



CENTRO DE ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS

PROGRAMA INTERDISCIPLINARIO DE ESTUDIOS DE LA MUJER

**“Género y construcción diferenciada de subjetividades en el Movimiento Juvenil
Católico Amigos en Cristo”.**

Tesis que presenta

Jimena Valdés Figueroa

Para obtener el grado de

Maestra en Estudios de Género

Directora

Dra. María de la Soledad González Montes

Lector

Dr. Nelson Arteaga Botello

México D.F., Octubre de 2009

Índice

| | |
|--|-----------|
| AGRADECIMIENTOS | 4 |
| INTRODUCCIÓN..... | 5 |
| CAPÍTULO I. PLANTEAMIENTO DE LA INVESTIGACIÓN | 10 |
| 1.1 Planteamiento del problema | 10 |
| 1.2 Objetivos generales y específicos..... | 13 |
| 1.3 Preguntas de investigación e hipótesis | 14 |
| 1.4 Selección del universo bajo estudio | 16 |
| 1.5 Cobertura | 16 |
| 1.6 Procedimiento de investigación | 17 |
| 1.6.1 La observación | 17 |
| 1.6.2 Las entrevistas | 19 |
| 1.7 Marco teórico | 20 |
| 1.8 Recapitulación..... | 38 |
| CAPÍTULO II. ALGUNOS ANTECEDENTES DE LOS ESTUDIOS SOBRE GÉNERO Y RELIGIÓN | 39 |
| 2.1 El género y los modelos femeninos en el cristianismo | 39 |
| 2.2 Algunos antecedentes históricos sobre catolicismo y mujeres en México | 43 |
| 2.3 Modelos de género y religión en el Siglo XIX..... | 46 |
| 2.4 Religión y sexualidad..... | 47 |
| 2.5 Recapitulación..... | 50 |
| CAPÍTULO III. UNA APROXIMACIÓN AL CONTEXTO GENERAL DEL MAC Y SUS INTEGRANTES | 52 |
| 3.1 La Iglesia católica en México | 52 |
| 3.2 El Concilio Vaticano II y el llamado a la santidad de los laicos | 53 |
| 3.3 México ante el Concilio Vaticano II..... | 54 |
| 3.4 Los movimientos de laicos..... | 55 |
| 3.5 El MAC en la diócesis de una Gran Ciudad del Estado de México | 56 |
| 3.6 El Movimiento Juvenil Católico Amigos en Cristo..... | 59 |
| 3.7 Los integrantes del Movimiento | 61 |
| 3.8 Recapitulación..... | 65 |
| CAPÍTULO IV. EL PODER PASTORAL Y LA CONSTRUCCIÓN DE SUJETOS EN EL MAC | 66 |
| 4.1 El ejercicio del poder pastoral en el MAC..... | 66 |
| 4.2 La confesión..... | 68 |
| 4.3 Los saberes que orientan la dirección de las conciencias | 73 |
| 4.4 Establecimiento de la disciplina y el control sobre los cuerpos: el retiro y las reuniones | 76 |
| 4.5 Recapitulación..... | 78 |
| CAPÍTULO V. SUJETAS, SUJETOS Y SUBJETIVIDADES EN LOS Y LAS INTEGRANTES DEL MAC | 80 |
| 5.1 Las prácticas en torno a la sexualidad entre los jóvenes del MAC | 80 |
| 5.1.1 El noviazgo | 82 |
| 5.1.2 La iniciación sexual..... | 84 |
| 5.1.3 Uso de métodos anticonceptivos | 85 |
| 5.1.4 Las relaciones homosexuales y los comportamientos “desviados” | 87 |

| | |
|--|------------|
| 5.1.5 La confesión | 87 |
| 5.2 Los discursos | 88 |
| 5.2.1 “Católicos de nacimiento” | 88 |
| 5.2.2 Los valores de mayor importancia en el catolicismo | 89 |
| 5.2.3 El proyecto de vida | 90 |
| 5.2.4 La familia | 91 |
| 5.2.5 Las relaciones sexuales prematrimoniales | 94 |
| 5.3 La gubernamentalidad en el MAC: resistencia y transformación en los discursos y las prácticas | 95 |
| 5.3.1 El papel de la religión católica en el proyecto de vida de los jóvenes del MAC | 97 |
| 5.3.2 El papel de la religión católica en las decisiones de los jóvenes en torno a la sexualidad | 99 |
| 5.4 Recapitulación | 102 |
| CONCLUSIONES GENERALES | 106 |
| 1. Hallazgos y conclusiones en torno al planteamiento del problema, los objetivos y las hipótesis de las que partió la investigación | 106 |
| 2. Subjetivación, sexualidad y gubernamentalidad | 108 |
| 3 Los hallazgos sobre las prácticas sexuales de jóvenes católicos de clase media alta en una perspectiva más amplia | 110 |
| 4. Una reflexión final sobre el marco teórico | 112 |
| ANEXO 1 | 114 |
| Personas entrevistadas y su vinculación con el MAC (Mujeres) | 114 |
| Personas entrevistadas y su vinculación con el MAC (Hombres) | 116 |
| A) OBSERVACIÓN: EL RETIRO | 118 |
| B) OBSERVACIÓN INICIAL: Pláticas en la Parroquia de San José | 119 |
| Bibliografía consultada | 122 |

AGRADECIMIENTOS

A El Colegio de México A.C., por el apoyo brindado en mi formación académica.

A las integrantes del Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, por su sólida contribución a mi formación tanto profesional como personal.

A la Dra. Soledad González Montes por su confianza en mí, su dedicación y sobre todo por enseñarme lo que significan las Ítacas.

Al Dr. Nelson Arteaga Botello, por invitarme a emprender nuevos viajes y en ellos aprender y aprender de quienes saben.

A mis informantes, por compartirme sus experiencias más personales, enriqueciendo con ello no sólo el análisis desarrollado en la presente investigación sino en los estudios de género.

A mis abuelos Rosario Colomo e Ignacio Figueroa, por todo su amor y apoyo, no sólo en éste sino en todos los proyectos de mi vida.

A mi mamá Rosario Figueroa Colomo y a mis hermanas Fernanda y Alejandra Valdés Figueroa, por ser mis compañeras de vida.

A mi papá, Sergio Valdés Arias, por su imaginación y utopía.

A mis tíos Diana Legorreta y José Ignacio Figueroa, y a mis primos José Ignacio, Diana y Ceci, por su incondicional cariño.

A Roberto Fuentes Rionda, por este viaje que recién empezamos.

INTRODUCCIÓN

Cada investigación expresa las preocupaciones, reflexiones, ideas y esperanzas, los miedos y anhelos de quien la emprende, de quien ha decidido estudiar un tema en particular. Por ello considero importante comenzar la presente investigación explicando mi inquietud personal respecto al papel que juega la formación católica en la construcción de subjetividades diferenciadas entre mujeres y hombres. En mi caso, el camino para llegar hasta aquí ha constituido una aventura no sólo de índole académica o profesional, sino en mi vida personal y emocional. Desde muy joven he cuestionado los elementos propios de mi formación católica, como la irrefutabilidad del dogma de la fe, la infalibilidad del evangelio o ciertas prácticas como la confesión. Aún más, mi principal preocupación ha sido explicar las razones del modelo genérico femenino propuesto por el catolicismo; modelo en el que la máxima virtud de las mujeres es la obediencia. Por ello consideré a la academia, y sobre todo a los estudios de género, como un espacio fundamental para abordar este análisis, según el cual lo que anteriormente parecía eterno o natural, ahora empezaba a dibujarse como una construcción cultural, basada en discursos con finalidades específicas.

A continuación presento algunas de las inquietudes y preguntas de las que parte esta investigación, así como aspectos importantes sobre su contexto, en el que se ubican nociones específicas como la centralidad del matrimonio católico, el discurso en torno al tema de la familia, así como las negociaciones establecidas por los jóvenes laicos en torno a cuestiones como el ejercicio de su sexualidad y el modelo de familia al que aspiran.

Respecto a la elección del movimiento *Amigos en Cristo* como mi objeto de estudio, puedo señalar como el principal motivo mi relación, desde que estudiábamos la preparatoria, con algunos jóvenes que han participado en el grupo, y que en reiteradas ocasiones sus conversaciones conmigo giraban en torno a las sesiones del grupo, los retiros o sus integrantes. De igual manera, en esas conversaciones un tema recurrente eran los noviazgos establecidos entre los jóvenes y el por qué consideraban a este movimiento como un espacio adecuado para conseguir una buena pareja. A partir de lo anterior, el centro de este estudio es el análisis de las diferencias de género en el proceso de construcción de

subjetividades, que se presenta con contenidos y funciones diferentes para mujeres y hombres, delineado esto a partir de un dispositivo de la sexualidad en el que se articulan discursos normativos religiosos, familiares, escolares o laborales, y que permean tanto en el ejercicio de la sexualidad y los discursos que le derivan, como los proyectos de vida y las formas de autodefinición del grupo de jóvenes católicos que pertenecen al *Movimiento Amigos en Cristo*.

En lo que respecta a las características que posibilitaron al *Movimiento Amigos en Cristo* (MAC), puedo señalar que a partir del Concilio Vaticano II se reconocen nuevas formas de vivir la fe católica, reafirmando el “llamado universal a la santidad”, lo cual detonó el surgimiento de movimientos laicos que pretenden profundizar la experiencia del sacerdocio común en los fieles, es decir el acercar a los laicos a la práctica religiosa. En este contexto surge el *Movimiento Amigos en Cristo*, encabezado por un presbítero que acompaña al movimiento y ubicado en la Parroquia de San José, en una gran ciudad del Estado de México.

Los integrantes de este movimiento son mujeres y hombres de entre 18 y 30 años, de clase media alta, reunidos en esta parroquia una vez a la semana para leer el Evangelio y reflexionarlo, así como para “compartir” distintas experiencias de su vida cotidiana y, sobre todo, ofrecer testimonios de cómo ha cambiado su vida desde la incorporación de los preceptos y prácticas difundidas por este grupo de jóvenes católicos. Un aspecto importante del papel social de esta organización es que da lugar a la generación de “redes” más allá del ámbito religioso; si bien el movimiento y el hecho de ser católicos practicantes es el punto nodal de su articulación, no podemos dejar de lado aspectos fundamentales como los lazos de amistad, el reconocimiento de los integrantes a modo de una “identidad compartida”, las relaciones de noviazgos reconocidos como “adecuados” entre ellos, los espacios de socialización comunes, del mismo modo que el apoyo y la reciprocidad en el ámbito laboral, entre otros.

No obstante, durante el trabajo de campo la información obtenida, me hizo recordar una vez más que “la realidad es más grande que la teoría”, invitándome a explorar nuevas

aristas del problema inicial de esta investigación, por ejemplo, las negociaciones elaboradas por los jóvenes del MAC en torno al ejercicio de su sexualidad frente a las restricciones impuestas ya sea por la doctrina católica o por instituciones como la familia. De aquí mi intención de reflexionar sobre el lenguaje religioso del catolicismo como discurso y como práctica social, a partir de la cual se conforman subjetividades de hombres y mujeres, analizando su capacidad de consolidar identidades, creencias y prácticas.

Considero importante el análisis de la construcción de subjetividades desde una perspectiva de género, que nos permitiría ubicar tanto la diferenciación de los contenidos del discurso religioso católico entre hombres y mujeres como las implicaciones de estos discursos en las narraciones de los sujetos practicantes de la religión católica. Lo anterior se establecerá a partir de la propuesta teórica de Michel Foucault en torno a la microfísica del poder, desde la que se abordan sus formas “capilares”, el dispositivo de la sexualidad instrumentado por medio de las tecnologías del yo y la conformación de sujetos a partir del ejercicio de la resistencia a estos mandatos.

A partir de esto, considero pertinente realizar un análisis del proceso de subjetivación establecido en este movimiento, en el que se articularán las tres partes fundamentales del dispositivo: el conjunto de reglamentaciones, instituciones y medidas normativas; los discursos y las prácticas; así como la relación y la finalidad de estos elementos. Con esto ubico las narrativas de estos jóvenes desde la configuración de una subjetividad derivada de un dispositivo de sexualidad, que si bien es ejercido mediante un despliegue de diversas formas de poder, también es resistido y transformado.

En este análisis cobrarán particular relevancia las nociones del matrimonio y de “la familia”, dos preocupaciones centrales para la Iglesia católica, no sólo en el caso de México sino del mundo entero. Esto se puso en evidencia durante el VI Encuentro Mundial de las Familias, celebrado en la ciudad de México en enero de 2009. En este congreso teológico-pastoral se discutió de la importancia del matrimonio católico como una práctica religiosa y de su papel en la conformación de “sociedades con valores”, por lo que, se concluyó, “las leyes de los países deben también reflejar las de la Iglesia católica”. Sin embargo, esta

última afirmación no toma en cuenta dos factores de gran importancia histórica e institucional, por lo menos en términos formales: la separación Iglesia-Estado, así como la diversidad social y ética de las sociedades contemporáneas. Durante este evento, el Papa Benedicto XVI señaló una tajante separación entre “la familia” y lo que denominó “otras formas de convivencia”, reconociendo la función social de esta institución y la necesidad de brindarle protección cultural, jurídica, económica y sanitaria, pues trabajar por la familia "es trabajar por el futuro digno y luminoso de la humanidad, y por la edificación del reino de Dios" (Martínez García, 2009).

Entonces, lo que resulta paradójico, y a la vez muy interesante para la investigación, es que a pesar de los crecientes cambios y avances tanto sociales como jurídicos respecto al tema de “las familias”, la jerarquía católica siga concibiéndola bajo su esquema más conservador, el cual se basa en roles de género imperturbables, en la centralidad de la reproducción y la heteronormatividad. Una cuestión a considerar aquí es que “la sociedad mexicana había sido un ejemplo histórico de solidez en cuanto a la aplicación de las doctrinas católicas, y que por lo tanto no debía dejarse infiltrar por ‘doctrinas disolventes’ como aquellas que aceptan y promueven el divorcio, el aborto y la eutanasia” (Martínez, 2009).

Lo que se puso en evidencia en este “VI Encuentro Mundial de las Familias” es la respuesta de la jerarquía católica a procesos emergentes, como la aprobación de la reforma en materia de aborto en la Asamblea Legislativa del Distrito Federal del 24 de Abril de 2007, con la que se establece tanto el derecho de las mujeres a la interrupción de un embarazo no mayor a doce semanas, mediante procedimientos médicos adecuados, así como el acceso permanente a la información y a los servicios gratuitos, amparando en las mujeres, de este modo, el “derecho a decidir”. Al mismo tiempo, se discute sobre el aborto como un problema ético, en el que las mujeres ponen en consideración diversos factores a favor o en contra de traer un hijo al mundo, lo cual representa una situación de conflicto donde se yuxtaponen valores, necesidades económicas, la conformación de un proyecto de vida y consecuencias religiosas, como el rechazo total de la jerarquía católica a la interrupción legal del embarazo y la consecuente excomunión. O bien una respuesta

ortodoxa a los avances en cuanto a temas como las sociedades de convivencia y a otras posibilidades de unión consideradas como “antinaturales”.

Por consiguiente, lo que he analizado, y a continuación expondré, son las negociaciones emprendidas por un grupo de jóvenes católicos alrededor de los mandatos del deber ser impulsados por la jerarquía eclesial y su mundo de vida. Dando cuenta de un proceso de retroalimentación entre discursos, sujetos e instituciones.

CAPÍTULO I. PLANTEAMIENTO DE LA INVESTIGACIÓN

El objetivo de este capítulo es presentar el problema y los objetivos de la investigación, para luego ofrecer una propuesta teórica metodológica a partir de la cual se buscará explicar la construcción de subjetividades diferenciadas en el MAC.

1.1 Planteamiento del problema

El tema central de la presente investigación, es el papel que tienen la religión católica y la participación en el movimiento juvenil católico *Amigos en Cristo*, en la subjetivación de las mujeres y los hombres que lo integran. Para ello, utilizaré la propuesta teórica de Michel Foucault en torno al análisis del poder, la cual parte de una ruptura con abordajes previos en los que se definía a éste como una capacidad del Estado o bien como una fuerza homogénea instrumentada a partir de un aparato jurídico. Para Foucault, en cambio, el poder se ejerce a través de una serie de tecnologías heterogéneas distribuidas en todo el tejido social, que implican tanto relaciones de sujeción sino también de resistencia. De modo que para que exista una relación de poder, debe existir “cierto consentimiento de las partes” -al igual que formas de resistencia y, por lo tanto, transformaciones del mismo. En este proceso de reconfiguración compleja podemos ubicar a la construcción de subjetividades.

A partir de rasgos específicos en los integrantes del movimiento, pude detectar tres elementos que les son comunes y que se articulan a modo de una red de instituciones: el ser católicos practicantes, el ser miembros de familias de clase media acomodada y el recibir una educación con elementos y proyectos comunes. De igual forma, esta red de instituciones integrada por la familia, la educación y la iglesia católica, refuerza, construye y difunde discursos basados en la heteronormatividad, la sexualidad con fines de reproducción y las aspiraciones en torno al trabajo y al éxito profesional. Todos estos elementos formarían parte de aquello denominado por Foucault como “dispositivo de la

sexualidad”, cuyo propósito es la construcción de un sujeto que enuncia ciertas formas de verdad acerca de sí mismo.

Al hablar de un dispositivo, necesariamente tenemos como referentes las prácticas discursivas. De ahí que busquemos abordar, por un lado, las características de los discursos de estos jóvenes y, por otro, las fuentes de saber y de verdad que los constituyen. De este modo, trataré de ubicar al discurso enunciado por los integrantes del MAC en un “juego de poder y saber”, esto a partir del análisis de sus ejes de articulación en torno a valores, prácticas y proyectos de vida.

A partir de la investigación puedo destacar la conformación de las subjetividades de las mujeres y los hombres del movimiento en tanto el resultado de la instrumentación de un dispositivo de sexualidad. Sin embargo, aquí no podemos dejar de lado cuestiones como la resistencia de los sujetos al ejercicio del poder, misma que se abordará desde la propuesta de Foucault en torno a las tecnologías del yo. Estas tecnologías serán definidas como “la serie de prácticas y transformaciones que los sujetos realizan sobre sí para alcanzar un fin específico, como el proceso de disciplinamiento del cuerpo entendido como una forma de encarnar el poder en los sujetos”.

De igual manera retomaremos los aportes de Agamben (2007) en torno a los procesos de subjetivación, entendidos como la articulación elaborada por los sujetos, del “afuera y el adentro”, es decir la reelaboración, resistencia y transformación de los discursos y prácticas instrumentados desde un ejercicio de poder a partir de los cuales se autodefinen.

En el dispositivo de sexualidad que aquí se analizará, la noción de espiritualidad tiene un peso determinante. Para Michel Foucault (2004: 33), la espiritualidad se entiende como “la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para arribar a la verdad”. Es decir, la espiritualidad implica todo un proceso de cambio a partir del cual mujeres y hombres establecen una serie de prácticas estipuladas que les asegurarán el arribo a la salvación. Por ello, lo que se pretende

analizar aquí es el modo en que los integrantes del movimiento reelaboran a la espiritualidad como un proceso; esto es, la manera en que aceptan e incorporan estas prácticas y experiencias, al tiempo que las formas en las que las resisten. En este contexto, hablaré, entonces, de la conversión¹, la confesión, la oración y la reflexión como “tecnologías del yo” (entendiéndolo como los trabajos efectuados por los sujetos sobre sí mismos), las cuales propician un proceso de subjetivación específico, eliminando o administrando prácticas, costumbres, acciones o creencias que rompen, en este caso, con el ideal normativo del católico, encarnados en los sujetos en tanto prácticas y saberes. De este modo, al puntualizar sobre estas “tecnologías del yo”, advertimos que la conversión implica un “cuestionamiento consigo mismo”; la confesión, la enunciación de un conjunto de verdades elaboradas sobre sí mismos; la oración, una forma de disciplinamiento, la cual incluye tanto al cuerpo como al “alma”; y la reflexión, una “ascética de sí mismo”, a partir de la cual se establecen diferencias entre lo considerado como lo “bueno” y lo “malo”.

El concepto de la gubernamentalidad (o bien, “el gobierno del sí mismos”), se empleará para dar cuenta de la interacción entre los discursos de instituciones (como la familia, el trabajo, el estado, la religión y la escuela) y las elaboraciones de los sujetos de estudio. Con esto, analizaré el modo en que estos “mandatos” institucionales se articulan en formas de gobierno sobre los sujetos, ya sea para los cuidados del cuerpo (alimentación, salud, prácticas sexuales y reproductivas) como para los cuidados del alma (confesión o reflexión sobre los actos).

Desde esta perspectiva, el trabajo de investigación analiza las “prácticas de sí” instrumentadas por las y los integrantes del movimiento católico *Amigos en Cristo*, entendido como una organización social a través de la cual se construyen nuevos sujetos de conocimiento. Esta construcción es llevada a cabo mediante el empleo y la reiteración de las “prácticas de sí”, incluyendo una serie de disposiciones corporales, mentales y disciplinarias que transforman los pensamientos y la vida de las mujeres y los hombres que

¹ El proceso de “conversión” describe tres momentos: primero, arranca a los individuos de su estatus, teniendo como consigna fundamental el realizar, en segundo lugar, un trabajo sobre sí mismos. El tercer momento, denominado “contragolpe”, conduce a la posesión de la verdad a modo de una “iluminación”; verdad sobre todas las acciones y decisiones emprendidas en adelante. Este despliegue puede entenderse como un conjunto de patrones que permiten discernir entre el bien y el mal.

las efectúan. Este análisis incluye, necesariamente, las “respuestas al poder” generadas a modo de resistencias, que en algunos casos indican un juego de “doble moral” o, mejor, de negociaciones entre discursos y prácticas.

