiado, hay que tener cuidado de no reforzar la tendencia hacia la explotación que existe en la sociedad, puesto que generalmente se asume que las mujeres al final serán quienes proveerán el cuidado que la familia, la sociedad o la iglesia no han podido proveer a sus miembros (Guilligan en Mendes, 2008:185)

Es preciso acotar que la cuestión no radica en una oposición total al cuidado cristiano; se trata de recalcar que como demanda no debe ser el rol exclusivo de la mujer. El supuesto *amor de madre, fiel, imperecedero, sostén de la familia* para que sintonice con el discurso fundacional religioso cristiano debe deslastrarse de la fijación al género:

Un mandamiento nuevo os doy: Que os améis unos a otros; como yo os he amado, que también os améis los unos a los otros. En esto conocerán todos que sois mis discípulos, si tenéis amor los unos por los otros (Juan 13,34-35).

III. CONCLUSIONES

La extensión de la religión en Latinoamérica resuena a la Iglesia Católica y sus diversas filiaciones e intereses. Dentro de un modo de difusión particular, la educación, donde se transmite conocimiento, orden y visión de mundo, en el

caso del amor, es injusto e irregular. La omisión de ciertos preceptos claves en la narrativa de sus fundadores incide directamente en la desigualdad de las demandas amorosas. Es posible formular al menos dos razones que posibilitan la desproporción. La primera tiene que ver con lo individual, el desconocimiento como fundamento. La segunda indica a lo institucional, lo que nuevamente nos refiere a la Iglesia. Una consecuencia directa de la interpretación especializada sobre la temática es el abandono parroquial, el cual, vale acotar, no implica bajo ninguna forma una negligencia a la religiosidad.

La reproducción de la diferenciación está sostenida por la irreflexividad, la cualidad *mejor repartida* en la modernidad. Una existencia auténticamente religiosa consiste en amar sin distinción ni jerarquías. Lamentablemente lo que caracteriza a ciertos seguidores es la auto adjudicación de facultades, quienes, transformándose de prójimos a comisarios, pretenden expulsar el mal en el nombre de Dios. Sobre el mal, vale la pena recordar la posición estética de San Agustín:

Los males, ciertamente no son amados por Dios, pero tampoco están fuera del orden. Sin embargo, Él ama el orden. Esto es lo que verdaderamente quiere Él: amar las cosas buenas y detestar las cosas malas; esto mismo constituye un orden acabado y una divina disposición. Y puesto que esta disposición mantiene la armonía del universo por medio del contraste entre sus distintos elementos, sucede que los mismos males son en cierto modo necesarios. De este modo, la hermosura universal del mundo se produce como resultado de ciertas antítesis, es decir, debido a la combinación de cosas contrarias: por ello es que las piezas retóricas pronunciadas por los oradores nos agradan tanto (San Agustín, 1969:612).

La irreflexividad no implica falta de pensamiento en función a la fe religiosa. Indica a la abierta evasión a regresar a *sí mismo*. Es necesario enfatizar que tenerse presente, evaluarse y, en tal caso, controlarse, no actúa en detrimento de los demás. El presente artículo consiste en una invitación a la auto consideración amorosa religiosa, la cual, tal como se ha sostenido hasta el momento, no supone pérdida de discernimiento. Más que una crítica se invita al diálogo tomando en consideración la perspectiva de género.

Por la cualidad documental de la investigación son inherentes ciertas limitaciones. Por ello, se formulan al menos, un par de recomendaciones. Se sugiere ampliar las trazas teóricas aquí expuestas con investigación aplicada y recabación testimonial. Por su naturaleza sociológica se vinculó la religión a la institución, no obstante, se recomienda expandir la perspectiva a la noción de la religión vivida.