1.2 Objetivos generales y específicos

El objetivo general de esta investigación radica en caracterizar al discurso de los integrantes del *Movimiento Juvenil Católico Amigos en Cristo* como parte de un dispositivo de sexualidad, el cual integra un conjunto heterogéneo de discursos, saberes, prácticas, disposiciones normativas y enunciados científicos, cuyo propósito final es la construcción de un sujeto particular. Para realizar esto, la perspectiva de género se retoma como un eje fundamental de análisis, ya que permite vislumbrar las diferencias y las implicaciones de los discursos de mujeres y de hombres involucrados en este movimiento, sobre todo en lo que respecta a los enunciados en torno a la conformación de su proyecto de vida.

Partiendo del objetivo general, los objetivos específicos desarrollados en esta investigación son:

1) Describir *Movimiento Juvenil Católico Amigos en Cristo* (MAC) en una dinámica de poder, reconociendo, por un lado, el contexto en que se inscribe (diócesis y jerarquías católicas), y por otro, el discurso sobre la sexualidad y el poder, con el cual los sacerdotes y los dirigentes del MAC hablan sobre asuntos específicos, como los sacramentos y el deber ser católico.

2) Confrontar este modelo y discurso de sexualidad con los enunciados por los integrantes del movimiento.

3) Caracterizar a los sujetos de conocimiento de esta institución a partir de elementos como su proyecto de vida, sus aspiraciones profesionales, así como por sus elaboraciones sobre el deber ser femenino y el deber ser masculino respecto a la sexualidad y al matrimonio.

4) Explicar la manera en que los sujetos incorporan las prácticas de sí instrumentadas por este grupo religioso, reflejadas en el discurso que elaboran sobre su vida. Esto deberá tomar en cuenta la relación entre gubernamentalidad y resistencia; relación referida a la moral sexual católica.

5) Indicar la existencia o, en su caso, ausencia de una racionalidad diferenciada en mujeres y hombres del movimiento en torno al ejercicio de su sexualidad, así como en qué aspectos específicos se diferencian.

6) Ubicar y analizar las formas de negociación y resistencia de los sujetos al dispositivo de sexualidad, estableciendo las distancias referidas por los sujetos entre discursos y prácticas.

1.3 Preguntas de investigación e hipótesis

P1: ¿A través de cuáles mecanismos se construyen subjetividades diferenciadas entre hombres y mujeres del grupo católico *Amigos en Cristo*?

H1: Las subjetividades diferenciadas entre los hombres y las mujeres participantes en *Amigos en Cristo* se construyen a partir de la instrumentación de un dispositivo de sexualidad, el cual incorpora prácticas de sí y formaciones discursivas con contenidos diferenciados genéricamente, por ejemplo: el reiterado cuestionamiento de sus acciones, pensamientos y discursos en referencia al deber ser católico.

P2: ¿Cuáles son los objetivos y las características del modelo de género de los integrantes de este movimiento católico?

H2: A diferencia de los modelos de género tradicionalmente denominados como inherentes a la religión católica, basados en dicotomías como *hombre-patriarca*, *mujer-madre*, *autoridad-sumisión*, la propuesta del *Movimiento Amigos en Cristo* se articula de diferente modo. Si bien el movimiento asigna en el modelo de género una función fundamental al rol de la maternidad, a la heteronormatividad y a la conyugalidad, incorpora, asimismo, otros

factores, por ejemplo: el trabajo extra-doméstico de las mujeres; el “amor al prójimo” sin distinción genérica como una vocación de vida; la valoración de la familia, no en cuanto a roles diferenciados e imperturbables, sino más bien en tanto espacio de apoyo y de “amor”, por medio del cual se pueden alcanzar metas personales.

De este modo, en el discurso de género del movimiento coexisten dos modelos de sexualidad: uno reglado por la reproducción, la conyugalidad y la procreación; otro que refiere al éxito personal, al trabajo y a la equidad de atribuciones entre mujeres y hombres.

P3: ¿Cómo dicen los sujetos que relacionan las prácticas de sí propuestas por la institución con su mundo de vida?

H3: Las mujeres y los hombres que participan en el grupo católico *Amigos en Cristo* incorporan los saberes obtenidos en el discurso sobre su mundo de vida mediante la reiteración de prácticas, como la oración en familia, la participación en actividades altruistas, la “corrección” de comportamientos previos a su participación en el movimiento, la incorporación de los preceptos difundidos en el grupo en la toma de decisiones del día a día, la elaboración de un proyecto de vida a partir del discurso de la heteronormatividad propio del deber ser católico –especialmente, en la elección de pareja, a lo permitido y lo restringido en torno al ejercicio de su sexualidad y a la conformación de una familia nuclear.

P4: ¿Cuáles son las formas de resistencia efectuadas por los participantes en el movimiento?

H4: Los participantes en el movimiento resisten al ejercicio de poder propio del movimiento mediante el cuestionamiento de los discursos ahí ofrecidos, o por la articulación de determinadas tecnologías del yo (como los discursos y los saberes ahí propuestos), transformándolas, constituyendo distintos pliegues en sus narrativas – entendidas como “las verdades que ellos enuncian”. Al respecto podemos señalar las narraciones de los sujetos en torno al adecuado ejercicio de su sexualidad y, sobre todo, a la significación otorgada a las reglas dictadas por el MAC para ese propósito.

1.4 Selección del universo bajo estudio

El universo al que me refiero es el MAC, constituido por sus integrantes y líderes espirituales. La muestra de casos tipo se puede utilizar en estudios donde el objetivo es la riqueza, profundidad y calidad de la información, no la cantidad ni la estandarización. Por ello después de realizar una inmersión inicial en el universo de estudio, seleccioné un grupo de informantes clave que estuvieron dispuestos a colaborar con el estudio.

El perfil de estos informantes es el siguiente:

- 1) Todos son integrantes activos del MAC.
- 2) Tienen entre 18 y 30 años.
- 3) Son solteros o están recién casados.
- 4) Estudiantes de licenciatura, tanto tienen acreditaciones superiores.
- 5) Todos pertenecen a la clase media alta.
- 6) Todos residen en una Gran Ciudad del Estado de México.
- 7) El MAC tiene sede en la Parroquia cuyo seudónimo utilizado es San José.
- 8) Seleccioné a igual número de informantes mujeres y varones con una permanencia en el grupo variable, para obtener información sobre el proceso de instrumentación de las prácticas de sí.
- 9) El universo incluye también al presbítero responsable del grupo y con los integrantes encargados de impartir las “charlas”.

1.5 Cobertura

a) Temporal: La investigación se desarrolla en el momento actual, ya que se busca analizar tanto la interacción como el proceso de construcción de subjetividades de los integrantes del MAC.

b) Geográfica: El MAC tiene su sede en la Parroquia de San José, ubicada en un fraccionamiento exclusivo ubicado en una gran ciudad del Estado de México.

Se recabaron también distintos testimonios de los asistentes a un retiro efectuado en el mes de julio del presente año, en éste se discutieron temas como el valor de la familia, el amor al prójimo y la conformación de un proyecto de vida católico.

1.6 Procedimiento de investigación

Partiendo de los objetivos de la investigación y las características de la organización *Movimiento Católico Amigos en Cristo*, la investigación tuvo y empleó como técnicas la observación y las entrevistas semiestructuradas.

1.6.1 La observación

El trabajo de campo se inició mediante una inmersión inicial, mediante el estudio posibilitado gracias a mi relación previa con el grupo. No obstante debí obtener el permiso de quienes Hernández Sampieri (2006) denomina “gatekeepers”, esto es, aquellos que restringen el acceso al grupo. En mi caso se trató del sacerdote y los dirigentes de la organización.

En esta primera etapa, la observación se realizó buscando elaborar descripciones generales del ambiente, vale decir, una “descripción del escenario”. En el caso de mi investigación, trabajé a partir del “arte de las distribuciones”, definido por Foucault en su obra *Vigilar y Castigar* (2002b: 145) como:

Una observación minuciosa del detalle, y a la vez una consideración política de estas pequeñas cosas, para el control y la utilización de los hombres, llevando consigo todo un *corpus* de saber, de procedimientos y de saber, de descripciones, de recetas y de datos.

Este arte de las distribuciones, implica el empleo de técnicas como la clausura mediante la que se especifica un “lugar heterogéneo a los demás y cerrado sobre sí mismo”. En el caso

de mi objeto de estudio, ese lugar se ubica en la Parroquia de San José, en una gran ciudad del Estado de México, particularmente en el aula donde se llevan a cabo las sesiones del grupo. Aquí es importante ubicar el contexto en el que se localiza este espacio de clausura, así como los componentes particulares que lo separan de otros allí presentes, es decir, las “barreras” visibles o invisibles que establecen este principio de apartamiento sobre los fieles.

Otra dimensión a observar fue la “localización individual”, definida por Foucault (2002b: 146) como el lugar en que se emplazan los individuos. En mi investigación esto se refiere a la forma en que se organiza el espacio, con el propósito de que cada participante cuente con un lugar específico, lo que brinda visibilidad a sus actos y a sus respuestas a las dinámicas establecidas durante las sesiones. Es así como se trata de registrar las ausencias y las presencias, de saber cómo y dónde se encuentran los individuos y de vigilar su conducta.

En la propuesta de Foucault, la “regla de los emplazamientos funcionales” implica la división del espacio con el objetivo de establecer la particularidad de los lugares con una finalidad clara. Este concepto me permite analizar la organización específica del inmueble (Parroquia) y, en concreto, las razones por las cuales las sesiones se desarrollan en un aula determinada, así como el sentido de la distribución espacial.

Los “rangos” dentro del grupo son otro aspecto a observar. Se trata de técnicas del mantenimiento de la disciplina que individualiza los cuerpos y los distribuye en un sistema de relaciones. Respecto a esto observé cuáles son las jerarquías de poder establecidas en el grupo, cómo se justifican, cuál es su utilidad y en función de cuáles factores se establecen su intercambiabilidad o permanencia.

Con el avance de la investigación, la observación se dirigió a otros elementos tales como: las características físicas, la *hexis* corporal (cómo se incorpora el discurso), el arte de la distribución en las reuniones del grupo (quiénes participan o en qué participan), las interacciones entre los integrantes, quiénes toman la palabra y, finalmente, las técnicas

utilizadas por el sacerdote y los dirigentes para las dinámicas de grupo en las sesiones del MAC.

1.6.2 Las entrevistas

Dado que mi objetivo fue analizar las prácticas y las representaciones sociales en este grupo particular, busqué información sobre los puntos de vista, percepciones y hábitos de los informantes a través de entrevistas semiestructuradas. Este tipo de entrevista permite adecuar las preguntas a partir de la información que se recibe del informante, aplicadas a los dirigentes del movimiento (sacerdote encargado y laico), así como a los jóvenes integrantes, para reunir información más precisa sobre los orígenes, objetivos y formas de participación.

Las entrevistas a los integrantes del MAC estuvieron orientadas a recoger información sobre la adscripción familiar a la religión católica y las formas de introducción de la doctrina en la socialización primaria; las etapas de apego o separación de la práctica religiosa en momentos de crisis personal, familiar o social; el ingreso al movimiento, así de cómo era su vida antes y cómo fue después de este; sus experiencias en el movimiento; y la aproximación al proyecto de vida a futuro. De igual forma, se buscó obtener información en torno a las formas en que los informantes racionalizan el ejercicio de la sexualidad, qué es lo permitido, qué es lo prohibido, la relación que guarda su participación en el movimiento y sus criterios de elección de pareja, entre otras cuestiones como el noviazgo y el matrimonio. Aunado a esto, busqué encauzar las respuestas hacia cuestiones, como las negociaciones que establecen estos jóvenes católicos entre el deber ser que les ha sido introyectado desde su socialización primaria, hasta las prácticas cotidianas, pasando por temas como la planificación familiar, las relaciones pre matrimoniales y la interrupción del embarazo.

1.7 Marco teórico

El marco teórico utilizado en este estudio es eminentemente de corte foucaultiano. Para hablar del conjunto de conceptos, categorías y perspectivas de análisis a partir de las cuales se busca una explicación de algún fenómeno o proceso social, Foucault propone lo que él denomina como “caja de herramientas”. Estas herramientas teóricas empleadas para abordar una realidad social específica puedan servir a la comprensión de nuevas problemáticas.

Todos mis libros son si les parece, como pequeñas cajas de herramientas. Si la gente se toma la molestia de abrirlos, de utilizar tal frase, idea o análisis como un destornillador, o una llave inglesa para interrumpir el circuito, descalificar los sistemas de poder, incluso los propios sistemas sobre los que se asienta este libro, tanto mejor (Foucault, 1991: 88).

De este modo, al hablar de la teoría como una caja de herramientas, lo que buscamos es construir un “instrumento” que nos permita analizar una realidad social específica, en este caso, será la de los jóvenes que integran el *Movimiento Católico “Amigos en Cristo”*. Si bien Foucault no aborda a las instituciones religiosas católicas como espacios disciplinarios, o como escenarios en los que se ejerce el poder y en las que se configuran subjetividades diferenciadas por géneros, su teoría si nos brinda herramientas teóricas como su propuesta de análisis del poder, el concepto de dispositivo, disciplina, vigilancia, sujeto, gubernamentalidad y tecnologías del yo, que al articularlas con la perspectiva de género tienen como resultado un instrumento de análisis que nos permite visibilizar tanto las características del dispositivo instrumentado en este movimiento de laicos, como sus formas de resistencia y articulación a modo de “pliegues”, a partir de los cuales se construyen, reproducen o transforman subjetividades.

La vasta obra de Michel Foucault puede segmentarse en tres etapas: la primera en la que configura la visión arqueológica, en la que se refiere fundamentalmente a las formaciones discursivas, pasando por la *Historia de la locura* y *El Nacimiento de la clínica*. La segunda, en la que predomina su visión genealógica, busca comprender las prácticas y estrategias del poder. En la tercera su preocupación consiste en la elaboración de una

ontología histórica sobre las prácticas del yo, es decir sobre las tecnologías a través de las cuales se convierte a los hombres en agentes morales (Ceballos, 1994: 21).

O bien, en palabras del propio Foucault, hablaré del análisis de “tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos”². En primer lugar, los constituidos por las formas de investigación que denominamos “ciencias”, a través de las cuales surgen formas de objetivar a los sujetos como “hablantes, productivos, anormales”. En un segundo momento, la objetivación a partir de las “prácticas divisorias”, en las que los sujetos se encuentran divididos en su interior o bien divididos de los otros, teniendo como ejemplos “lo normal y lo anormal” “los cuerdos y los locos”, “los buenos y los malos”. Finalmente, se dedica a estudiar “el modo en el que los seres humanos nos convertimos en sujetos”, teniendo como principal referente el dominio de la sexualidad, es decir “el modo como los hombres aprendieron a reconocerse a sí mismos como sujetos de “sexualidad” (Dreyfus y Rabinow, 1988: 227).

Siguiendo esta clasificación, las herramientas teóricas propuestas para mi investigación se ubican en la segunda y la tercera fase, partiendo del análisis del poder desde su carácter microfísico, para caracterizar al dispositivo de sexualidad instrumentado en el contexto de mis “sujetos de estudio”, y posteriormente analizar las resistencias, adecuaciones y características de su proceso de subjetivación .

Retomando los comentarios de Ceballos Garibay, el poder es una realidad masiva y lacerante en el conjunto de instituciones sociales, económicas y políticas que constituyen la vida diaria de las sociedades surgidas o integradas a la modernidad. Por ello, la Iglesia, en tanto una institución no surgida pero si integrada a la modernidad, sobre todo a partir de las modificaciones del Concilio Vaticano II, no escapa a las dinámicas de poder propuestas en el abordaje foucaultiano.

² Hay dos significados de la palabra “sujeto”: sometido a otro a través del control y la dependencia, y sujetos atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y somete (Dreyfus y Rabinow, 1988: 231).

Así, para Foucault el ejercicio de poder se define como “la manera en la que unos pueden estructurar el campo de acción posible de los otros” (Dreyfus y Rabinow, 1988: 240), por lo que las relaciones de poder, se encuentran dentro, y no por encima, del nexo social. De ahí que una sociedad sin relaciones de poder solamente podría existir en el ámbito de las utopías. Estas relaciones de poder, no pueden establecerse ni funcionar lejos la articulación de distintos medios como los discursos, las instituciones, las disposiciones reglamentarias, lo dicho y lo no dicho, los cuales pueden ubicarse como partes constitutivas de un dispositivo.

A partir de este acercamiento al poder, que consiste en una segmentación del mismo en múltiples tecnologías, la propuesta analítica de Foucault rompe con concepciones previas como la de ubicar al poder como un monopolio exclusivo del Estado, instrumentando un método para su análisis que permita asirlo como algo inteligible.

Foucault propone un análisis del poder que va más allá del Estado, ya que éste y sus aparatos no recubren todo el campo de las relaciones de poder que siempre lo sobrepasan y actúan por doquier; relaciones capaces de llegar ahí donde el Estado y sus aparatos son incapaces de arribar al utilizar como única vía de acceso la simple interdicción. (García Canal, 2006:85)

El concepto “poder”, por lo tanto, hace referencia a un espacio topológico; un espacio atravesado por múltiples y diversas relaciones de fuerza que se ejercen en diferentes dominios; siendo a su vez específicas para cada uno, logrando así una organización. Sin embargo, estas “luchas de fuerza” se cruzan, se enfrentan, generando alianzas, sin lograr establecer equilibrios definitivos, de manera tal que hablaríamos, no del ejercicio del poder como una potestad fija, sino como una lucha constante en distintos ámbitos. Así, quien detenta mayor poder en un espacio bien podría ser quien lo ejerza en una jerarquía menor en otro ámbito.

De este modo, en la presente investigación se busca ubicar al MAC como un “espacio de poder”, en el que múltiples fuerzas se articulan, delineando, por un lado, las jerarquías al interior del movimiento, los discursos y normatividades en torno al ejercicio

de la sexualidad, las restricciones impuestas por otras instituciones como la familia (conformadas a partir del deber ser católico) y, como una segunda trayectoria, las formas de responder a estas fuerzas, como pueden ser el cuestionamiento a los discursos, la transgresión al deber ser, o bien la negociación entre las prácticas adecuadas y las inadecuadas a partir de “una doble moral”.

Al buscar establecer un análisis microfísico del poder, Foucault presenta una serie de “precauciones metodológicas” que pueden resumirse en cinco premisas fundamentales (Foucault, 1992: 147-161). En la primera se postula un análisis del poder desde sus instituciones más regionales, que se extiende más allá de las reglas del derecho que lo delimitan. Se trata entonces de “coger” al poder en sus extremidades, en sus confines más íntimos, en donde se vuelve capilar, precisamente en donde, lejos de volverse un instrumento de dominación global, adopta la forma de técnicas.

Retomando esta premisa, el MAC se ubica en un ámbito microfísico. Aunque se inserta en una estructura de mayor alcance, como lo constituye la Iglesia Católica, su dinámica cotidiana de poder se ejerce de forma capilar, por lo que lo que se indagará sobre la caracterización de las tecnologías de poder adoptadas en el movimiento.

En la segunda precaución en torno al análisis del poder, se propone su “análisis ascendente”, concentrado no sólo en quien, en una determinada relación o situación, lo detenta, sino también en los blancos del mismo. Se trata de analizar, por un lado al poder desde su ubicación “en lo alto” y, por otro, desde la multiplicidad de “cuerpos”, fuerzas, materialidades y energías que lo componen. Por ello, el poder en el ámbito del MAC, se abordará desde las relaciones establecidas entre los laicos, es decir desde sus formas de expresión más locales, ubicando disposiciones como las corporales, el carácter simbólico de las investiduras o las funciones de los ritos o las prácticas desarrolladas.

Como tercera precaución se advierte que el poder debe entenderse no sólo como la capacidad exclusiva de un grupo, sino como una capacidad de todos los sujetos, misma que

se presenta de diferentes maneras a partir de las posiciones o estrategias de poder que éstos pueden articular. En pocas palabras, el poder se distribuye por medio de redes:

El poder funciona, se ejercita, a través de una función reticular. Y en sus redes no sólo circulan los individuos, sino que están siempre en función de sufrir o ejercitar ese poder, no son nunca el blanco inerte o consintiente del poder, sino más bien sus elementos de conexión. En otros términos, el poder transita transversalmente, no se está quieto en los individuos (Foucault, 1991: 152).

En el caso del MAC, no podemos dejar de lado las capacidades de los sujetos para establecer formas de “contestación” al poder, al igual que la distribución de éste por medio de redes, expresada en la reiteración del deber ser católico ya desde el movimiento, ya desde las familias, o desde otras instituciones, como las escuelas a las que han asistido los integrantes.

La cuarta enunciación en torno al análisis del poder, se refiere al mostrar como las técnicas y procedimientos del poder se desplazan, se modifican, de manera ascendente y descendente, siendo luego anexionados por fenómenos más globales y generales. Por ello, el análisis se ubicará en la relación establecida entre los “discursos locales” articulados en el movimiento y aquellos establecidos en ámbitos más amplios (como los documentos conciliares), o los fenómenos cotidianos de mayor alcance, como el ámbito económico y social a nivel tanto regional (referencias del acontecer en Toluca-Metepec), así como nacional y global.

Para finalizar, una quinta premisa, en la que se formula la relación poder-saber, poniendo en circulación aparatos de poder y formas de saber más allá de las ideologías. Tratando de ubicar mi objeto de estudio desde la propuesta foucaultiana en torno al análisis del poder, puedo señalar que, a pesar de que el *Movimiento Amigos en Cristo* se constituye como un movimiento de laicos a nivel local, el grupo no está exento de relaciones de poder en las interacciones cotidianas de sus integrantes y al insertarse en una jerarquía institucional más amplia, conformada por la parroquia de San José –a la que pertenece–, la diócesis de Toluca, la jerarquía católica mexicana y, en un nivel más amplio, a la Iglesia

Católica en su carácter institucional. De este modo, el análisis del MAC se ubicará tanto en sus relaciones de poder a nivel micro (movimiento e integrantes), como en su posición en una estructura más amplia. Esta se conformará por la relación establecida por el movimiento con el conjunto de discursos normativos y mandatos emanados por la diócesis (pastorales) y por autoridades eclesíásticas como el Papa (encíclicas, documentos pontificios).

Al establecer un análisis genealógico y microfísico del poder, Foucault presenta distintas formas históricas del mismo, siendo una de estas el poder pastoral. Esta forma de poder se caracteriza por ser una tecnología de carácter oblativo, que surge en los primeros grupos cristianos y que establece como empresa la salvación a través de la obediencia incondicional a la figura del pastor.

El poder pastoral crea una idea de seguridad y, a la vez, de sujeción, sirviéndose de diversas prácticas de sí, como la confesión y el dominio de sí, a través de las cuales se obtiene una “voluntad de verdad”, en la que se articulan los pecados (públicos o privados), de quienes la enuncian, estableciendo con el pastor una relación de poder- saber:

He aquí una cosa que se debe observar para asegurarse de no pecar. Notemos y escribamos cada una de las acciones y movimientos de nuestra alma, como si nos los diéramos a conocer mutuamente, y tengamos la seguridad de que por vergüenza de que se les conozca dejaremos de pecar y de albergar nada perverso en nuestro corazón. ¿Quién cuando peca consiente ser visto, y cuando ha pecado no prefiere mentir para ocultar su falta? No fornicaríamos delante de los testigos. De igual manera, escribiendo nuestros pensamientos como si fuéramos a comunicarlos mutuamente, nos guardaremos mejor de los pensamientos impuros por vergüenza de haberlos conocido³ (Foucault en Abraham, 1992:175).

Para el análisis de esta forma de poder, Foucault recurre a la metáfora del “buen pastor” (Salmo 23), en la que la figura del pastor es otorgada, en primera instancia, a Jesús, para luego ubicarse en otros dirigentes. El pastor sirve de guía al rebaño hacia el bienestar, físico y espiritual, concentrando en sí mismo el conocimiento total del proyecto de salvación tanto para el rebaño en su conjunto, como para el caso específico de cada oveja.

³ San Atanasio, *Vida y Conducta de Nuestro padre San Antonio*.

El señor es mi pastor, nada me faltará.
En lugares de delicados pastos, me hará descansar;
Junto a aguas de reposo me pastoreará.
Confortará mi alma;
Me guiará por sendas de verdad y justicia por amor a su nombre. (Salmo 23)

Como podemos notar, la elaboración de la “figura del pastor” es propia del cristianismo, pues al haber sido la única religión que se organizó como Iglesia, postula a “ciertos” individuos en virtud de su calidad espiritual y religiosa, según puedan servir o guiar a otros hacia el camino señalado por Dios como “la salvación”, por lo que no sólo ejercerán el poder a modo de órdenes sino que deberá estar preparado para el sacrificio personal a fin de llevar a la salvación a todas las “ovejas”. Por lo tanto, el poder pastoral se diferencia del poder soberano, funcionando a la inversa: el pastor da su vida por el rebaño; mientras que los súbditos deben sacrificarse para salvar el trono. Aquí señalemos a la “benevolencia” como una característica central del poder pastoral, siendo su objetivo fundamental, la salvación del rebaño: “el pastor cuida a los individuos del rebaño, vela porque las ovejas no sufran, va a buscar a las extraviadas, les cura las heridas” (Foucault, 2004: 156).

En conclusión el poder pastoral se distingue del poder político al orientarse hacia la salvación, del soberano al ser oblativo, del jurídico por ser individualizante, pues se vincula no con la enunciación de una verdad general, sino con la verdad del propio individuo.

En el caso del MAC, el poder pastoral es la tecnología de poder establecida entre el sacerdote y los jóvenes que integran el movimiento, a quienes ubicaré metafóricamente como el “pastor y el rebaño”. Esta relación se hace evidente en mecanismos como la confesión, a través del cual el sacerdote establece “formas de dirección de la conciencia” al conocer los pecados de los jóvenes y evaluarlos –desde un esquema del deber ser católico – para enseguida “aconsejar” sobre las formas de enmendar su conducta.

El sacerdote es quien posee la “autoridad moral” para mostrarse como un ejemplo de conducta, por lo cual es él quien conoce las formas de arribar a la salvación. Así, él es quien conoce la vida pública y privada de los fieles, para establecer, mediante su conocimiento de la “verdad divina”, el mejor camino hacia la salvación –que para el caso del MAC, no se reduce como un proyecto para la vida eterna, sino también como una forma de vida adecuada al deber ser católico.

Para su circulación, cualquier forma de poder requiere de la articulación de diversos dispositivos, a través de los cuales “se encarna o se materializa en los cuerpos” o producir sujetos de un conocimiento específico, de manera que, lejos de ser el sujeto un *vis à vis* del poder, se convierte en uno de sus principales efectos. De ahí que podamos decir que no hay un sujeto sin relaciones de poder, ni tampoco un poder que no sea ejercido por los sujetos. El dispositivo puede ser definido, entonces, como:

Un conjunto heterogéneo que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en resumen los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho. Siendo a su vez la red que puede establecerse entre estos elementos (Foucault, 1991: 128).

El dispositivo mismo debe entenderse en tres partes: la primera basada en las instituciones, reglamentos y disposiciones físicas y arquitectónicas, que son discursivas o no; la segunda, en el discurso y conjunto de saberes que las contiene y justifica, así como las relaciones o juegos de poder en los que se inscribe; la tercera, como “una posición estratégica dominante”, que responde a una necesidad propia de una época o momento dado, y que es resultante del cruce entre las relaciones de poder y de saber.

Siguiendo esta propuesta de análisis, considero que el dispositivo instrumentado por el MAC, se caracteriza por insertarse en una estructura institucional más amplia, conformado por la Iglesia Católica, así como por las disposiciones arquitectónicas en las que se realizan las sesiones del grupo, o en la casa de retiros, en las que se “inicia” en el movimiento. Refiriéndome al segundo aspecto, puedo ubicar a los discursos reproducidos y

articulados por el movimiento y sus integrantes como estructurados a partir de los siguientes temas: relación individual con Dios, relación con la comunidad (desde un sistema de valores católico), situación familiar, experiencias de pareja (negociaciones entre discursos y prácticas), proyecto de vida. Finalmente, la tercera parte implica la relación establecida entre estos elementos y las finalidades de la misma, que para el caso del MAC, son el arraigo y mantenimiento de la moral católica como una forma de vida, y por tanto la conformación de sujetos que la reproduzcan.

De esta forma, los dispositivos son los encargados de construir sujetos, mediante un ensamble de praxis, de saberes, de medidas, de instituciones que orientan y buscan controlar los comportamientos, los gestos y los pensamientos de mujeres y hombres. Por ello, Agamben (2007: 32) define a los sujetos como: “Aquellos que resultan de la relación, por así decirlo, cuerpo a cuerpo, de los individuos con los dispositivos”, así una misma persona puede dar lugar a varios procesos de subjetivación.

Aunado al proceso de subjetivación, todo dispositivo implica uno de desubjetivación, sin el que no podrá funcionar en tanto dispositivo de gubernamentalidad, reduciéndose a un mero ejercicio de violencia. De ahí que “los sujetos deban atravesar una serie de prácticas y de discursos, de saberes y ejercicios que permiten la creación de “cuerpos dóciles” más libres que asumen su identidad y su libertad de sujetos por el proceso mismo de su asujetización” (Agamben, 2007: 42). Este proceso de desubjetivación-subjetivación no implica que al ser “sujetos” de un nuevo dispositivo se elimine a la subjetividad previa, siendo más bien un ejercicio de rearticulación al que se incorporarán tanto prácticas, como disposiciones y saberes propios a través de los cuales se establecerá un juego de poder.

Sin embargo, al hablar del dispositivo como una forma de “circulación del poder”, se hace referencia al abordaje del mismo “de abajo hacia arriba”, es decir no sólo desde las estructuras globales como el Estado, sino desde las prácticas cotidianas, que implican posiciones estratégicas de los sujetos, ya sea como quienes poseen el poder o como quienes son los blancos del mismo, en un contexto o situación específica, de modo tal que se inserte

al sujeto, tanto en un análisis micro de sus formas de sujeción o resistencia como en la posición que estos guardan en una configuración a gran escala.

En este sentido, considero importante señalar a la relación entre los sujetos y los dispositivos como una relación de poder resistida, lo cual implica no sólo su aceptación, sino su transformación. Así, para el caso de mis sujetos de estudio partiré de un reconocimiento de sus posiciones de sujeto, es decir de su ubicación en la estructura de poder del movimiento, sin olvidar sus capacidades de resistencia y transformación del poder, por lo que no supongo una relación unidireccional con el dispositivo ahí instrumentado sino una resultante del cruce o yuxtaposición de las fuerzas, tanto de ciertos “mandatos” recibidos por los jóvenes a través del dispositivo como de sus respuestas o adecuaciones a los mismos.

Así, la subjetividad no se configura a partir de la aceptación total de un conjunto de ideas, normas, actitudes o pensamientos, además implica la confrontación de fuerzas, que, al plegarse sobre sí mismas conforman, un doblez o pliegue en el que se integran tanto las formas de poder como las formas de resistirlo, de transformarlo, marcando diferencias, siendo otros, constituyéndose en sujetos.

De este modo, Foucault elabora una crítica a la interioridad, señalando que “el *afuera* no es un límite petrificado, sino una materia cambiante animada de movimientos peristálticos, de pliegues y plegamientos que constituyen un *adentro*: no otra cosa que el afuera, sino exactamente el *adentro del afuera*” (Deleuze, 1987: 128). Entonces, lo que Foucault dibuja es un “doblez” establecido por los sujetos no únicamente como una proyección de su interior, sino además en tanto una interiorización del afuera. La conformación de estos *dobles* o *pliegues* implica el plegamiento de las relaciones del afuera, para así establecer una *relación consigo mismo*, implicando la encarnación de un poder emanado por los “otros” y el ejercido sobre los “otros”.

Como lo he señalado en párrafos previos, el dispositivo es el resultado del “cruce” de distintos elementos heterogéneos entre sí, siendo uno de estos el discurso, mismo que

cobra particular relevancia al conceptualizarse como una práctica que permite y distribuye el uso y reproducción del poder en todo el cuerpo social. En lo que toca a las organizaciones religiosas, se construye un discurso mediante el cual se busca difundir y reproducir saberes específicos, versando en aquello de carácter doctrinario, así como en modelos y representaciones de pautas de conducta, modos de vida, disciplinas y disposiciones que componen modelos –por ejemplo, el género o el conjunto de conocimientos en torno a un deber ser femenino o masculino. Sin embargo, como lo señala Foucault,

En toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y terrible materialidad, por lo que los accesos al discurso son desiguales y restringidos mediante mecanismos de exclusión (2001: 33).

Así, externamente al discurso se establecen mecanismos de exclusión o delimitación, e internamente pueden referirse los mecanismos de nivelación, los cuales se definen como aquellos que se dicen en el curso de los días a manera de “comentarios”, que por lo tanto tienden a desaparecer con el tiempo, y los discursos que están en el origen, mismos que más allá de su formulación son dichos y permanecen dichos, en los que podemos situar a los propios de las instituciones religiosas, en donde el dogma o conjunto de saberes permanece como inmutable a través del tiempo, reforzado por una voluntad de saber como la incuestionabilidad de la fe o de los preceptos atribuidos a fuentes divinas. De ahí que lo nuevo en el discurso religioso se base ya no en lo que se dice sino “en el acontecimiento de su retorno” (Foucault, 2001: 29), o, más bien, en las formas de adecuación de sus formas de saber y verdad a diferentes contextos o momentos históricos.

Los sistemas de restricción del discurso, en el que se ubica al ritual⁴ y a las sociedades de discursos, definen las cualificaciones con las que deben contar los individuos

⁴ Hablamos de ritual como un mecanismo de restricción del discurso, al establecer un conjunto de signos y disposiciones corporales que permiten o restringen la emisión o difusión del discurso. De igual forma, al

que hablan y emiten enunciados, y por tanto definen y demarcan el conjunto de signos que deberá acompañar las enunciaciones, así como su distribución según reglas estrictas de circulación y difusión en ámbitos cerrados.

Por ello, la ritualización que acompaña al discurso religioso católico es fundamental, ya que mediante un conjunto de signos integrado en rutinas, como la liturgia, la oración, la confesión o la reflexión (esta última en el caso de los grupos de fieles), se posibilita o la entrada de los fieles a ciertos niveles de la práctica discursiva. Por ello, únicamente el sacerdote tiene la autoridad para predicar la homilía o emitir las palabras de absolución. Sin embargo, los fieles pueden establecer rutinas, como la reiteración de las oraciones o la contestación en la misa, y en el caso de los grupos de jóvenes, pueden establecer enunciados en torno a reflexiones propuestas por los encargados del grupo.

De este modo, el discurso es pensado por Foucault como una existencia, un acontecimiento, como una práctica ordenada en función de ciertas reglas, y a la vez como un elemento unificador entre el saber y las prácticas sociales.

Al respecto, Potte-Bonneville (2007), señala que a lo largo de toda su obra, Michel Foucault busca demostrar las formas en las que los sujetos han sido históricamente contruidos, esto es, las modalidades históricas de su formación, que no lo condenan a fijarse en la objetividad de un ser disponible, como un punto de aplicación de poder pasivo, sino como un agente libre y que –hasta cierto punto– toma decisiones.

El término “subjetivación” es introducido por Foucault, en la sección de “Moral y práctica de sí” de su obra *El uso de los placeres*⁵, conceptualizándola como: “las formas de relación ‘consigo mismos’, establecidas por los sujetos, es decir, los procedimientos y las técnicas mediante las cuales uno se da a sí mismo como objeto de conocimiento, que por lo tanto nos permiten modificar nuestros modos de ser” (Foucault, 2007: 30).

abordar el análisis de la conformación de subjetividades en una organización católica, el ritual se reconoce como parte del dispositivo articulado en este grupo.

⁵ Segundo volumen de la “Historia de la sexualidad”

Así, el sujeto evocado por Foucault en la última parte de su obra (1978-1984), tiene dos características centrales: la historicidad de punta a punta –análisis genealógico de las formas de racionalidad del sujeto desde el helenismo hasta la cultura cristiana occidental–, y la relación consigo mismo basada en un juego de verdad (saber) y un tipo de normatividad dada (poder).

En este sentido el análisis foucaultiano en torno a las formas de subjetivación occidental, parte de su reconstrucción como un proceso constituido por dos fases: Primero, la construcción del dominio de sí: en esta figura se sintetiza los “trabajos” que los sujetos emprenden sobre sí mismos. Segundo, la determinación de los elementos personales a modificar, las formas de sujeción y las transformaciones necesarias para constituirse como un “sujeto ético⁶” –placer, uso, medida y saber son las figuras que caracterizan este movimiento.

Si trasladamos estos “trabajos” al caso del MAC, puedo ubicar los cuestionamientos sobre la propia conducta que los dirigentes del movimiento incitan en los jóvenes de recién ingreso, caracterizados por preguntas como: “¿He valorado todo lo que Dios me ha dado en la vida? ¿Cuál es mi comportamiento en diversos ámbitos como la familia o la escuela? ¿Qué acciones me alejan de Dios?”. Estos cuestionamientos implican una reflexión sobre su vida diaria y, sobre todo, sobre las actitudes a modificar para “ser mejores personas”.

Las prohibiciones en torno al placer erótico instituyen a la figura del matrimonio como la mejor manera para relacionarse sexualmente. De igual modo, se presenta la intromisión de la figura del médico en el uso correcto de los placeres sexuales⁷, así como se presenta a las prácticas heterosexuales como el “gozo legítimo de la sexualidad”, confiscado en la pareja de esposos. Paralelamente, el modo de sujeción estuvo basado en el sometimiento de los individuos a formas de vida basadas en la razón y en la naturaleza, postulando una razón universal, que debería coincidir armónicamente con la relación emprendida consigo mismos.

⁶ Por sujeto ético entendemos a un sujeto en la instancia de su auto constitución (las técnicas, las prácticas, mediante las cuales se instituye una relación consigo mismo determinada)

⁷ Señalado por Foucault como *aphrodisia*.

En este sentido, puedo mencionar la exaltación del matrimonio como el ejercicio legítimo de la sexualidad, mismo que, a pesar de romper con discursos tradicionales como el de la autoridad masculina y la sumisión femenina, retoma cuestiones propias del modelo heteronormativo como son la monogamia, la conyugalidad y el predominio de las funciones reproductivas sobre las eróticas.

El renunciar a la tentación del “lado negativo” que cada individuo contiene en sí mismo, reflejado en los pecados del cuerpo es un elemento central en el cristianismo. De este modo, los cuidados de sí propios de esta religión imponen al sujeto una relación obligatoria y singular con la verdad, aceptando como “verdaderos” un conjunto de dogmas, emanados de libros considerados como sagrados (Biblia), acatando incondicionalmente las decisiones emanadas de la autoridad.

En sí, la renuncia de sí mismo, implica controlar los malos pensamientos mediante la “dirección pastoral”, verbalizando los comportamientos del alma en los mecanismos de confesión, buscando la humildad y la mortificación, destruyendo una forma de sí y reconfigurándola en un nuevo sujeto.

En el caso de los integrantes del MAC, la renuncia sí mismo implica determinados procedimientos, como el establecimiento de “charlas”, con el sacerdote a cargo o con los dirigentes, en las que se da cuenta de sus problemáticas de vida o de cuestiones a las que se les busca dar una explicación a través de la palabra de Dios.

La confesión también implica una renuncia de sí mismo, ya que los integrantes hablan sobre sus faltas ante la figura del confesor recibiendo de él dos mandatos: la penitencia y la correcta dirección de sus actos o sus pensamientos.

Por último, la constitución de este grupo supone la instrumentación de prácticas de sí para la construcción de un sujeto moderno, así como el proceso de encarnación de las instituciones y pautas de moral propias de la modernidad en los sujetos, teniendo como fin

la administración del ejercicio de la sexualidad: familia monogámica, nuclear, heteronormatividad.

Así estas formas de ejercicio de la sexualidad son instrumentadas en los integrantes del MAC a partir de diversas prácticas de carácter discursivo, donde se difunden y se reproducen enunciaciones en torno a las características deseables para una familia católica o para la conformación de un proyecto de vida que integre el deber ser católico y las características de un hombre o una mujer “útiles” a su comunidad (trabajador, profesionalista, con un estilo de vida propio de la clase media alta).

Al establecer los sujetos estas “formas de relación consigo mismos”, el acento recae en las “morales orientadas hacia un código” –como las cristianas–, en las que la sexualidad se presenta como el eje rector sobre el que se articula el deber ser, y por lo tanto la separación entre lo permitido y lo prohibido. En este sentido, hablaríamos de un de sujetamiento, conceptualizado como la relación establecida entre el código y el individuo, en la que, sin embargo, este último se reconoce como sujeto de preceptos morales determinados, ya que son prácticas que han sido arraigadas desde su socialización inicial y, por lo tanto, se presentan en la mayoría de los casos como algo incuestionable.

Otra forma de subjetivación es la referida por Foucault como “el trabajo ético”, entendida como las actividades o trabajos de sí efectuados por un individuo no para actuar “moralmente” en un caso específico, sino para incorporar regularmente una serie de conductas o hábitos. Este trabajo implica un conjunto de transformaciones que los individuos deben llevar a cabo para “volverse morales”. Por lo tanto, entendemos a las tecnologías del yo como:

Aquellas que permiten a los individuos efectuar por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo, su alma, pensamientos, conductas, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad (Foucault, 1990: 48).

Estas tecnologías implican formas de aprendizaje y de modificación de los individuos, no sólo para la adquisición de ciertas habilidades, además para la adecuación de sus actitudes. De ahí que Foucault (1990) plantee la existencia de una relación entre las tecnologías consideradas como propias de los ámbitos de dominación y las referidas a “uno mismo”, a la cual denomina gubernamentalidad. De esta forma el “gobierno de los hombres” o gubernamentalidad del yo, es definido por Foucault, como:

El dominio que se puede ejercer sobre uno mismo y los otros y sobre el cuerpo, pero también sobre el alma y la manera de obrar. Y por último remite a un comercio, a un proceso circular o un proceso de intercambio que pasa de un individuo a otro. Hay algo que se deja ver con claridad: nunca se gobierna un estado, nunca se gobierna un territorio, nunca se gobierna una estructura política. Los gobernados, con todo, son gente, hombres, individuos, colectividades. Aquellos a quienes se gobierna son los hombres (Foucault, 2007: 149).