Por último, la circunstancia aquí planteada es actualmente pertinente en la medida que expresa una drástica reducción de los derechos humanos a partir del amor. Si la Iglesia Católica se actualiza efectivamente en ciertos asuntos ¿Por qué no considerar otra formación amorosa religiosa?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agustín de Hipona (1969). *Obras Volumen 1: Del orden*. B.A.C. Madrid, España.
- Alonso Seoane, M.J. (2019). Género y religión. A la búsqueda de un modelo de análisis. *Aposta, Revista de Ciencias Sociales*, 82, 124-137. Madrid, España.
- Ammerman, N. (2007). *Everyday religion*, Oxford University Press. New York, Estados Unidos de América.
- Bandeira, O, García Somoza, M-S. y Mazo, S. (2021). Religión y género en América Latina: perspectivas teóricas y metodológicas para la investigación. *Descentrada*, 5(2), e144. Buenos Aires, Argentina.
- Berger, P. & Luckmann, T. (2001). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu Editores. Buenos Aires, Argentina.
- Caffarena, J. (1973). Prólogo a la edición castellana. En T. Luckmann, *La religión invisible*. Ediciones Sígueme. Salamanca, España.
- Cipriani, R. (2004). *Manual de sociología de la religión*. Siglo XXI Editores. Buenos Aires, Argentina.
- Collins, R. (1996). *Cuatro tradiciones sociológicas*. Universidad Autónoma Metropolitana. Ciudad de México, México.
- Durkheim, E. (2012). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza Editorial. Madrid, España.
- Grondin, J. (2010). *La filosofía de la religión*. Herder Editorial. Barcelona, España.
- Habermas, J (2008). Apostillas sobre una sociedad post-secular. *Revista colombiana de Sociología*, 31(2), 169-183. Bogotá, Colombia.
- James, W. (1986). *Las variedades de la experiencia religiosa*. Ediciones Península. Barcelona, España.
- Kant, I. (2008). *Las metafísica de las costumbres*. Editorial Tecnos. Madrid, España.
- Luckmann T. (1973). *La religión invisible*. Ediciones Sígueme. Salamanca, España.
- Mendes, N. (2008). Un acercamiento a la ética feminista del cuidado pastoral cristiano. *Revista Venezolana de estudios de la mujer*, 13(30). Caracas, Venezuela
- Molina Pérez, S. (2020). El amor como modo primordial de la existencia. *Cuestiones teológicas*, 47(108), 155-166. Medellín, Colombia.
- Moreno Molina, A. (2016). Francisco Antonio Uzcátegui. En L. Carvajal (Coord.), *200 educadores venezolanos*. Fundación Empresas Polar (44-47). Caracas, Venezuela.

- Muñoz Pérez, E. (2010). El rol del amor en la construcción de una ética fenomenológica. *Veritas* (23), 9-22. San Rafael de Valparaíso, Chile.
- Papa Francisco (2016). *Amoris Laetitia*. Exhortación apostólica postsinodal. Ciudad del Vaticano.
- Rojo, J. (1999). La virtud como *Ordo amoris* según San Agustín. *Anuario de historia de la Iglesia*, (8), 418-423. Navarra, España.
- Safranski, R. (2009). *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Tusquets Editores. Barcelona, España.
- Schopenhauer, A. (2001). *El amor, las mujeres y la muerte*. Editorial Edaf. Madrid, España.
- Schütz, A. (2003). *Estudios sobre Teoría Social II*. Amorrortu Editores. Buenos Aires, Argentina.
- Selles, J. (2013). Del amor personal humano al divino. Un estudio desde la antropología trascendental de L. Polo, *Veritas*, (28), 85-111. San Rafael de Valparaíso, Chile.
- Smilde D. y Pérez Hernáiz, H. (2021). Introducción. En D. Smilde y H. Pérez Hernáiz (Coord.), *Postsecularismo y la religión vivida. Aportes desde la sociología cualitativa norteamericana*. Universidad Católica Andrés Bello. Caracas, Venezuela.
- Uhde, B. (2005). ¿Religiones del amor? Reflexiones sobre religión y violencia en las grandes religiones monoteístas. *Areté*, 17(2), 213-236. Lima, Perú.
- Velásquez Camelo, E. (2020). El amor líquido en las relaciones de pareja: hacia la utopía viable de la alegría del amor. Aproximación desde Zygmunt Bauman y el Papa Francisco. *Escritos*. 28(61), 78-94. Medellín, Colombia.
- Weber, M. (2004). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Alianza Editorial. Madrid, España.