A partir del concepto de gubernamentalidad, Foucault instala la idea de una articulación entre formas de saber, relaciones de poder y procesos de subjetivación, es decir una conducción de los sujetos con la ayuda de los saberes, poniendo especial hincapié en las diferentes formas de relación con nosotros mismos.

En lo que se refiere a la genealogía de estos cuidados de sí o formas de gubernamentalidad, Foucault establece dos contextos diferentes: los propios de las filosofías greco romanas y aquellos de los grupos cristianos u órdenes monásticas, a partir de cuyo análisis busca establecer las relaciones entre “el acontecimiento histórico de los sujetos” y la mediatización con su sexo (Gros, 2007: 128). No obstante, este abordaje histórico al “uso de los placeres”, a modo de un trabajo ético, implica no sólo el preguntarse sobre los comportamientos de las personas en torno al sexo, sino sobre las modalidades de la experiencia en torno a la sexualidad, cuyo resultado es un “sujeto ético”.

El tema de la sexualidad cobra particular relevancia en el abordaje del sujeto, al momento de analizar las formas de subjetivación desde el sujeto dueño de los placeres de la Grecia clásica, pasando por los pecados de la carne del sujeto cristiano hasta la sexualidad medicalizada del proyecto de la modernidad.

[...] ¿Cómo, por qué y en que forma se constituyó la actividad sexual como dominio moral? ¿Por qué esa inquietud ética tan insistente, aunque variable en sus formas e intensidad? ¿Por qué esta problematización?. Después de todo esta es la tarea de una historia del pensamiento, por oposición a la historia de los comportamientos o las representaciones: definir las condiciones en las que el ser humano “problematiza” lo que es, lo que hace y el mundo en el que vive (Foucault, 2007: 13).

Sin embargo, el proyecto trazado por Foucault en torno a una *historia de la sexualidad* se desborda hasta constituirse en una problematización general del “sujeto ético”, entendido no sólo como quien conforma su actuar a partir de ciertos valores, sino desde su autoconstitución por medio de prácticas y técnicas de sí, integradas también por juegos de verdad y poder, de posibilidades de gubernamentalidad y resistencia. Por ende, la historia foucaultiana de la sexualidad no es una historia de los comportamientos sexuales, ni tampoco de sus formas de representación, sino de las racionalidades o modalidades de existencia de este *uso de los placeres*, de las que resulta un *sujeto ético*.

Partiendo de esta problematización del sujeto ético, retomo la propuesta foucaultiana del *uso de los placeres*, no sólo para dar cuenta de los comportamientos o pautas sexuales de los jóvenes del MAC, sino de la manera en la que este *dispositivo de la sexualidad* –en el que integramos prácticas, prohibiciones, representaciones, mandatos, formas de medicalización, negociaciones y transgresiones–, los construye como sujetos éticos.

Esta forma de “problematización del sujeto ético” está ligada a un conjunto de prácticas y técnicas denominadas por este autor como “las artes de la existencia”, entendidas como “las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que responde a ciertos valores estéticos y criterios de estilo” (Foucault, 2007: 15). Así, lo que Foucault presenta en la *Historia de la sexualidad* es una “genealogía de sujetos de deseo”, sustentada en “textos prescriptivos” de origen greco-latino y cristiano, cuya función es la de presentar reglas de conducta.

La austeridad sexual griega se expresa en la forma capital de una estilización de la existencia, y su sujeto ético se caracteriza por un preciso dominio de los placeres. La austeridad cristiana se dejará pensar bajo la forma de un principio rector de lo permitido y lo prohibido para un sujeto ético consagrado a descifrar las latencias de su deseo (Potte-Bonneville, 2007: 137).

Consecuentemente, al hablar de la instrumentación de las *artes de la existencia*, hablamos también de la gubernamentalidad, es decir de la relación establecida por los sujetos entre los principios rectores constituidos institucionalmente y la relación que establece consigo mismos.

Ya que el catolicismo pertenece a las religiones denominadas “de salvación”, ello implica que se debe conducir al individuo de una realidad a otra, de la vida a la muerte, del tiempo a la eternidad. Para conseguirlo, se impone a los fieles una serie de cambios y reglas que implican transformaciones del yo, conformado un vínculo entre la idea de salvación y la necesidad de la confesión, de la enunciación de un conjunto de verdades sobre sí mismo, pero mediadas por la percepción de otros.

El *Movimiento Amigos en Cristo* propone un ejercicio de subjetivación basado en un conjunto de prácticas de sí, tecnologías del yo y artes de la existencia propias del catolicismo, como lo son la confesión, la oración, la reflexión sobre la propia conducta en relación con el prójimo, la obediencia y respeto a la institución familiar y la búsqueda de una conyugalidad monogámica; mecanismos que se instrumentan de maneras diversas en las pláticas con los sacerdotes, los retiros, los ejercicios de reflexión en grupo, o bien extrapolando este conjunto de saberes y mandatos religiosos a otros ámbitos como sus relaciones familiares, de amistad o de socialización.

Puedo concluir este apartado diciendo que la propuesta foucaultiana nos brinda las herramientas para analizar, por un lado el conjunto de prácticas de sí y tecnologías del yo desarrolladas por el MAC como un movimiento anclado en las bases de la institución

católica y, por otro, los pliegues elaborados por sus integrantes como un ejercicio de resistencia y transformación de estos mandatos de poder.

1.8 Recapitulación

En este capítulo se presentó a los jóvenes del MAC como el objeto de estudio de la presente investigación, situándolos en una dinámica de poder desde la cual se articulan preguntas como el papel de la religión en su subjetivación, los discursos católicos en torno al deber ser y la manera en la que este dispositivo de sexualidad busca establecer controles, que si bien se ejercen sobre los cuerpos, igualmente propician la construcción de sujetos que acatan, así como también resisten y transforman estos mandatos.

De igual forma se planteó la propuesta metodológica mediante la cual abordé el trabajo de campo, culminando con la elaboración y propuesta de aplicación de las categorías de análisis a modo de una “caja de herramientas” en términos foucaultianos.

CAPÍTULO II. ALGUNOS ANTECEDENTES DE LOS ESTUDIOS SOBRE GÉNERO Y RELIGIÓN

¿Cómo entender la relación entre el género y la religión? Por lo general, los practicantes de distintas formas de religiosidad creemos que los modelos de conducta establecidos por estas instituciones son incuestionables, al provenir de una verdad que se aduce como divina y por lo tanto irrefutable. Sin embargo, el enfoque teórico sobre el género nos permite desarticular estos discursos y analizar cuáles son los objetivos de los modelos genéricos que se buscan instituir tanto en las almas como en los cuerpos de los fieles, construyendo así sujetos de un conocimiento específico. A partir de lo anterior, en el presente capítulo se hará una breve revisión de algunos aportes al estudio en particular de la religión católica en Occidente.

2.1 El género y los modelos femeninos en el cristianismo

El género ha de entenderse como “la construcción social de la diferencia sexual”, constituyéndolos en modelos de mujeres y de hombres, que utilizan un discurso “naturalizante”, basado en un conjunto de valores, prácticas y estereotipos introyectados por los individuos desde su nacimiento. Por ello, Simone de Beauvoir, adelantándose a su época, señalaba, en su obra *El segundo sexo*, que una mujer no nace sino se hace, a lo que debemos agregar, que también los varones no nacen sino que se hacen.

Por su parte, Jill K. Conway, Susan Bourque y Joan Scott (en texto originalmente publicado en 1987) hacen una revisión del concepto de género, en la que señalan que:

La producción de formas culturalmente apropiadas respecto al comportamiento de los hombres y las mujeres es una función central de la autoridad social y está mediada por una compleja interacción de un amplio espectro de instituciones económicas, sociales políticas y religiosas (Conway, Bourque, Scott, 2003: 23).

Por tal motivo, el género no puede definirse como una categoría fija, en cambio, con lleva a un orden histórico, cambiando, por ende, los territorios sociales y culturales asignados a hombres y mujeres.

En su artículo “La antropología feminista y la categoría ‘género’”, Marta Lamas señala la forma en la que la antropología social ha incorporado el análisis de las diferencias sexuales como justificación de la desigualdad entre mujeres y hombres. La autora indica, adicionalmente, que esta disciplina es un terreno fértil para el análisis de las distinciones entre las características innatas y las adquiridas, así como para deconstruir discursos, representaciones y simbolismos presentes en diferentes culturas, a través de los cuales se justifican cuestiones como la desigual distribución de tareas domésticas, las jerarquías familiares o bien la dominación del esquema masculino sobre el femenino. De este modo, Lamas (2002: 115) concluye su argumentación señalando que: “uno de los aportes más importantes de la categoría de género a la antropología, es el sacar del terreno de lo biológico lo que determina la diferencia de los sexos, colocándola en el de lo simbólico”.

En otro trabajo, Lamas señala que a través de la diferencia sexual se construye el género en un doble movimiento: como una especie de ‘filtro’ cultural con el que interpretamos al mundo y como una especie de ‘armadura’ en la que constreñimos nuestra vida”. (Lamas, 2002: 51). De este modo, el cuerpo es señalado por Lamas como la primera evidencia de la diferenciación humana, es decir, como la fuente primordial para la construcción cultural de atributos, funciones, jerarquías y roles distintos para mujeres y hombres, y a su vez como un espacio de justificación de la desigualdad simbolizadas mediante las oposiciones binarias entre lo masculino –a lo que se otorga mayor valor– y lo femenino.

Esta simbolización cultural de la diferencia anatómica, toma forma en un conjunto de prácticas, ideas, discursos y representaciones sociales, que dan atribuciones a la conducta objetiva y subjetiva de las personas en función de su sexo. Así, mediante el proceso de constitución del género, la sociedad fabrica las ideas de lo que pueden ser los hombres y las mujeres, de lo que es “propio” de cada sexo (Lamas, 2002: 58).

Estos modelos de género son reproducidos por instituciones como la familia, el Estado, la escuela, el trabajo o la religión, presentándose como condiciones fijas y “naturales”. Al respecto, Victoria Sau (1986) analiza el proceso de introyección del modelo femenino desde la socialización primaria con cuestiones como los juegos o las normas de cortesía, hasta la situación de la mujer en un sistema de representaciones dicotómico en el que el polo con valor negativo se asigna a la mujer; así un varón que se acerque más a las características propias de lo femenino irá perdiendo valor ante los demás.

En esta misma línea, podemos situar las contribuciones de Luis Pérez Aguirre (1996) en su libro *La condición femenina*, en el que señala a lo masculino como medida de todas las cosas, y por lo tanto como el referente ideal de los modelos de género, descalificando a todo lo que se aleje o se oponga a este modelo. Pérez Aguirre dirige su análisis a cuestiones como porqué el referente masculino en las representaciones divinas explica la exclusión de las mujeres de la teología. En el capítulo correspondiente a las mujeres y las grandes religiones, el autor analiza el deber ser en los modelos femeninos en religiones como el hinduismo, el budismo, el judaísmo, el islamismo y el cristianismo; religiones en las que, en mayor o menor grado, se atribuye a las mujeres características inferiorizantes, justificadas a partir de la debilidad, la vulnerabilidad, la menor espiritualidad o la maternidad.

Siguiendo con esta argumentación sobre los modelos femeninos en el ámbito religioso, Gertrud von Le Fort (1957: 20-21), desarrolla las principales características del dogma Mariano:

El dogma Mariano significa la colaboración de todas las criaturas con la obra de Redención, el *fiat* de la Virgen significa todo lo que es auténticamente religioso, siendo al mismo tiempo como entrega, la manifestación de lo auténticamente femenino, se convierte en una manifestación del espíritu religioso del hombre. De la misma manera, en que la gloria del Hijo resplandece sobre ella, en las angustias de la muerte la cubre con su sombra. Tampoco en el sufrimiento es ella misma, es la que sufre con su hijo. María en su propio dogma, no se eleva por ella misma, sino por su hijo.

Esta autora parte del lenguaje simbólico católico para explicar los atributos conferidos a la figura de María, señalándola no sólo como la imagen materna y obediente, sino como la representación de la devoción católica.

Pamela Dickey Young (1993), igualmente, elabora una crítica a la teología cristiana, al señalar la responsabilidad que tiene la tradición cristiana patriarcal en la dominación masculina de nuestra cultura, por lo que propone una teología cristiana que reúna la experiencia tanto de Cristo como de las mujeres.

Buscando establecer la relación que guardan la identidad femenina y la religión, Miriam Alfie, Estela Serret y Teresa Rueda, en su libro *Identidad femenina y religión*, analizan la relación que encierra la identidad femenina y la religión específicamente en sus formas judía y cristiana, señalando a lo femenino como: “una construcción simbólica, un ordenador de significados, que en lo tocante a los sujetos, demarca espacios de conformación de identidades” (Alfie et al., 1994: 17). En lo respecta a la construcción simbólica de lo femenino en el cristianismo, las autoras refieren las coincidencias entre esta religión y la judía, al sostener la natural inferioridad de lo femenino. Sin embargo, encuentran las especificidades del modelo femenino cristiano al relacionar a las mujeres con el mal y, a su vez, a modo de una dicotomía, a la castidad como modelo del deber ser:

En la teología cristiana estos principios, combinados con otros de origen oriental ya mencionados, generan una visión paradójica de lo femenino: por un lado existe una asociación entre lo femenino y el mal, en tanto que fuerza amenazante del hombre y su salvación (caos- femineidad). Por otro lado, se percibe a lo femenino como una fuerza sometida al principio masculino al que le sirve en la creación (como vehículo o mediación: ella misma no es creadora) y en la reproducción de espacio privado. Por lo tanto, lo femenino sólo es bueno, mientras se somete su naturaleza; de lo contrario representa una amenaza. (Alfie et al., 1994:110)

Por su parte, Sylvane Agacinski (2007) da cuenta del papel de los grandes textos del cristianismo en la visión masculina de la historia, brindando ejemplos como los extraídos del libro del Génesis en el donde el pecado de Eva es la principal causa de la ira de Dios

contra Adán, cuya consecuencia radica en la expulsión del paraíso. Otro ejemplo es encontrado en las cartas de Pablo, en los que se establece una relación hombre-intelecto y espíritu, y la mujer con la carne y el pecado.

El matrimonio representa la institución de la jerarquía de los géneros en la familia, pero más ampliamente el género femenino es un género de humanidad, subordinado siempre a la autoridad masculina. (Agacinski: 2007, 164)

Miriam Peskowitz (2001), por su parte, analiza las metáforas tanto femeninas como masculinas en los textos religiosos –en su caso, judíos–, señalando la centralidad de las figuras masculinas como depositarios del poder y la sabiduría, dejando a las mujeres el papel de la procreación y la obediencia a los mandatos masculinos. A partir de este argumento, Peskowitz desarrolla distintas formas en las que estas metáforas se han retomado como referentes del poder masculino en la cultura occidental, sin que puedan ser directamente relacionadas con un referente religioso.

En esta misma línea, el trabajo de Mieke Bal habla de la “colocación” del cuerpo femenino como fuente del pecado, teniendo como referente textos bíblicos como el Génesis, las cartas de Timoteo o las de Pablo, en las que se pueden encontrar rasgos evidentes tanto de misoginia como de justificación del patriarcado. Esto no implica una descontextualización de esas nociones, ya que según Mieke Bal, lo relevante está en que estos “mitos originarios” como la “historia de amor” de Adán y Eva, sigan empleándose como referentes de los discursos religiosos de hoy en día.

2. 2 Algunos antecedentes históricos sobre catolicismo y mujeres en México

Para la época colonial hay numerosos estudios sobre la moral católica, la normatividad familiar y las mujeres. Solamente voy a hacer referencia a algunos.

Estela Roselló Soberón (2006), recupera tanto el sistema religioso como la experiencia cotidiana de la religiosidad en la Nueva España de los siglos XVI y XVII. Con

ello presenta una diferenciación genérica en torno a “la distribución” de la culpa entre los hombres y las mujeres de la Nueva España, así como la importancia del modelo mariano en el universo simbólico novohispano:

Para muchos teólogos y exégetas, la mujer se asoció con el cuerpo y la carne, y el sexo femenino se consideró fuente de lujuria, flaqueza e irracionalidad. En este sentido el pecado de las mujeres venía del interior de su cuerpo; el de los hombres, en cambio, provenía de una fuerza exterior: la tentación (Roselló Soberón, 2006: 226).

No obstante, Roselló Soberón (2006: 227) señala, además, la “reivindicación” del cuerpo femenino en la tradición del catolicismo novohispano, al referirse al “cuerpo mariano” como “hermoso, ligero y luminoso, por lo que su sola presencia generaba las más profundas emociones de júbilo y placer”, evidenciando así una ambivalencia en torno a los significados atribuidos al cuerpo femenino: por un lado, el “contener” en sí mismo al pecado y, por otro, el ser objeto de adoraciones alejándose de la naturaleza perniciosa del común de los cuerpos femeninos.

El trabajo de Asunción Lavrín (1989) da cuenta de las “brechas entre los cánones religiosos y la conducta real de la gente de la Nueva España”, señalando entonces las adaptaciones, confrontaciones, imposiciones y evasiones a los mandatos del deber ser católico, a partir del empleo de dos fuentes discursivas: los tratados de teología moral y los confesionarios y los testimonios del comportamiento real de la población reflejados en los casos presentados ante los jueces eclesiásticos de las diócesis mexicanas. Así, Lavrín nos habla, por una parte, de los afanes emprendidos por la Iglesia católica para “ordenar y controlar” la sexualidad de la población mediante la promulgación de cánones basados en las prescripciones del Concilio de Trento en torno a aspectos como el ritual del matrimonio o los denominados “pecados contra natura”⁸, y por otra, de las resistencias de los individuos al transgredir estas reglas, que, sin embargo, eran –en la mayoría de los casos– confesadas y sometidas a penitencia, con el fin de mantener el orden en la sociedad colonial. En este ámbito, la confesión se presenta como un mecanismo de control social en el que los

⁸ Según los teólogos morales, los pecados *contra natura* podían cometerse de tres maneras: 1. Por polución voluntaria (masturbación), 2. Por sodomía y 3. Por bestialidad.

individuos autoreferían sus faltas visibilizando tanto sus pecados de carne como sus malos pensamientos, estableciéndose en la confesión los parámetros generales de la moralidad sexual transmitidos a la población en general por sus “guardianes religiosos”.

En el libro *Familia y orden colonial*, Pilar Gonzalbo (1998) da cuenta de cómo se establecieron mecanismos de regulación social basados en la relación de legislaciones civiles y canónicas, mismas que se completaban con los prejuicios y las exigencias a partir de los cuales se buscó “defender el prestigio familiar”. De este modo, en la sociedad colonial se asumía que el orden familiar tenía repercusiones directas en el bienestar social, por lo cual los pecados tanto públicos como privados de la población tenían que ser atendidos para garantizar su “corrección”. Por ende, el matrimonio se presentó como uno de estos mecanismos de control social, que permitía la administración tanto de los nacimientos como de las herencias, de ahí que su indisolubilidad fuera respaldada por la iglesia católica.

Gonzalbo señala, asimismo, la importancia del honor en la sociedad novohispana, así como las contradicciones entre las normas y su aplicación, estableciendo un “juego” de negociaciones y adaptaciones entre el deber ser y las prácticas de la vida cotidiana de ese contexto histórico.

Tanto en el documento de Lavrín, como en el de Pilar Gonzalbo, refieren a la conformación de un dispositivo de control de la sexualidad, cuyo eje central se fija en el deber ser católico, cuya finalidad radica en la construcción de sujetos con características como la obediencia al dogma católico, el ejercicio de la sexualidad conyugal y la incorporación de cuidados del cuerpo y del alma a través la abstinencia y la confesión. Sin embargo, como todo ejercicio de poder, esos controles son resistidos y, por lo tanto, transformados en el “juego de ida y vuelta”, propio del dispositivo. Este “juego” se dibuja claramente en ambos trabajos, al mostrar, por un lado, la interpretación dogmática de la Iglesia católica sobre la conducta sexual, mientras por el otro el comportamiento “real” de la población referido a partir de sus confesiones, mismos que finalmente se incorporan al

dispositivo, siendo transformados tanto por los sujetos como por la Iglesia mediante mecanismos como la confesión y la absolución.

Las relaciones de una mujer con dos primos, o entre una tía de la novia y el futuro esposo, o entre este último y la cuñada eran incestuosas según el derecho canónico; aunque no raras en los archivos coloniales. Nunca se aseguraba la dispensa ante tales relaciones, aunque se observa cierta indulgencia-cuando lo permitían las leyes canónicas- en los casos en que consta la decisión final. Cuando se negaba la dispensa, parece que las autoridades, deseaban marcar los límites de la deshonestidad (Lavrín, 1989: 81).

2.3 Modelos de género y religión en el Siglo XIX

Partiendo de un abordaje histórico de la religiosidad femenina, Jean Pierre Bastian analiza los modelos de mujer protestante en el siglo XIX, señalando su expansión en la zona norte de México a través de escuelas, en las que se buscaba establecer en las educandas el modelo femenino propio del protestantismo. Este modelo se basaba en el de las sociedades metodistas angloamericanas, destacando elementos como el rompimiento con la rigidez del modelo católico y, sobre todo, oponiéndose a éste en temas como la importancia de la educación femenina:

La mujer debe ser mente sana en cuerpo sano, no la libertina, sino la que goza de la libertad de una mujer civilizada; es la mujer anticonventual y antisanturrón con sus ejercicios higiénicos al aire libre, en vez de ocupar el denigrante papel de objeto de placer (Bastian, 2006: 177).

En esta misma línea, Françoise Carner (2006) efectúa un análisis sobre el papel de instituciones como la familia, el trabajo, la escuela y religión en la construcción de los estereotipos femeninos del siglo XIX. La relación que puedo establecer entre su análisis y mi propuesta de investigación es el papel de la Iglesia católica como institución que define

la moral de las mujeres⁹, así como sus posibilidades de actuación en la sociedad y, por lo tanto, de su subjetividad. De este modo, Carner ubica el proyecto de vida femenino decimonónico, impulsado por la Iglesia católica a partir de dos formas de consagración a Dios: la vida conventual y el matrimonio:

El camino más perfecto para servir a Dios, es la virginidad consagrada, sin embargo en el matrimonio –en el cual se da la reproducción, se aplaca la concupiscencia y se logra la gracia unitiva- es, aunque no tan noble, otra posibilidad para la mujer (Carner, 2006: 104).

2.4 Religión y sexualidad

La tesis doctoral intitulada “*Las mujeres católicas en las asociaciones religiosas: fiestas, poderes e identidades*” de la autoría de Patricia Castañeda, aborda las implicaciones de la religiosidad católica en la conformación identitaria de las mujeres tepeyanquenses, a través del análisis de su ciclo cultural de vida: sacramentos, prácticas y fiestas religiosas. A la autora le interesa analizar distintas posiciones (poder y subordinación) adoptadas por las tepeyanquenses, a partir de los cargos que ostentan en dos asociaciones de fieles. El capítulo II es particularmente importante para mi primer estudio, pues aborda el papel de las mujeres en el catolicismo, los mitos fundantes, las creencias, la moral y el modelo femenino católico. Los modelos de feminidad transmitidos por el catolicismo, según la autora, han cambiado desde el cristianismo primitivo, hasta nuestros días, donde los atributos considerados como femeninos han pasado de las figuras de mártires dolientes, a la relación del cuerpo femenino con los “pecados de carne”, hasta la exaltación de la Virgen María como mediadora o como camino de redención.

El poder como una constante en la vida de hombres y mujeres, está sustentado, entre otras cosas, por los mitos, los cuales “corroboran la convivencia política de las convicciones patriarcales relativas a la mujer”, los mitos, por su parte, reúnen argumentos legitimadores

⁹ Aunque en mi trabajo yo busque abordar el papel del discurso religioso católico en la construcción de subjetividades tanto de mujeres como de hombres.

de esas convicciones que explican la subordinación y la opresión de las mujeres; entre ellos se cuenta la impureza del cuerpo femenino, así como de sus funciones sexuales/reproductoras, la virginidad, el temor a la desfloración, la sexualidad de las mujeres en su sentido más amplio (Castañeda, 2007: 56).

Sobre esta misma línea, Castañeda señala la importancia de los mitos fundantes en religiones como el catolicismo, ya que de estos se derivan definiciones de una moral que se busca trasminar más allá de los límites de lo eclesiástico. Así, la articulación de estos mitos genera sistemas de concepción del mundo jerárquicos, etnocéntricos y patriarcales. Ejemplo de esto es el Génesis (en sus tres momentos climáticos: la creación del hombre, el pecado original y la expulsión del paraíso), el Éxodo con la exaltación de las figuras patriarcales, del mismo modo que la concepción y el nacimiento de Jesús asociados a la virginidad de María.

Al hablar de sexualidad, debemos romper con concepciones previas en las que se le muestra como estática e inalterable. Aquí radica la importancia del trabajo de Ana Amuchástegui “Virginidad e iniciación sexual en México experiencias y significados”, que pone en evidencia el rompimiento con los modelos tradicionales de ejercicio de la sexualidad, en el caso particular del contexto latinoamericano. De este modo, la autora nos narra las conversaciones que sostuvo con distintos hombres y mujeres sobre su iniciación sexual, presentando un diálogo en el que “la experiencia subjetiva es personificada en el signo y la experiencia puede ser personificada como el habla interior” (Amuchástegui, 2001: 219). El estudio hace visible las negociaciones y rupturas protagonizadas por un grupo de jóvenes representativo de este proceso de cambio, es decir nos habla de un cambio tanto en las prácticas sexuales como de sus ambigüedades y resistencias, que consiste tanto en el proceso de secularización del tema de la sexualidad como en la “administración de la reproducción” por parte del Estado, a través de los cuales se ha minado la autoridad de la Iglesia católica en estos temas.

Lo que alcanzo a concluir aquí sobre la base del material que aquí he presentado, es la existencia de un proceso complejo y dinámico en el cual los códigos morales dominantes y los saberes subyugados se relacionan entre sí de maneras que no constituyen una simple

obediencia o transgresión, [...] ya que los mismos participantes hablan de incontables acciones y construcciones de resistencia y desobediencia, a tal grado que tuve que preguntarme qué función servía dicho código moral si parecía condenado a ser desobedecido (Amuchástegui, 2001: 414).

Amuchástegui nos habla de la yuxtaposición de dos tipos de discursos, uno de poder representado por la moralidad católica y, por las construcciones de la ciencia y la salud, y otro subyugado, que da cuenta de las prácticas y experiencias personales. En esta línea, Gabriela Rodríguez y Benno de Keijzer, analizan los procesos de cambio en el contexto de una comunidad indígena del estado de Puebla, donde se pone en evidencia la transición en los modelos a partir del aumento en la migración, el uso de métodos anticonceptivos y la educación sexual por instituciones seculares como la escuela.

Este trabajo es por lo demás enriquecedor desde el punto de vista metodológico, al elaborar una “descripción densa” de la comunidad en estudio, presentando los resultados de este trabajo como discursos diferenciados genéricamente y al analizar los principales instrumentos de regulación y control de la sexualidad en las distintas generaciones de los habitantes de “Iguanillas”. Siendo estos la preservación de la virginidad femenina y los espacios y horarios de cortejo, mismas que son “condensados” por dos entrevistados “de la primera generación” de este análisis en dos frases:

-Mariana: sólo una vez se vale.

-Celerino: la noche se hizo para los hombres.

Aunado a esto, el trabajo de Rodríguez y Keijzer (2002) retoma la importancia del punto de vista de los actores sociales en temas como el control reproductivo y la salud sexual, señalando la importancia de las subjetividades en todo proceso social.

En lo que toca a la importancia de las prácticas religiosas en el matrimonio, Booth, Johnson, Branaman y Sica (1995) analizan los impactos de los cambios en la religiosidad en la estabilidad matrimonial, a través de factores como la asistencia a la iglesia y los grupos bíblicos. Paradójicamente, los resultados obtenidos en una encuesta aplicada a matrimonios

practicantes, apuntan a que no existe una relación directa entre el alza en el ejercicio de la religiosidad y el buen desarrollo matrimonial, aunque si disminuyen, en un grado mínimo, los divorcios.

Marina Ariza y Orlandina de Oliveira (2008), señalan en su trabajo “*Género, clase y concepciones de la sexualidad en México*”, la relevancia de las diferencias de género en la adhesión de las personas a ciertos códigos normativos, así como la manera en la que las coordenadas de clase influyen en este proceso. Así, las autoras plantean que existen diferencias en las maneras en las que mujeres y hombres conciben la sexualidad, basadas no sólo en sus experiencias corporales, sino en los códigos culturales que establecen construcciones, atributos, restricciones y posibilidades distintas para ambos géneros. Ejemplo de esto es la relación entre la maternidad y la dificultad de las mujeres para concebirse como sujetas de deseo o la relación ambivalente que tienen con respecto a su cuerpo. Sin embargo, al analizar el grado de conservadurismo o liberalismo de los entrevistados y las entrevistadas, las autoras concluyen que si bien la clase es un factor importante al encontrar testimonios más conservadores en las mujeres de los estratos bajos, es el género el principal eje de diferenciación en torno a cómo se piensa y se vive la sexualidad.

2.5 Recapitulación

A partir de la exploración de los trabajos referidos en este apartado, distingo dos posturas analíticas respecto a la relación entre los modelos de género y el catolicismo occidental. La primera en la que se afirma el dominio masculino mediante dicotomías tradicionales como hombre-autoridad, mujer-sumisión, la imperturbabilidad del dogma, así como la rigidez y diferenciación de los preceptos en torno al deber ser sexual. Por el contrario, la segunda perspectiva da cuenta de las capacidades de hombres y mujeres –insertos en diversos contextos– para negociar sus posiciones respecto a los mandatos religiosos en torno a la manera en la que piensan y ejercen su sexualidad y el lugar que ocupan en la sociedad. Lo importante entonces no son las dicotomías culturales sino las construcciones y mediaciones

diferenciadas en las que intervienen tanto las instituciones religiosas como la interacción entre múltiples coordenadas como son los contextos culturales, la clase, la pertenencia étnica, el género, la escolaridad y la edad.

Ubicándome en la segunda postura, en la presente investigación buscaré mostrar cómo un grupo de jóvenes católicos elabora sus concepciones sobre la sexualidad y el deber ser a partir de la mediación entre los mandatos institucionales y su deseo. Me interesa, asimismo, un acercamiento a la comprensión de los esfuerzos emprendidos en un contexto católico particular para establecer nuevas formas de administración y conducción ya no sólo del placer sino de la reproducción.

CAPÍTULO III. UNA APROXIMACIÓN AL CONTEXTO GENERAL DEL MAC Y SUS INTEGRANTES

El objetivo de este capítulo es el situar a los movimientos para laicos como el MAC, centro de este análisis, en un contexto de larga duración, comenzando por los antecedentes de la Iglesia católica en México y su papel histórico como una institución social, hasta ubicar la importancia Concilio Vaticano II en la transformación de la doctrina católica y en la “apertura” hacia la participación activa de los laicos.

De igual forma ubicaré al MAC en el contexto social y eclesial en el que se inscribe, partiendo de las características tanto de la diócesis de Toluca como de su ubicación en un contexto socio espacial específico, para concluir con una descripción de los integrantes del MAC en contextos como el propio movimiento o bien en otros espacios de socialización como el trabajo, la escuela, la familia o las reuniones sociales.

3.1 La Iglesia católica en México

La Iglesia católica debe entenderse como una institución inmersa en la sociedad, que por lo tanto no escapa a las dinámicas, cambios y permanencias que ésta le impone. Al mismo tiempo, por su carácter religioso, se vuelve fundamental el tomar en cuenta el trabajo espiritual que ejerce sobre sus fieles. Así podemos señalar dos dimensiones en el estudio de la Iglesia católica mexicana, una terrenal –organización, jerarquías, documentos, relaciones de poder con otras instituciones como el Estado– y otra espiritual, basada en los cuidados de las almas de los individuos que la conforman.

En palabras de Joachim Wach:

La actitud del individuo respecto a la sociedad bajo todas sus formas y la influencia de la religión sobre las relaciones y las instituciones sociales, dependen en gran parte del espíritu del cual están penetradas las doctrinas, el culto y las organizaciones del grupo religioso. Las

relaciones en una sociedad dada son determinadas por este espíritu. Instituciones como el matrimonio, la familia, el parentesco y el Estado se conciben a la luz de la experiencia religiosa central y de acuerdo con ellas se formula la idea de una sociedad (Wach en Blancarte 1993:16).

Así, la Iglesia católica mexicana, no puede desvincularse de sus relaciones con otras instituciones, como la familia o el Estado, caracterizadas históricamente por diferentes relaciones y conflictos de poder. Esto puede advertirse en la imbricación de la autoridad colonial con los tribunales eclesiásticos (en los que se dirimían tanto a los asuntos de las almas de españoles, indios, mestizos y demás castas, así como a los asuntos de propiedad, herencia, nacimientos y defunciones), y en la promulgación de las leyes de Reforma, cuando los liberales buscan la instauración de un estado laico. Con el régimen revolucionario, se establece el pacto del *modus vivendi*, cambia la liturgia y se produce la apertura de la iglesia a una mayor participación de los laicos, a partir del Concilio Vaticano II. Por ello, el objetivo de este capítulo será el caracterizar a la Iglesia católica mexicana en estos episodios fundamentales, para así poder situar a los movimientos de laicos –como el que nos ocupa–, en un contexto de larga duración.

3.2 El Concilio Vaticano II y el llamado a la santidad de los laicos

A lo largo de la década de los cincuenta, la investigación teológica y bíblica católica había empezado a apartarse del neoescolasticismo y el literalismo bíblico, modificación impuesta desde el Concilio Vaticano I frente a la reacción al modernismo. Esta evolución puede apreciarse en teólogos como los jesuitas Karl Rahner o John Courtney Murray, quienes se esforzaron por integrar la experiencia humana moderna con el dogma cristiano, así como en otros como Yves Congar, Joseph Ratzinger (ahora Papa con el nombre Benedicto XVI) y Henri de Lubac que buscaban una comprensión más ajustada de la Escritura y de los Santos Padres, un retorno a las fuentes (*ressourcement*) y una actualización (*aggiornamento*). Del mismo modo, los obispos de todo el mundo afrontaban desafíos derivados de cambios económicos, sociales y políticos, como el comunismo y el avance de los cultos no católicos en contextos como el latinoamericano. Estos procesos exigieron una

respuesta de la Iglesia Católica. Por ello el Concilio Vaticano II puede ubicarse como una coyuntura muy importante para la Iglesia católica, al aproximarse a los laicos, mediante el “llamado de santidad”, así como la renovación de la pastoral con movimientos en los que podemos ubicar los de índole familiar o los dirigidos a grupos como los de niños, mujeres y jóvenes.

3.3 México ante el Concilio Vaticano II

En 1951, el Episcopado mexicano lanzó una carta pastoral en la que mostraba su descontento ante las “políticas liberales de las clases dirigentes”, basadas en prácticas individualistas y en la “duplicidad de las conciencias” (Blancarte, 1993: 124). Así, en seguimiento a esta carta, el episcopado puso en marcha una “campaña moralizadora” destinada a complementar la liberación material con la liberación espiritual. No obstante, el verdadero sentido de esta campaña, fue evitar la división –promovida por el liberalismo– entre la vida sociopolítica y la religiosa, según la cual aparecía la coincidencia el abandono de la moral y de las buenas costumbres por los ciudadanos.

En definitiva, esta campaña moralizadora no tuvo grandes repercusiones, pudiendo considerarla como el embate conservador de la Iglesia mexicana previo a la “apertura” propuesta por el Concilio Vaticano II. Aunque si bien este Concilio implicó grandes transformaciones para la Iglesia católica mexicana, no se presentó como un acontecimiento aislado, pues fue precedido por otros procesos como la irrupción de la Revolución cubana, la transformación de las costumbres con la acelerada urbanización y un nuevo enfoque de la doctrina de la iglesia –propuesto por grupos de avanzada– más apegado a las cuestiones sociales del momento.

En cuanto a las relaciones entre la Iglesia y el Estado, la primera supo mantener una “cautelosa distancia”, lo cual le permitió acrecentar el apoyo social con que ya contaba, posicionándose como juez de las iniciativas gubernamentales:

La iglesia se constituye desde entonces en una especie de guardián de la rectitud de las acciones gubernamentales, y el Estado cada vez más aislado de la sociedad, deviene en una

especie de cautivo, que necesita del aval de la iglesia para cualquier acción de envergadura (Blancarte, 1992:169).

Así, tras el Concilio Vaticano II, el episcopado mexicano “se transformó”. Aunque no tuvo una gran participación en las deliberaciones del Concilio, sí acató sus resoluciones inmediatamente, modificando prácticas como el uso del latín en las misas, el empleo del velo al entrar a las iglesias y, más profundamente, buscando una apertura hacia los laicos como miembros activos de la iglesia, con lo cual garantizó tanto su continuidad institucional como su actualización en temas de carácter social, como el de la familia.

3.4 Los movimientos de laicos

De manera formal, estos grupos de laicos tienen sus orígenes en el Concilio Vaticano II, aunque algunos preceden al Concilio por una o dos décadas. Su objetivo central es el de “ayudar a sus miembros a involucrarse más en la práctica de su fe en la Iglesia”, dando testimonio de Cristo de distinta manera en el mundo. Los grupos de laicos ofrecen continuidad a una larga línea histórica de grupos particulares en la Iglesia: órdenes monásticas y comunidades religiosas, hermandades, órdenes terciarias, y cofradías.

Estas recientes fundaciones fueron llamados "Movimientos Laicos", pues la mayoría sus miembros, sino exclusivamente, son laicos. Estos movimientos tienen reconocimiento canónico a través del *Consejo Pontificio para los Laicos*. Si bien algunos miembros de algunos movimientos, como el *Regnum Christi* y *Focolares*, emiten votos privados como aquellos de los religiosos y las religiosas, la mayor parte de los miembros de estos grupos son hombres y mujeres que llevan prácticas cotidianas como las de cualquier católico.

Sin embargo, la justificación de la participación activa en un movimiento de laicos radica en que, aunque Dios llama a todos a la santidad, hay caminos de santidad que son mejores para unas personas que para otras. Los miembros de un movimiento eclesial laico viven su vocación bautismal a ser discípulos del Señor por medio de un lente espiritual

llamado “carisma”, teniendo diferentes prácticas de vida y modos de oración apropiados a cada Movimiento y Comunidad.

Para el caso de México, existen diversos movimientos de laicos, que van desde los familiares como el *Movimiento Familiar Católico*, que tiene como fin el “promover en la Iglesia doméstica el encuentro y la contemplación de las enseñanzas de Cristo Vivo, para que respondiendo a su misión educadora en la fe y formadora de personas contribuya a la construcción del Reino de Dios en el mundo de hoy”, hasta los encaminados a la promoción de un proyecto de vida acorde con las enseñanzas de la fe católica entre los jóvenes, como es el caso del MAC.

3.5 El MAC en la diócesis de una Gran Ciudad del Estado de México¹⁰

La Diócesis es el distrito o territorio cristiano en que tiene y ejerce jurisdicción eclesiástica un prelado, ya sea un arzobispo o un obispo. El nombre proviene de la organización política de los romanos, cuando se le designaba *diócesis* a las divisiones administrativas posteriores al siglo III. Un templo pertenece a una parroquia. Varias parroquias agrupadas suelen pertenecer a un decanato, los cuales, agrupados, pertenecen a una diócesis. Las diócesis se pueden reunir, a su vez, en provincias eclesiásticas, a la cabeza de la cual se halla una arquidiócesis.

Según el Código de Derecho Canónico 369, la diócesis es:

Una porción del pueblo de Dios que cuyo cuidado se encomienda al Obispo con la cooperación del presbiterio, de manera que unida a su pastor, y congregada por él, en el Espíritu Santo mediante el Evangelio y la Eucaristía, constituya una iglesia particular, en la cual verdaderamente está presente y actúa la Iglesia de Cristo una Santa, Católica y apostólica.

¹⁰Con el objetivo de respetar la confidencialidad de los informantes se sustituyeron tanto sus nombres como las referencias de ubicación del movimiento.

El origen de la diócesis de esta Gran Ciudad del Estado de México data de 1951. En este momento, se dio gran importancia al cultivo de las nuevas vocaciones sacerdotales, construyendo en 1953 un Seminario Conciliar y nuevas parroquias, de acuerdo a las necesidades pastorales de la diócesis. De igual forma, en este momento surge –derivado del Concilio Vaticano II– el apostolado de los laicos, por lo que comienzan a formarse los movimientos (familiar, juvenil, de matrimonios) en las parroquias de la diócesis. En ese momento, se dieron a conocer los documentos del Concilio, incorporando las nuevas prácticas litúrgicas ahí sustentadas, como el dar la misa de frente a los laicos y en español, así como el establecimiento de una relación más directa entre el obispo, los presbíteros, los diáconos y los feligreses.

Haciendo números, la diócesis de esta Gran Ciudad del Estado de México, es una de las siete que integran la arquidiócesis del Estado de México, contando con una población – según datos proporcionados por la misma– oscila entre dos millones quinientos mil y tres millones de personas (se toma en cuenta a católicos y no católicos), teniendo también un total de trescientos sacerdotes.

Los presbíteros, como pródigos colaboradores del orden episcopal, como ayuda e instrumento suyo llamados para servir al Pueblo de Dios, forman, junto con su Obispo, un presbiterio dedicado a diversas ocupaciones. En cada una de las congregaciones de fieles, ellos representan al Obispo con quien están confiada y animosamente unidos, y toman sobre sí una parte de la carga y solicitud pastoral y la ejercitan en el diario trabajo. Ellos, bajo la autoridad del Obispo, santifican y rigen la porción de la grey del Señor a ellos confiada, hacen visible en cada lugar a la Iglesia universal y prestan eficaz ayuda a la edificación del Cuerpo total de Cristo (cf. Ef., 4,12). LUMEN GENTIUM 28

En cuanto al Plan Pastoral Diocesano desarrollado por la diócesis, se señala que la Iglesia tiene la misma vitalidad que el Espíritu de Jesús, la cual subsiste y permanece gracias al poder de su espíritu, pues la Iglesia se renueva constantemente. Por ello, cada uno de los decanatos pondrá en práctica algunas de las líneas de acción que se propusieron para trabajar a favor de la evangelización de los hombres y mujeres de hoy.

Actualmente, el obispo (nominado el 12 de febrero de 2004), ha retomado este arduo trabajo pastoral, buscando reunir de manera más cercana a las tres vertientes o dimensiones fundamentales de la evangelización: la Pastoral Profética, la Pastoral Litúrgica y la Pastoral Social. La diócesis de esta gran ciudad, se divide en seis zonas pastorales que son: la metropolitana, la urbana circundante, centro este, norte, sur y poniente. Esta delimitación se basa en cuestiones geográficas, teniendo como referente a la Catedral en donde reside la diócesis. Así, la zona metropolitana en la que se ubica la Parroquia de San José está inscrita en el primer sector de la diócesis, misma que se divide en tres decanatos: el de San José, en el que se encuentran las parroquias construidas en el primer y segundo cuadro de esta Gran Ciudad como son la Parroquia de Santa María construida en el siglo XVIII, la capellanía del Via Crucis, ubicada en un pequeño monte en el centro de la ciudad, que se distingue por los jardines que rodean al templo. El decanato de San José integrado por siete parroquias y nueve capellanías, entre las que se encuentra la Parroquia de San José y el decanato de San Pío X, integrado por once parroquias de reciente creación y cuatro capellanías.

En el caso de la colocación del movimiento *Amigos en Cristo* en una diócesis, éste se adscribe a los movimientos auspiciados por la Parroquia de San José, ubicada al interior de un fraccionamiento ubicado de una gran ciudad del Estado de México.

Esta Parroquia es de muy reciente construcción (1987-1989), ya que, como refieren los vecinos del fraccionamiento, “antes sólo había una capillita con techo de lámina, por lo que entre las principales familias de este fraccionamiento, cooperamos y mandamos hacer una *Iglesia* más adecuada”. Por ende, el estilo de la parroquia es moderno, de una sola planta dividida en el templo, las oficinas, los salones para grupos, la casa parroquial y las criptas. Igualmente, la parroquia cuenta con una amplia zona de estacionamiento a su alrededor, así como un patio frontal. De la construcción destacan lo alto de su bóveda en forma de cruz, misma que está cubierta con madera y vitrales en los que se narran episodios del Antiguo y Nuevo Testamento.

Cabe destacar que el fraccionamiento en el que se ubica la parroquia es uno de los más encumbrados de la zona, que antes era conocido como el “Rancho Los Manantiales”,

pero que a diferencia de otros fraccionamientos de la época (finales de los setenta), como el fraccionamiento “La Santa” o el “Campestre el Cielo”, no conserva el casco original de la hacienda, ya que en su lugar se construyó “La Casa Club”, la cual cuenta con instalaciones deportivas (alberca, salones de danza, canchas de tenis y frontón, pista para atletismo) y sociales (salones de fiesta y restaurante), de igual forma no podemos dejar de señalar que todo el fraccionamiento está rodeado por un *green*, siendo ese club de golf uno de los de más tradición en México.

En cuanto a la delimitación de este fraccionamiento respecto a otros centros habitacionales de la zona, o bien para lograr un mejor control de los visitantes, se sitúan dos casetas de vigilancia en sus entradas principales. En estos puntos que los “colonos” pasan por un lector electrónico una tarjeta (en donde están registrados sus datos como domicilio y pagos de mantenimiento) que los acredita como residentes. Mientras que los “visitantes” deben depositar una identificación con fotografía que será escaneada y guardada en el sistema de seguridad.

Con esto en cuenta, debemos adscribir a los habitantes de esta zona como de clase media alta, compuestos por familias de gran tradición en esta gran ciudad del Estado de México, y que al construir la Parroquia de San José, establecieron dinámicas claras, como la socialización después de las misas del domingo, el catecismo para los niños, impartido por madres de familia de la comunidad, y la exclusividad de los eventos religiosos.

3.6 El Movimiento Juvenil Católico Amigos en Cristo

Siguiendo con los trabajos pastorales derivados del Concilio Vaticano II, la Parroquia de San José comenzó, a principios de la década de los noventa, integrando diversos movimientos para los laicos, como son los encuentros matrimoniales, las pláticas y movimientos dirigidos a jóvenes, como el MAC. De esta manera, el grupo comenzó a reunirse en la Parroquia de San José, para posteriormente emprender otros trabajos

“vocacionales” como retiros y “jornadas”¹¹, cuyo objetivo radica en “acercar a los jóvenes a la presencia de un Cristo Vivo”, es decir el incorporar el testimonio de Jesús en la vida diaria de sus miembros.

Las actividades del MAC consisten en la asistencia a un “retiro de iniciación”, en reuniones del grupo efectuadas un día a la semana en la Parroquia de San José, cuando se lee el Nuevo Testamento y se comenta entre los asistentes. Estos trabajos también son presenciados por un sacerdote, quien orienta a los jóvenes y les imparte sacramentos, como la confesión. Aunada a estas actividades los integrantes del movimiento con una trayectoria más amplia, se reúnen en el domicilio de alguno de ellos, siguiendo un organización distinta a la promovida por la Parroquia; esta clase de reunión es denominada “comunidad”, brindándoles la oportunidad tanto de leer y comentar la biblia, como de compartir situaciones de la vida diaria, estableciendo lazos de amistad muy sólidos, tanto que algunos jóvenes que ya no se identifican con el MAC, continúan frecuentando a sus amigos en estas reuniones.

Entre los temas más importantes abordados en las reuniones del MAC, destacan el acercamiento a la vida de Jesús a través del Nuevo Testamento, la familia y, en específico, la relación de los jóvenes con sus padres y hermanos, la autoestima como base del amor al prójimo (pues se sostiene en el grupo, “nadie puede amar si no se ama a sí mismo”), la relación con los demás (en la que se incluye el tema del noviazgo) y la articulación de un proyecto de vida que incorpore el deber ser católico como uno de sus ejes centrales.

Sin embargo, el papel del MAC, dentro del contexto social en el que se ubica, va más allá del plano religioso, pues los jóvenes que participan en él establecen fuertes lazos de solidaridad, incluyendo tanto reconocimiento a sus compañeros, colocándolos como “iguales” en términos de calidad moral o como posibles prospectos para un futuro matrimonio. Por este motivo, una de las motivaciones primordiales del presente trabajo radica en mostrar las configuraciones en la sexualidad de estos jóvenes, al tiempo que las elaboraciones que hacen de la misma.

¹¹ Nombre que se otorga al trabajo pastoral que realizan los jóvenes del MAC en comunidades rurales durante la Semana Santa.

3.7 Los integrantes del Movimiento

Como ya se mencionaba anteriormente, el MAC se inscribe en un contexto administrativo más amplio: la diócesis de esta gran ciudad del Estado de México. Sin embargo, las dinámicas y relaciones establecidas entre sus integrantes no se apegan en su totalidad a la rigidez propia del modelo de jerarquización eclesial. De manera tal que puedo distinguir en la estructura del MAC al sacerdote encargado del grupo, a los dirigentes y a los integrantes –algunos de éstos con mayor antigüedad en su participación, otros de reciente ingreso. Cabe destacar que para los efectos de la presente investigación se entrevistó al sacerdote de la parroquia, a un dirigente y a miembros del MAC cuya participación no siempre ha sido activa al interior del movimiento, pero que cuentan con la experiencia necesaria para hablarme sobre su involucramiento, así como de la relación tendida entre lo vivido en el grupo y su proyecto de vida. De igual forma, privilegié el testimonio de los jóvenes que pudieran dar cuenta de una trayectoria sexual más consolidada, basándome en el criterio de la edad (mayores de 18 años).

Los jóvenes del MAC se adscriben a la clase media alta y teniendo una herencia familiar de catolicismo. La mayoría de ellos cursó sus estudios en instituciones privadas en alguno de los niveles de escolaridad. Otro aspecto importante, es que casi todos trabajan en la iniciativa privada, lo cual les permite mantener redes de socialización y solidaridad más allá del propio MAC¹². Aunado a esto, la mayoría de los participantes son convocados en espacios fuera del área de la Parroquia de San José, realizando reuniones de “comunidad”, propiciando relaciones más profundas, como la amistad o el noviazgo.

En cuanto a su vida diaria, los jóvenes del MAC destinan la mayor parte de su tiempo al trabajo, ocupando su tiempo libre en actividades como el ejercicio, el salir con amigos o en reuniones de índole familiar. Cabe destacar que sus ingresos personales van de los 8,000 a los 30,000 pesos mensuales, lo que les permite consumos específicos, como el

¹² Como dan cuenta algunos testimonios en los que se señala el que en el trabajo se considera como alguien “honorable” a los jóvenes que se sabe participan o participaron en el MAC.

comer en restaurantes reputados, el empleo de ciertas marcas de ropa o acudir a los “antros” de moda de la ciudad.

Partiendo de estas consideraciones, presentaré a mis entrevistados:

Ana tiene 22 años es estudiante del octavo semestre de licenciatura, estudiando en instituciones tanto públicas como privadas. Pese a que no se denomina como católica practicante, se reconoce como “católica de nacimiento”; para ella ésta no es una elección, pues “naces” en una familia católica.

Renata tiene 25 años, la mayor parte de su trayectoria escolar fue cursada en instituciones privadas de la ciudad, en las que hizo varias amistades. Sin embargo, su educación superior fue cursada en una institución pública, lo cual, como ella nos relata, “fue un fuerte cambio en su vida”. Este cambio consistió tanto en un rompimiento con su esquema previo respecto al tipo de personas podrían ser consideradas como sus amigos, y que se relacionaba con el modo en que había definido como un proyecto de vida. A quienes encontró allí parecían “fuera de lo común”: hijos de madres solteras, jóvenes viviendo en unión libre, compañeras y compañeros con hijos, o estudiando y trabajando al mismo tiempo, sin una casa o un auto propios.

Andrea tiene 26 años y originaria de la ciudad de Toluca. Hija de una familia de clase media alta, de gran arraigo en la comunidad. Todos sus estudios los realizó en escuelas privadas, en las que, como ella misma refiere, “estudiaban los conocidos de sus padres”. En cuanto a su vida familiar, ella se afirma como una “católica de nacimiento”, ya que desde pequeña fue formada en esta religión: asistía a misa los domingos con sus padres a la iglesia del Pueblito¹³, se le enseñó a rezar, acudió a la doctrina, hizo la primera comunión y a pesar de que las escuelas en las que estudió no eran propiamente religiosas, si recuerda que los festejos como la Navidad, el Diez de Mayo o las graduaciones iban acompañados de una misa católica. En su historia de vida refiere momentos coyunturales, como la muerte de su padre, cuando ella cursaba el quinto grado de primaria; su cambio de escuela del

¹³De gran tradición para las familias de clase media alta de esta gran ciudad del Estado de México, ubicada en una de las zonas de mayor prestigio en la zona y en la que es muy común encontrar a las familias de mayor arraigo en la misa de los domingos.

Instituto Cultural de los Niños al Instituto Pedagógico; sus estudios de licenciatura en una universidad privada de otro estado; su primer trabajo; y, ahora, su próximo matrimonio. La muerte de su padre originó cambios muy importantes en su familia, pues su madre tuvo que hacerse cargo por completo de ella y de su hermana mayor. Sin embargo, Andrea relata que la estabilidad económica de su casa se mantuvo gracias a la pensión de su padre y a sus negocios, su principal ingreso (baños públicos y el arrendamiento de viviendas en dos vecindades y un edificio de departamentos, herencia de su abuelo materno).

Nancy tiene 26 años. Participó en el movimiento durante cinco años. Actualmente no asiste a las reuniones porque ya no está de acuerdo con muchas de las prácticas católicas, pero sigue frecuentando a los integrantes del movimiento. Trabaja en la iniciativa pública. No se define como “católica practicante”, pero sí dice creer en Dios y conservar algunos valores católicos. Ella no cree en los “ritos católicos” como las únicas formas de acercarse a Dios, pero sí piensa que, en algunos casos, son formas de mantener un lugar en la sociedad, como el casarse por la Iglesia o el ser bautizado.

Ariana tiene 29 años de edad. Trabaja en la iniciativa pública y se autodefine como “católica practicante de nacimiento”, ya que esa religión le fue enseñada por su familia desde muy pequeña, siguiendo hoy en día sus preceptos. Su educación se desarrolló tanto en escuelas privadas como en públicas; en privadas hasta la preparatoria y la licenciatura en una escuela pública, esto en razón del alto costo para su familia de su educación. Su “entrada” al MAC fue a través de un grupo de compañeros de la preparatoria que participaban en este movimiento y la invitaron. Sigue participando en el movimiento y considera central a la religión católica en su proyecto de vida.

Mariana tiene 29 años de edad. El nivel educativo básico lo cursó en escuelas públicas, mientras que la preparatoria y la licenciatura en privadas. Participó en el MAC durante cinco años (desde su ingreso en la preparatoria). Actualmente tiene un hijo de casi un año de edad. Trabaja en la iniciativa privada. No está casada, vive en unión libre. A pesar de no estar casada por la Iglesia, se considera católica practicante, por lo que piensa educar a su

hijo en los preceptos católicos. Actualmente no acude a las reuniones del MAC, porque teme ser “mal vista” al vivir en unión libre. Su compañero no es católico.

Raúl tiene 24 años. Trabaja en la iniciativa privada. Se considera un católico de “nacimiento” pues “fue bautizado y creció en un hogar católico”. Él recuerda haber sido formado en el catolicismo desde muy pequeño, incluyendo prácticas como rezar al Ángel de la Guarda, al “niñito dios”, a “papá dios” y a la virgen. Sigue participando en el movimiento.

Ramón tiene 26 años. Trabaja en la iniciativa privada. Participa en el MAC desde que tenía 17 años. Ha realizado todos sus estudios en escuelas privadas, donde recibió también formación religiosa. Se autodenomina “católico de nacimiento”, ya que desde pequeño “le fue inculcada” esta religión.

Germán tiene 28 años, es licenciado en contaduría. Ha trabajado en la iniciativa privada, en una importante cervecería de la región, desde que obtuvo el grado, escalando puestos en el corporativo. Se denomina como “católico de nacimiento” y practicante, ya que toda su familia es católica y acuden asiduamente a la Iglesia. Su incursión al grupo se dio cuando estudiaba el bachillerato, conociendo a sus compañeros participantes en este movimiento religioso.

Ricardo tiene 29 años de edad. Trabaja en la iniciativa privada. Se considera católico de “nacimiento”, pues fue la religión que le inculcaron sus padres y la que ha profesado toda su vida. Participa activamente en las reuniones del MAC.

El sacerdote que acompaña a los jóvenes del MAC tiene 32 años y ha trabajado con diferentes movimientos de laicos católicos, en contextos urbanos y rurales, pues, según su testimonio, esta es la forma de llevar las enseñanzas de Cristo a la vida diaria, fortaleciendo la Iglesia doméstica.

La información sobre los perfiles de los jóvenes entrevistados se despliega de manera resumida en el Anexo 1, “Tabla 1 Mujeres” y “Tabla 1 Hombres”.

3.8 Recapitulación

En este segundo capítulo, busqué situar al MAC en un contexto de larga duración, lo que nos permite entender el papel de la Iglesia católica en la conformación de un sistema de valores que condicionan las maneras de pensar el cuerpo, la sexualidad y los proyectos de vida de los fieles. Sin embargo, me parece fundamental igualmente resaltar la capacidad de actualización del discurso católico, que si bien se ha mostrado renuente a incorporar o reconocer ciertos asuntos públicos, como las minorías sexuales o los esquemas de sexualidad ajenos al modelo reproductivo. Desde las jerarquías, la Iglesia si ha buscado mantener la participación de los jóvenes como miembros activos de la institución, lo cual implica retos como la actualización al discurso, en cuestiones como la familia, el papel de mujeres y hombres en la sociedad, así como el ejercicio “responsable” de la sexualidad, mismos que, si bien no forman parte de las declaraciones de los jerárquas de la Iglesia, han sido retomados por movimientos de carácter local como el MAC.

Otro aspecto importante para el análisis es el perfil de los entrevistados: todos son jóvenes nacidos y formados en familias católicas; participantes en el MAC, no sólo por la oferta espiritual de este movimiento sino por definirlo como un espacio de socialización en el que pueden establecer relaciones afines o ser “incluidos” en un círculo social determinado. Por ello, en este punto es importante señalar las coordenadas en las que se ubican los entrevistados, como la clase y la escolaridad, ya que a partir de éstas se pueden comprender otros aspectos, por ejemplo, su socialización fuera del MAC, la definición de su proyecto de vida o la inexistencia de distancias tajantes entre las opiniones de mujeres y hombres respecto a temas relacionados con la sexualidad. De igual forma, el hecho de que el MAC se ubique en un espacio urbano de clase media alta, en el que sus integrantes cuentan con altos niveles de escolaridad, nos conduce a pensar en las formas que la Iglesia católica ha buscado actualizar su discurso en lo relativo a la pastoral de los laicos o en cuanto a los papeles, roles y deber ser apropiados propios para cada diferencia genérica.

CAPÍTULO IV. EL PODER PASTORAL Y LA CONSTRUCCIÓN DE SUJETOS EN EL MAC

El objetivo del presente capítulo, es el ubicar al MAC como un espacio microfísico de poder, es decir como un ámbito en el que se articulan y se resisten diversas tecnologías de poder a partir de las cuales se configuran subjetividades. Para ello lo dividiré en tres partes. Primero, partiré de la configuración del poder pastoral como una tecnología de poder de carácter oblativo, en la que la figura del pastor –en este caso, ubicada en el sacerdote– es el encargado de la dirección de la conciencia de cada uno de los integrantes del rebaño, para así alcanzar un proyecto de salvación. Después hablaré de la confesión, y el conjunto de saberes que la sustenta, como el mecanismo primordial de dirección de la conciencia establecido por la Iglesia para este grupo. Terminando con un análisis de las prácticas y rutinas que se desarrollan tanto en el retiro como en las sesiones de grupo, por medio de las cuales, los jóvenes del MAC configuran ciertas prácticas de sí, como el autocuestionamiento.

4. 1 El ejercicio del poder pastoral en el MAC

Para Michel Foucault (1991), las relaciones de poder múltiples atraviesan, caracterizan y constituyen al cuerpo social, sin disociarse, establecerse o funcionar sin una producción, una circulación, una acumulación y un funcionamiento del discurso, de manera tal que el ejercicio del poder requiere de una “economía”, constituida a partir de diversos discursos. De igual forma, el poder abordado desde la propuesta de Foucault rompe con perspectivas previas sobre esta noción, donde se dibuja a esta capacidad como “exclusividad de algunos grupos”. Foucault propone, en cambio, una “microfísica” en la que es posible “coger al poder desde sus extremidades, en sus confines últimos allí donde se vuelve capilar, de asirlo en sus formas e instituciones más regionales, más locales” (1991:149), lo cual implica un análisis del poder no como una entidad homogénea, sino a partir de su distribución en todo el tejido social, mediante distintas tecnologías.

En este sentido, el poder pastoral es una tecnología de poder instrumentada por los primeros grupos cristianos basada en la idea una relación particular entre el pastor y cada uno de los miembros del rebaño, caracterizada por poseer un carácter oblativo. El pastor debe conocer cómo se encuentra cada oveja, debe saber lo que hace y lo que desea, sus pecados públicos y privados, de manera tal que conozca tanto el estado de sus almas como de sus cuerpos.

En caso del MAC, el sacerdote es el encargado de “acompañar” a los jóvenes en su desarrollo a partir del conocimiento de Cristo y su palabra; él quien brinda la guía y las herramientas necesarias para articular un proyecto de vida (o de salvación) acorde con los preceptos católicos. De esta suerte, en el MAC podemos entender a la salvación como el resultado de un proceso de “conversión” de los jóvenes: luego de un desconocimiento de la palabra de Dios o del deber ser católico, la salvación involucra el conocimiento e instrumentación de este conjunto de saberes como ejes rectores de la vida del creyente. Si miramos de cerca esta definición de salvación, lejos de constituir un proyecto concretado únicamente más allá de la existencia terrenal, advirtiendo su actualización, lo cual articula tanto una idea de trascendencia individual como de las relaciones con los demás, en las que el deber ser católico tiene un papel primordial. Lo anterior podemos notarlo en lo que el sacerdote acompañante del MAC refirió como el papel de este movimiento en el proyecto de vida de estos jóvenes:

El MAC tiene una función muy importante, porque permite a los jóvenes dos reflexiones: una desde lo que es importante, bueno, satisfactorio para ellos y la otra en la que deben ver su vida y sus proyectos a los ojos de Dios. Permite entonces un crecimiento espiritual y social, pero orientado desde las enseñanzas de Dios (Entrevista al sacerdote, marzo de 2009).

No obstante, para poder garantizar esta “conducción” de la vida de los jóvenes, el sacerdote debe “conocer” sus vidas, lo cual implica tanto sus acciones y proyectos públicos, sus relaciones familiares o de noviazgo, sus proyectos a futuro, así como aquello que podemos ubicar en el terreno de lo privado, y que no son compartidas o exteriorizadas usualmente. Entre estas cosas privadas destacan las relaciones sexuales prematrimoniales o

aquellas acciones que puedan considerarse como “fuera” del deber ser católico. No obstante, para poder obtener esta “información”, el sacerdote establece una relación de confianza con los jóvenes, a partir de mecanismos como mostrarse cercano a sus problemáticas habituales, el no identificarse como alguien exento de cometer o pensar malas acciones y, sobre todo, como él mismo me refirió en la entrevista, “al acercarnos a la palabra de Cristo, como una palabra de perdón y de misericordia, desde la cual lo que se busca no es el cargar con culpas, sino perdonarse primero, para después obtener la misericordia de Dios”.

De este modo, el sacerdote deviene no sólo quien califica la conducta de los jóvenes como “buena o mala”, sino quien, al conocerlos, puede establecer las pautas para una conversión de sus actos y pensamientos hacia un proyecto de vida –si bien fundamentado en valores católicos, es actualizado constantemente, buscando o garantizando su permanencia.

4.2 La confesión

El sacerdote, el pastor, no sólo establece el orden sobre “el rebaño”, sino que además deberá estar preparado para “sacrificarse” por sus ovejas, preocupándose no sólo por el desarrollo de la colectividad sino por el proyecto de salvación de cada una de sus integrantes, de ahí que requiera de un conocimiento exhaustivo de cada miembro, logrado, en el cristianismo, mediante la práctica de la confesión. Este lazo individual, fue retomado de la tradición griega, cuando se exaltaba el examen de conciencia como la única forma de establecer un conocimiento sobre el sí mismo y, por lo tanto, formas de control. A diferencia de la práctica griega, en la interpretación cristiana, la confesión implica no sólo la autoexploración de nuestros actos y pensamientos, sino asentir que esta “conciencia de sí mismo” se dirija hacia el sacerdote, quien se reconoce como alguien capacitado para instruir a los fieles sobre sus faltas y sobre las posibilidades para enmendarlas.

Siguiendo a Foucault, el procedimiento de la confesión implica el “reconocimiento de los lazos que atan al pecador”, por lo cual “debe buscar al sacerdote como el enfermo

busca al médico, y explicarle de qué sufre y entonces saber cuál es su enfermedad”. (Foucault, 2002a: 163). No obstante, el acto de “confesarse” cumple con su finalidad únicamente si se realiza con regularidad, instituyéndose su continuidad, la obligación de regularidad, de continuidad y de exhaustividad.

A pesar de que, como lo señala Foucault (2002a), el siglo XVI implicó una cristalización de formas y prácticas cristianas, como el dominio de la confesión y la tendencia a la generalización de lo revelado en ella, actualmente este sacramento se ha reformulado, se realizándose de maneras poco convencionales (tal como el caso del MAC). Esto cumple con el propósito de actualizar los aspectos que se confiesan, las maneras en las que emerge esta “voluntad de verdad” y las facultades de los sacerdotes para “dirigir las conciencias” de los fieles.

De este modo, en palabras del sacerdote que conduce al MAC, la confesión implica “un ejercicio de humildad en el que elaboramos un examen de nuestros actos para someterlos no sólo a la mirada crítica de los demás, sino a la de nosotros mismos, dejando de lado cuestiones que anteriormente eran muy comunes como el ‘cargar con las culpas’ o el no preguntarnos primero a nosotros mismos sobre los resultados de nuestras acciones”. En este sentido, la propuesta para realizar una “buena confesión” puede resumirse en cuatro momentos.

La realización de un examen de conciencia. Consiste en recordar todos los pecados que hemos cometido desde la última confesión. Este examen debe hacerse bajo la mirada bondadosa de Dios, teniendo en cuenta su misericordia.

El arrepentimiento. Consiste en sentir sincero dolor de haber ofendido a Dios y detestar el pecado cometido. Se le llama también contricción. Esta etapa es imprescindible en la confesión: de la contricción del corazón depende la verdad de la penitencia.

El propósito de la enmienda: consiste en decidirse firmemente a no volver a pecar, en estar dispuestos a evitar el pecado, es decir, a aprender sobre nuestros errores para tratar de no volverlos a cometer.

El acto de la confesión. Consiste en exponerle al sacerdote todos los pecados que hemos descubierto en el examen de conciencia. La acusación de los pecados forma parte de la estructura del sacramento, siendo necesaria para el proceso. Esta acción ha de ser individual y no colectiva, ya que el pecado es un hecho profundamente personal. Esta confesión de pecados debe ser sincera, completa, humilde, prudente y breve; sin explicaciones innecesarias y sin mezclarle otros asuntos.

Por último, la satisfacción que consiste en cumplir la penitencia impuesta por el sacerdote, con la intención de reparar los pecados cometidos. Es obligatorio cumplir la penitencia, porque es parte del mismo sacramento.

No obstante, entre los testimonios de los jóvenes del MAC, encontramos cierta renuencia al ejercicio de la confesión. Por esto, el sacerdote comenta la importancia del acercamiento a los jóvenes gracias a otros “mecanismos”, como las charlas o las dinámicas de grupo, en las que si bien no se siguen los procedimientos exactos de la confesión, si es posible el establecimiento de una relación de confianza y de la expresión de una “voluntad de verdad” por parte de los jóvenes. Estas estrategias tanto posibilitan un conocimiento de sus necesidades como la orientación de las mismas, conforme un proyecto católico:

Para empezar muy pocos jóvenes se confiesan, prefieren platicar sus inquietudes abiertamente, pero bueno en algunos casos si me preguntan a modo de confesión –por el secreto- si está bien o está mal que ejerzan libremente su sexualidad [...] y entonces mi respuesta es que tienen que preguntárselo ellos mismos, pensando cuáles son las verdaderas motivaciones de esas prácticas, qué les dejan, cómo deben cuidar su cuerpo y el de su compañero o compañera, no sólo como un placer inmediato, sino como un acto responsable. (Entrevista realizada en marzo de 2009)

En cuanto a los “pecados” confesados con mayor frecuencia por los jóvenes del MAC se encuentran los relacionados con el ejercicio de su sexualidad. Lo cual resulta resaltante, pues en sus testimonios muchos comentaban el que no veían a las relaciones prematrimoniales como algo “malo o como pecados”, siempre y cuando se realizaran responsablemente. No obstante, el sacerdote nos refirió que este tipo de cuestiones se

expresan en la confesión a modo de “dudas”, como “no sé si esté bien que sienta deseos de tocar a mi novia” o, en el caso de las mujeres, “no sé si sea malo perder mi virginidad antes de casarme”. En este sentido, el sacerdote nos comentó que –en su caso– lejos de señalar estas “inquietudes” como pecados o como cuestiones que generan culpas, trata de verlos otro modo:

Mi trabajo pastoral no se basa en establecer lo que es pecado y lo que no, sino en hacer ver a los fieles lo que desde su propia opinión y necesidades verdaderas les deja un aprendizaje y un crecimiento personal. Es decir una reflexión sobre lo que me genera placer y porqué me lo genera no sólo basada en la culpa o en lo que los demás esperan de ti, sino en lo que ti te hace crecer como persona (Entrevista realizada en marzo de 2009).

Así es como el sacerdote que acompaña al MAC da cuenta de “nuevas formas de dirección de conciencia”, encaminadas no sólo a la negación del ejercicio de la sexualidad entre los jóvenes del movimiento, sino a nuevos cuestionamientos como el comprender las implicaciones de estos actos en su vida y, sobre todo, el mirar a las relaciones sexuales de manera distinta a las formulaciones propias de generaciones precedentes, como las de sus padres o abuelos, pues, en el contexto actual, se les otorgan significados distintos a las finalidades reproductivas, ubicándolas en una dinámica erótica, pero también con nuevas responsabilidades, como el empleo de métodos anticonceptivos desde edades tempranas. Esto implica un reto para las formas católicas de dirección de la conciencia, en las que la apertura y la actualización de estos temas se ve obstaculizada por discursos de corte “conservador” en los que el placer erótico es un tema abandonado.

Desgraciadamente este tipo de “direcciones” no son comunes, ya que las jerarquías se han negado a entender al cuerpo como un instrumento de Dios para regalarnos el placer, obstinándose en verlo desde visiones arcaicas en las que se le ubica como una fuente de pecado. Por eso es que la gente se ha alejado de la Iglesia por nuestra poca capacidad para entender las necesidades humanas. Aunque bueno, siempre han existido grupos de sacerdotes que han tratado de abrir la visión de la iglesia, lo cual permite una renovación, aunque como te decía en estos temas ha sido muy lenta (Entrevista realizada en marzo de 2009).

Un aspecto importante referente a la confesión es la diferenciación genérica que se establece en torno a lo que se señala como pecado, o bien lo que “mortifica” a los jóvenes. Sobre esto, el sacerdote comentó que “muchas veces las mujeres confiesan [sus pecados] con más dolor, más angustia y más culpa, y por lo general confiesan cuestiones más relacionadas con la sexualidad como las relaciones [sexuales], o bien el aborto¹⁴.

Yo les digo que a las primeras que deben perdonarse es a ellas mismas, pues no es que quisieran abortar por ser unas asesinas, sino porque sus condiciones no se los permitieron. No creo que alguna mujer desee matar a su hijo, sin embargo también el tener relaciones es una decisión que debe ser responsable. Los hombres se confiesan mucho menos y más por cuestiones como el adulterio, nunca me ha tocado un hombre que confiese algo como que su pareja o novia abortó porque él no la apoyó, aunque eso es lo que pasa en la mayoría de los casos. Por eso en cuestiones como la sexualidad, les digo a las mujeres que sean muy inteligentes y cuidadosas, pues desgraciadamente son ellas quienes terminan pagando las consecuencias tanto físicas como sociales y emocionales (Entrevista realizada en marzo de 2009).

No obstante, el sacerdote también señaló que él nunca “recomendaría” un aborto, salvo en casos excepcionales, como la violación de una menor de edad, pues, en la mayoría de los casos, los embarazos no deseados son el resultado de relaciones que si fueron consentidas, y que por tanto implican una responsabilidad también en términos de sus consecuencias.

Otro tema importante retomado en las charlas con el sacerdote fue el empleo de métodos anticonceptivos, señalando que en las resoluciones contenidas en la Encíclica *Humanae Vitae*, resultante del Concilio Vaticano II, se indica a la anticoncepción artificial como una de las formas menos adecuadas para controlar la reproducción: “en último término es la conciencia de los esposos la que debe decidir, con toda honestidad frente a Dios, si deben acudir o no a los métodos anticonceptivos artificiales” (Figuroa, 2002: 67). Sin embargo, este sigue siendo un tema recurrente tanto entre los jóvenes del MAC, como

¹⁴ Cabe mencionar que el sacerdote hizo la aclaración de que en el MAC, no ha confesado a nadie que acepte un aborto, aunque sí a otros miembros de la comunidad en la que se ubica la parroquia en la que él trabaja.

entre los matrimonios que acuden al sacerdote. En este sentido, el sacerdote comentó que su recomendación va más apegada a un conocimiento y un diálogo entre la pareja, en el que se deben tomar en cuenta no sólo factores como la culpa o el “qué dirán”, sino en el que uno de los criterios centrales sean la salud y la responsabilidad.

Les digo que busquen lo mejor para su cuerpo, lo menos invasivo como –en los casos en los que ya están casados- el Billings o sino pues los preservativos, que los protegen tanto de un embarazo como de enfermedades (Entrevista realizada en marzo de 2009).

Así, podemos notar como a pesar de los esfuerzos por establecer una dirección de las conciencias acorde con el contexto en el que se desenvuelven los jóvenes del MAC, existen tratamientos a temas, como el aborto, en los que imperan conceptos referentes al derecho a la vida y a la necesidad de protegerla, a pesar de poner en riesgo la integridad física de la madre y, tal vez, el desarrollo de su vida en todos los sentidos.

Otra cuestión importante radica en que aunque la confesión –en sus formas tradicionales– es una práctica de sí, dejada de lado, o cuestionada por los fieles, los mecanismos de dirección de la conciencia siguen siendo parte fundamental del ejercicio pastoral, siendo renovados o ejercidos de manera “improvisada”, asegurando la continuidad del deber ser católico tanto como una manera de actuar, como el eje central sobre el se articulan nuestras distancias entre “lo bueno” y “lo malo”.

4.3 Los saberes que orientan la dirección de las conciencias

A pesar de conocer las vidas públicas y privadas de los jóvenes del movimiento, el sacerdote que acompaña al MAC, emplea un “conjunto de saberes” sobre los cuales argumenta las formas de dirección de la conciencia. Con todo, estas fuentes de saber y verdad son distintas a los clásicos manuales de confesión con los que se “encauzaban” las conductas y los pensamientos de los fieles de antaño. Para el caso del MAC, el sacerdote “ha actualizado” sus conocimientos sobre la sexualidad y la administración de los placeres corporales y espirituales, mediante la lectura y recomendación de textos (como los que a

continuación se describen), mismos que si bien retoman elementos propios del deber ser católico, también actualizan los discursos en torno a la sexualidad, al señalar que “se debe sentir un aprecio por la sexualidad que va más allá de la culpa y de la simple genitalidad, para así poder vivir en plenitud los afectos, amistades y dar vida a los demás, ya que el temor a la sexualidad obliga conductas, pero no nos lleva al amor” (Valdez, 2007: 9).

A) *El don de la sexualidad* busca mostrar una “visión integrada de la sexualidad”, en la que se incluyen factores como la autoestima, la revisión de experiencias dolorosas y la relación con Dios, rompiendo con lo que se señala como una visión “reducida a los fines reproductivos”, llena de culpas y remordimientos. Esta definición “integral” de la sexualidad, se elabora desde el “Enfoque Centrado en la persona”, el cual parte del supuesto de que “la persona es más que sus problemas”, bajo el cual la sexualidad se construye como una “energía y una fuerza positiva capaz de generar vida, plenitud y realización, por lo que no puede verse de manera aislada sino en el conjunto de la persona, pues refiere al género, a la procreación, a la afectividad, al amor, a lo espiritual, al placer, así como otras dimensiones importantes de la vida. La sexualidad se vive desde antes de nacer hasta la muerte, esto siendo definida como “una realidad permanente que atraviesa toda la vida” (Valdez, 2007:10). De igual forma, este enfoque señala que cuando alguien se ve a sí mismo como malo o como pecador le es muy difícil vivir plenamente su sexualidad, al establecer un “autoconstructo” inclinado hacia lo negativo, rechazando tanto sus necesidades sexuales como las maneras de “darse como persona” y, en consecuencia, sin poder tomar las responsabilidades de su sexualidad¹⁵. En este sentido, el tener una visión positiva de la sexualidad no significa permitirse cualquier cosa. La práctica del sexo sin amor es considerada como “una expresión de narcisismo por miedo a la intimidad, que sólo consiste en estímulo y respuesta, mientras el amor es un modo de ser y de establecer formas de comunicación entre dos personas, no sólo de sus cuerpos, sino de sus esperanzas” (Valdez, 2007: 21). Siguiendo este enfoque, la autoestima es fundamental para que “el placer de la sexualidad” sea fruto del respeto a sí mismo y hacia los demás, pues cuando se

¹⁵ Bajo este enfoque al hacerse responsable de sus necesidades, la persona aprende a atenderlas de manera que contribuyan lo más posible a su desarrollo personal y al de los demás.

carece de autoestima el placer se ve como una necesidad imperiosa y como una “sensación” que en realidad sólo mitiga vacíos más profundos.

En cuanto a las distinciones de género presentes en el “Enfoque centrado en la persona”, se señala que la falta de autoestima y la poca confianza en sí mismos, es una de las razones principales por la que los hombres tratan mal a sus novias, amigas, esposas o compañeras de trabajo, pues se piensa que “el hombre es el que debe dirigir las relaciones de cualquier tipo, como un director de orquesta que sabe cómo hacerlo sin preguntarle a la mujer si está o no de acuerdo” (Valdez, 2007: 42). Esto acarrea a la conformación de “modelos” erróneos respecto a la sexualidad basados en mitos en torno al cuerpo femenino: el que debe “ser perfecto para ser deseado”, que en la relación sexual la mujer debe ser dócil y obediente para satisfacer los deseos del hombre, o que ella es quien “no sabe nada de sexo y debe aprenderlo todo”.

B) En cuanto a las recientes reflexiones teológicas en torno a la *Ética de la sexualidad*, se señala un rompimiento con el modelo de sexualidad asociada directamente con la genitalidad, por lo que se busca entender desde una cuestión más comprensiva, amplia, rica y fundamental para nuestra existencia humana, en la que “Dios ha dispuesto que nuestra sexualidad no sea accidental ni perjudicial para nuestra espiritualidad sino que por el contrario, sea una dimensión plenamente integrada básica” (Nelson y Longfellow, 1996: 19). Por lo que la sexualidad implica no sólo nuestras formas de ser en el mundo, en tanto “sí mismos corporales”, sino la gama de conductas, interpretaciones y sentimientos, a partir de los cuales expresamos nuestras relaciones sensuales con nosotros mismos y con los demás. De esta suerte, desde una postura teológica mucho más “abierta”, se postula que si bien la sexualidad humana incluye el “don divino” de la capacidad procreadora, es también una invitación para “salir de la soledad y establecer formas de comunicación más íntimas con Dios y con el mundo” (Nelson y Longfellow, 1996).

4.4 Establecimiento de la disciplina y el control sobre los cuerpos: el retiro y las reuniones

La disciplina y el control sobre los cuerpos forman parte de los mecanismos mediante los cuales se establece la relación pastoral en el MAC. Estos ejercicios individualizantes de poder propician el establecimiento de las conductas, el rendimiento, las aptitudes y las capacidades de los jóvenes del MAC, a manera de una segmentación mediante la cual se obtiene un “control” minucioso de los actos.

La primera instancia que se busca disciplinar es el cuerpo, segmentándolo y evitando la dispersión de sus significados. Precisamente, en el retiro pude observar cómo se cuida a detalle que durante la meditación los jóvenes se sienten de manera erguida, con las manos sobre las piernas o el regazo, que su respiración sea lenta y fluida, que sus ojos permanezcan cerrados, lo cual, en palabras del sacerdote que dirige estas dinámicas, propicia un estado de relajación en el cuerpo que permite pensar a profundidad nuestras acciones.

Ejercicio observado en una sesión del movimiento (Febrero de 2009)

1. Cierra los ojos para concentrarte.
2. Escoge dos experiencias de tu sexualidad que quieras relacionar con Dios.
3. Una a una, preséntaselas.
4. Imagina como Dios las toma con sus manos, como si fueran unas “rosas”, las besa y te las regresa con mucho amor y respeto.
5. Las recoges con agradecimiento a ese Dios que te ama tal y como eres.
6. Abre lentamente tus ojos, mientras mueves poco a poco tus brazos, manos y pies para salir de la relajación.
7. Elige una pareja con quien compartir la experiencia
8. Exposición en plenaria (se realizan turnos y al centro del grupo, quienes no están hablando permanecen en silencio y atentos, si desean hablar piden la palabra alzando la mano).

Otro elemento central de la disciplina, es la administración del espacio. Para efectuarlo, las instituciones establecen y delimitan sus contornos, evitando la dispersión y la indisciplina en grupos numerosos. Gracias a la disposición del espacio, los individuos son “colocados” en posiciones estratégicas para alcanzar una finalidad específica. En palabras de Foucault (2002b: 149), “en la disciplina los elementos son intercambiables puesto que cada uno se define por el lugar que ocupa en una serie, y por la distancia que separa a unos de los otros”.

En el retiro, este control de los cuerpos se presenta de manera precisa y sistematizada. Desde la entrada a espacios, como el salón de reuniones, los jóvenes disminuyen la velocidad de sus pasos, dejan de hablar o modulan el tono de su voz, para luego buscar un asiento y esperar a que comience la charla. Con todo, durante la misa de cierre del retiro es cuando se ejercen dinámicas y disposiciones más precisas: al entrar el sacerdote, los jóvenes se ponen de pie; enseguida, la misa se segmenta en elementos como el saludo, el acto de contrición, la lectura de las escrituras, la homilía, el rezo plenario del Padre Nuestro, la comunión, la bendición y la despedida, en los que se “espera y se ejecuta” una rutina corporal específica, como simbolizar golpes en el pecho, el hincarse o levantarse, tomarse de las manos, cerrar los ojos entre otras, cuya finalidad radica en establecer una “posición dominante” del sacerdote en el recinto, desde donde puede observar los movimientos y reacciones de los asistentes, y captar su atención.

Otro ejemplo de “la segmentación del cuerpo” en las rutinas establecidas en el MAC es el que a continuación se describe.

Dibujan la silueta de sus cuerpos en una hoja grande de papel bond.

Se anota en el pizarrón una lista con las siguientes palabras: amor, coraje, rabia, dolor, excitación, soledad, suciedad, ternura, tristeza, vergüenza.

Cada palabra se acomoda en alguna parte del cuerpo dibujado.

En grupos de tres personas se comparten las siluetas.

Se expone entre el grupo.

La segmentación del cuerpo implica que los jóvenes ubiquen sus emociones en diferentes regiones de su cuerpo, que compartan esta manera de autoreferenciarse con los demás, permitiendo, de esta suerte, la emergencia de sus sentimientos y sensaciones corporales, así como la conducción de los mismos a partir de la participación del grupo y del sacerdote.

4.5 Recapitulación

El poder pastoral implica todo un arte de conducir, dirigir, encauzar y manipular a los sujetos, un arte de moverlos y seguirlos paso a paso; un arte cuya función es tomarlos a cargo colectiva e individualmente, a lo largo de toda su vida y en cada momento de su existencia (Foucault, 2006: 192). Para el caso del MAC, la función primordial del sacerdote es el “acompañar” las decisiones y problemáticas de los jóvenes a modo de una guía que podrá establecer, por un lado, el cuidado de sus actos y pensamientos, por otro, la conformación de un proyecto de vida acorde con los preceptos del catolicismo. Así que, las características fundamentales de esta forma de “gobierno” son: la salvación, que promueve el “avance” de los individuos hacia un proyecto de autorealización que involucra tanto una perspectiva personal (a modo de la desarrollada en el enfoque centrado en la persona) como con la comunidad, siendo esta manera en como se conduce a los jóvenes hacia un proyecto de salvación individual y colectivo.

Otro aspecto a resaltar es que, si bien el sacerdote que acompaña al MAC busca hacerlo de una manera “cercana” a las vivencias cotidianas de los jóvenes, también conducirlos mediante el apego a lo que se considera “la voluntad de Dios”. Aunque se realizan actualizaciones importantes en torno a la definición del deber ser católico, sobre todo en lo concerniente a temas como la sexualidad, se sigue estableciendo un modelo normativo de la misma basado en lo que “es bueno o malo ante los ojos de Dios”. De igual forma, esta “dirección pastoral” instrumentada en el MAC, tiene lo que Foucault (2007) denomina una “relación con la verdad”, pues únicamente se puede alcanzar la salvación profesando una verdad determinada –en este caso, basada en el “testimonio de Cristo”, a través de las

Sagradas Escrituras o en las Epístolas y demás documentos conciliares, además de una actualización de los mismos, a modo de “saberes” que involucran tanto el deber ser católico como temas de actualidad, (el ejercicio de la sexualidad prematrimonial, el uso de anticonceptivos y el amor propio). Como podemos ver, el papel del pastor consiste en “guiar al rebaño hacia los mejores pastos”, para lo cual deberá establecer procedimientos que le permitan conocer a cada una de sus ovejas. Por tal motivo, la confesión –aunque no en su modelo más ortodoxo– sigue siendo el mecanismo por excelencia para articular tanto la expresión de una “voluntad de verdad” de los jóvenes, como una “dirección”, por parte del sacerdote, generando un lazo de obediencia individualizado, pero con fines colectivos, ubicando a cada oveja en un proyecto de vida apegado al catolicismo.

Un aspecto interesante de la confesión es la diferenciación en los pecados señalados por las mujeres y por los hombres, señalando una “mayor culpabilidad” por parte de ellas, al expresar sus deseos corporales o la experiencia de las relaciones sexuales como un pecado. Ante lo cual, el sacerdote busca no presentarse como un “juez”, sino como un “médico” que puede atender y curar las heridas de los cuerpos y de las almas.

Ver Anexo 2 “Cuadro analítico del retiro”.

CAPÍTULO V. SUJETAS, SUJETOS Y SUBJETIVIDADES EN LOS Y LAS INTEGRANTES DEL MAC

La constitución de los seres humanos en tanto sujetos encuentra su matriz de referencialidad en instituciones, como la iglesia y la familia, en los discursos, asimismo, en las prácticas respecto a la sexualidad. Por ello, el objetivo primordial del presente capítulo sea el análisis de la articulación entre los discursos, las prácticas, las normas, así como de las representaciones sobre el deber ser católico y los sujetos resultantes de este proceso de subjetivación.

Con la finalidad de obtener un análisis en el que se desplieguen los elementos centrales de las narrativas de los sujetos de estudio, dividiré el capítulo en tres apartados. En el primero, retomo la observación de ciertas prácticas relacionadas con la sexualidad, como el noviazgo, la iniciación sexual, el uso de métodos anticonceptivos, el aborto y la confesión, enfatizando la variedad de experiencias referidas por las mujeres y por los hombres. En el segundo apartado despliego los contenidos de los discursos en torno al deber ser católico y la sexualidad a partir de categorías como la heteronormatividad, el modelo de familia, el proyecto de vida, valores como la fidelidad y el amor, además de las construcciones en torno a temas como las familias diversas y la interrupción anticipada del embarazo. Estos dos apartados se relacionarán con un tercero, en el que estableceré los puntos de encuentro y rompimientos entre los discursos y las prácticas, culminando con la reelaboración de estos elementos a partir del concepto de gubernamentalidad. Finalmente, se presentarán las conclusiones al capítulo.

5.1 Las prácticas en torno a la sexualidad entre los jóvenes del MAC

Para Foucault (2005: 126), formular un análisis sobre la sexualidad implica reconocerla como inmersa en un juego de poder, donde no es un elemento “sordo”, sino “dotado de gran instrumentalidad: utilizable para el mayor número de maniobras y capaz de servir de

apoyo y bisagra a las más variadas estrategias”. Por tanto, no existe una estrategia única y global para analizar la multiplicidad de manifestaciones de la sexualidad. Con esto en cuenta, realizaré, desde esta perspectiva, un trazado de los diferentes dispositivos de poder y saber, que han buscado y buscan regular la sexualidad y que, finalmente, constituyen sujetos o, mejor, provocan procesos de subjetivación.

Siguiendo, mientras tanto, cierta historización de la sexualidad, Anthony Giddens (1995), señala la emergencia de lo que nombra como “sexualidad plástica”, la cual implica la descentralización y liberación del erotismo de las necesidades de la reproducción; liberación resultante de la difusión de la contracepción y las nuevas tecnologías reproductivas. De igual forma, la sexualidad plástica, implica la reivindicación del placer sexual por parte de las mujeres, al posicionarlas como sujetas de deseo. No obstante, estos cambios sociales y modificaciones de la conducta sexual deben entenderse como un proceso inmerso en las mediaciones de diversas coordenadas como la clase, el nivel educativo y las prácticas religiosas, de las cual emergen reconfiguraciones tanto en las prácticas como en los ámbitos discursivos de los sujetos.

Relacionado con esto, Lillian Rubin (1990), haciendo un comparativo entre las relaciones establecidas en torno a la sexualidad de hombres y mujeres nacidos en el período de entreguerras, señala “cambios gigantescos” al respecto. Por ejemplo, entre los miembros de generaciones precedentes a la Segunda Guerra Mundial, la virginidad femenina fue apreciada por ambos géneros como un “valor fundamental”, además de una forma de ubicarse positivamente ante los demás. De manera contraria, la reputación social de los varones descansaba en el número de conquistas sexuales que podía lograr. Contrastando estos elementos con los referidos por las nuevas generaciones, Rubin advierte que, a pesar de que en muchos casos la distinción entre “mujeres buenas y las malas” sigue determinándose gracias a los elementos establecidos a partir de la ética masculina, las mujeres piensan que es “totalmente legítimo el desarrollar una conducta sexual que incluya el coito”, sin posicionarlas fuera del esquema del reconocimiento social. Por lo tanto, el cuerpo femenino lejos de “preservarse” para dar cuenta del amor, se reconoce como un “medio” para expresarlo. Por lo cual, la autora cita una frase emblemática de este “cambio

sexual”, referida por una chica menor de veinte años: “nos amamos, por lo tanto, no hay razón para no hacer el amor”.

Con todo, para el caso que aquí estudio, me parece central preguntarnos sobre las implicaciones en la vida de los sujetos y, también de su entorno social, de estos cambios ocurridos en la esfera de la sexualidad, mismos que, como he mencionado a lo largo de este análisis, se adscriben a coordenadas como la clase, la etnia, el género, la escolaridad y la religión, y a partir de los cuales se despliega una amplia gama de reconfiguraciones en las subjetividades.

Al hablar de un dispositivo de sexualidad, necesariamente tenemos como referentes sus prácticas, de ahí que busquemos abordar las características que estas presentan en los integrantes del MAC. Por esto, a continuación se exponen las características de las prácticas referidas durante las entrevistas, las cuales se han analizado a partir de conceptos como la conyugalidad, el modelo heteronormativo de sexualidad, el noviazgo, la iniciación sexual, la virginidad, el uso de métodos anticonceptivos, la práctica del aborto, la confesión y las relaciones homosexuales. Estos conceptos se analizan desde la perspectiva de género, estableciendo un panorama diferenciado entre las prácticas señaladas por las mujeres y por los hombres.

5.1.1 El noviazgo

El noviazgo es definido por los integrantes del MAC como “una forma de conocer a las personas y también como un periodo de prueba”, a partir del cual se tomarán decisiones en torno al matrimonio, el ejercicio de la sexualidad y la reproducción. En el caso de este grupo, la mayor parte de los jóvenes tuvieron su primer noviazgo a los quince años, situación compartida por mujeres y hombres. Luego del análisis de las entrevistas, puedo mencionar diferentes prácticas que los jóvenes del MAC relacionan con el noviazgo, por ejemplo, su importancia como una forma de adscripción social, es decir, como un medio para posicionarse en un determinado grupo social. Esto se observó en la entrevista con Renata quien sostiene “realmente no me fijé en eso [en la adscripción social], aunque luego

si salí con amigos de la comunidad, es decir, el que mi novio formara parte del MAC, no es o no era mi principal criterio, pero si era importante por el círculo de amigos, como que tienes más confianza y compartes gustos y lugares en común” (Entrevista realizada en enero de 2009).

De igual forma, un aspecto interesante, aparecido por igual en las entrevistas de mujeres y hombres, es que en ningún caso los jóvenes tuvieron relaciones sexuales durante el primer noviazgo, argumentando que “no sentían la suficiente confianza” o que nunca habían hablado del tema. A pesar de esto, refieren otros tipos de prácticas eróticas, como besos o caricias, Así lo dijo Ana:

Hacíamos cosas como ya sabes que te emocionas por un beso con lengua o porque te tocan más o no sé, pero lo que sí recuerdo es que todo era de la cintura para arriba, y no era porque lo habláramos o porque nos hubiéramos puesto de acuerdo en qué partes tocar y cuáles no, más bien todo se fue dando pero sexo o tocarnos sin ropa, no nunca lo recuerdo con mi primer novio (Entrevista realizada en enero de 2009).

Otro aspecto importante, es el tema del noviazgo. En cuanto a esto, los hombres presentaron respuestas menos elaboradas que las mujeres, limitando la descripción de sus “prácticas eróticas” como “juegos o acercamientos”. De manera similar, ellos señalaron que no tuvieron relaciones sexuales con penetración en su primer noviazgo, pues “se sentían inseguros” o “porque no se había dado”, sin señalarse en ninguno de los casos que los preceptos de la religión católica a la que se adscriben fueran factores decisivos en el hecho sostener o no un noviazgo, tampoco para tener o no relaciones sexual.

En cuanto a la “elección” de un noviazgo “adecuado”, tanto hombres como mujeres señalaron que siendo más jóvenes les parecía tenía mayor importancia que su novio o novia fuera integrante del MAC, porque “era una forma de reconocerse como parte de un grupo”, Esta condición ha perdido importancia al paso del tiempo. Aunque cabe destacar el caso de Germán, quien señala como fundamental el relacionarse con mujeres católicas:

En cuanto a la elección de mi pareja, siempre he buscado una mujer que comparta mis valores, que sepa vivir en familia; ya que para mí la familia es fundamental, y creo que

eso lo puedes encontrar en personas como las que participan en el movimiento (Entrevista realizada en agosto de 2008).

Igualmente, Ariana, a pesar de señalar que “no dejaría de andar con alguien que le intersara o le cayera muy bien, por no ser miembro del MAC”, reconoce a sus compañeros del movimiento como personas en las que puede confiar:

Son personas en quienes puedes confiar, pues a la mayoría los conozco desde hace varios años, también sé que son personas con muchos valores o que por lo menos han llevado su vida a partir de las enseñanzas de Jesús que hemos adquirido en el MAC, como el amor al prójimo, el ser humildes y el dar nuestro amor a los demás desinteresadamente (Entrevista realizada en Enero de 2009).

5.1.2 La iniciación sexual

Ahora bien, con relación a a la primera relación sexual con penetración¹⁶, las edades referidas por los y las entrevistadas se presentaron entre los 17 y los 21 años, siendo las más tempranas aquellas señaladas por los hombres. De igual forma, debo subrayar el hecho de que durante el primer noviazgo no se platicara sobre tener sexo, lo cual, como dan cuenta los jóvenes, “se presentó de manera paulatina y cuando adquirieron más confianza”.

Otro aspecto significativo es que tanto hombres como mujeres destacaron la importancia de la confianza y la estabilidad en su primera relación coital, por lo que sólo los sostuvieron dentro de lo que definieron como “relaciones estables”¹⁷.

Mi primera relación sexual, fue con un novio con el que ya llevaba más de un año. De hecho, primero yo no quería tener relaciones y pensaba llegar virgen al matrimonio, pues

¹⁶ Cabe hacer la precisión que por prácticas o relaciones sexuales pueden entenderse los juegos eróticos sin penetración, por lo que para los fines del presente análisis se puntualiza el hecho de que estas relaciones impliquen penetración.

¹⁷ Aunque Raúl señaló que su primera relación sexual con penetración había sido con una amiga, pero luego precisó que para él eso era una relación estable pues estaba mediada por la confianza.

pensaba que “eso era hacer las cosas bien”, pero luego me fui de intercambio a otro país y eso cambió mucho mi vida y mi forma de pensar sobre el sexo (Entrevista a Nancy, Enero de 2009).

A diferencia de los hombres, quienes no refirieron haber experimentado emociones perturbadoras, como miedo o ansiedad, en su iniciación sexual, algunas mujeres dieron cuenta de ello. Ana lo describió de esta manera:

La primera vez como que te da miedo, o incertidumbre, como que no sabes cómo vas a reaccionar o si te va a doler, entonces imagínate hacerlo con alguien en quien no confías, para mí hubiera sido horrible [...] si ya de por sí fue bastante difícil pues no estaba en mi casa sino de vacaciones, y tuve cambios y reacciones en mi cuerpo no muy agradables [...] ya sabes mucha sangre (Entrevista realizada en Enero de 2009).

Aquí debo recalcar que en ninguna de las entrevistas se exponen situaciones como la falta de pericia o descripción explícitas sobre las relaciones sexuales de los miembros del MAC, siendo la única referencia a cuestiones fisiológicas la entrevista con Ana.

En cuanto a la iniciación sexual, los y las entrevistadas señalaron que no platicaban del tema con sus padres, ni tampoco en las sesiones del MAC, pues en el entorno familiar era un tema “prohibido” o complicado, al considerársele como algo “muy privado” para exponerse ante un grupo. Con todo, Raúl señaló que “en su familia lo único que le habían comentado al respecto es que no fuera a embarazar a nadie”.

5.1.3 Uso de métodos anticonceptivos

En la investigación pregunté acerca del uso de métodos anticonceptivos, haciendo tres precisiones: si los usaron en la primera relación, si los usan habitualmente o si los emplean en casos de emergencia. En el primer caso, los y las entrevistadas señalaron haber recurrido al preservativo desde la primera vez, pues, argumentaron, éste resulta un método que, “además de prevenir el embarazo, también previene infecciones y contagios”, siendo fácil

de utilizar y adquirir, estimándolo el más adecuado. Los hombres señalaron haber recurrido al preservativo en su iniciación sexual, pues en la escuela habían recibido orientación sobre su uso, esto provocó que, en este caso, los hombres tomarán medidas, como el traer un preservativo en su cartera y cambiarlo después de un tiempo –“para evitar problemas”. Por su parte, las mujeres también mencionaron el uso del condón en sus primeros encuentros, señalando también que sus novios o parejas habían sido quienes los adquirirían, sin que ellas tomaran un papel activo en el uso de este método.

En cuanto a la anticoncepción habitual, mujeres y hombres señalaron que el método más empleado entre los jóvenes del MAC es el preservativo, pues, como lo comenta, Raúl “a muchas chavas se les hacía difícil tomar pastillas, tanto por temor a sus papás y sobre todo a su mamás, o bien porque dicen que engordas y luego ya no tienes bebés” (Entrevista realizada en enero de 2009).

No obstante, algunas de las entrevistadas señalaron el uso de anticonceptivos orales, pues los consideraban “más eficaces” cuando ya tienen una relación seria, y sobre todo porque son aceptados por otras personas (por ejemplo, sus madres), al emplearse habitualmente cuando se está casada. Por ello, puedo mencionar que el matrimonio funge como un medio de aceptación y visibilización del ejercicio de la sexualidad. No obstante, en el caso de las solteras, el uso de anticonceptivos orales se justifica ante otras personas, así lo señala Ana, como una forma de “regular sus ciclos menstruales y porque su menstruación era muy dolorosa”, más no de manera abierta como un medio para prevenir embarazos.

Cabe señalar que en las entrevistas, hombres y mujeres dijeron que, durante los años que habían participado en el MAC, únicamente podían recordar el caso de un embarazo no deseado, lo cual, al relacionarse con la preponderancia del uso del preservativo, nos habla de un manejo adecuado y responsable de este método por parte de los jóvenes del MAC. Con todo, las mujeres no indicaron tomar grandes responsabilidades al respecto, sin que alguna mencionara la obtención de los preservativos o el conocimiento de su uso.

En cuanto a la anticoncepción de emergencia, su uso se advirtió tanto en el caso de los hombres como el de las mujeres, pues, dijeron, “si se tiene dudas, es mejor prevenir un

embarazo”, por lo aceptaron utilizarla, por ejemplo, cuando hay una rotura en el condón, más no como un medio habitual para tener relaciones sin protección. Ninguno de los entrevistados manifestó si este método es preventivo o abortivo, únicamente en el caso de Ana, quien argumentó que:

A pesar de lo que digan, no es un método abortivo, pues lo que previene es la ovulación o el implante del huevo. Entonces si no se implanta, no hay embarazo, es como el DIU o menos malo y del DIU nadie dice tanto, además porque es sólo en caso de emergencia, todavía no te asegura que ya haya ocurrido la fecundación, lo consideraría abortivo, si existiera la certeza de un embarazo (Entrevista realizada en enero de 2009).

5.1.4 Las relaciones homosexuales y los comportamientos “desviados”

En todas las entrevistas se declaró tajantemente el “nunca [haber] experimentado relaciones con parejas homosexuales”, ratificando en algunos casos, en hombres y en mujeres, estar “seguros de su heterosexualidad”, no teniendo algún interés o su deseo en tener relaciones de este tipo.

En cuanto a lo considerado por los jóvenes del MAC como “comportamientos o prácticas desviadas”, se comparte, entre hombres y mujeres, que los “límites de los mismos se establecen mediante el respeto a las decisiones de los demás”, sin hacer alusiones a preceptos normativos propios del catolicismo o a lo referido en la familia sobre el tema, sino como “algo correcto si no te dañas a ti ni a terceros”.

5.1.5 La confesión

Sin lugar a dudas, la práctica de la confesión es una de los hallazgos más controvertidos de este estudio, pues a pesar de que los jóvenes se autodefinieron como “católicos de

nacimiento”, por haber nacido en familias católicas, muy pocos casos señalan la práctica de la confesión, argumentando preferir “tener una relación directa con Dios” o no tener confianza suficiente para hablar de sexualidad con el sacerdote. Sin embargo, quienes reconocieron practicar el sacramento de la confesión, comentaron, adicionalmente, pretenden ayuda de sacerdotes con “una visión más abierta e informada”, en tanto se busca no un regaño y sí una orientación. De esta suerte, la confesión –bajo el esquema católico de impartición de este sacramento– es una práctica poco común o en desuso entre los jóvenes del MAC, prefiriendo enunciar sus dudas o problemas en torno al sexo de una manera “más abierta o relajada”.

5.2 Los discursos

En *La historia de la sexualidad*, Foucault (2005: 25) resalta que “para dominar el sexo en lo real, primero había que reducirlo al campo del lenguaje, controlar su libre circulación en el discurso, expulsarlo de lo que se dice y apagar las palabras que lo hacen presente con demasiado vigor”. A esto lo denomina “la hipótesis represiva”.

Por ello, justamente, el sexo se coloca como un punto focal en la confesión moderna, en la que el esquema normativo católico ha sido un medio para regular la vida sexual de los creyentes, estableciendo controles sobre sus acciones y sobre sus formas de enunciación. Lo que a continuación analizaré es, en palabras del propio Foucault, “un nuevo régimen de discursos, en donde la sexualidad no se dice menos, sino de otro modo; son otras personas quienes lo dicen, a partir de otros puntos de vista y para obtener otros efectos” (2005: 37).

5.2.1 “Católicos de nacimiento”

Al realizar las entrevistas, una de las primeras formulaciones consistió en cuestionar si las y los jóvenes se autodefinían como “católicos de nacimiento” y por qué. Todos los entrevistados, excepto de Regina, señalaron que sí, justificando su respuesta mediante enunciaciones, como las de Nancy, quien refiere que se considera católica de nacimiento

“porque mis padres, desde que nací, me iniciaron en todos los actos de la iglesia; es decir me llevaron a bautizar, hice mi primera comunión y mi confirmación. Cada domingo – cuando podíamos– íbamos a misa”. En el caso de los hombres, así lo relata Raúl:

Me considero católico de nacimiento, pues fui bautizado y crecí en un hogar católico, desde muy pequeño aprendí cuestiones como rezar el ángel de la guarda, al “niñito dios” a “papá dios” y a la virgen. De hecho, recuerdo que mi abuela y mi mamá me decían que “nunca estaba solo pues tengo a mis dos mamás, la de la tierra y la del cielo” eso me gustaba mucho (Entrevista realizada en enero de 2009).

Siguiendo los testimonios de los jóvenes, y al contrastar esta afirmación con su afiliación como católicos, pude notar que se reconoce –en el caso de ambos géneros– en al catolicismo por su papel en el ámbito espiritual, además de una forma de afiliación y de socialización, a partir de la cual se reconocen como integrantes de una familia y de una comunidad, en las que se comparten tanto valores como prácticas. Esto se contrapone a algunos testimonios de jóvenes que ya no asisten a las sesiones del MAC en la parroquia, pero sí se ubican como parte de “la comunidad del MAC”, quienes dicen considerarse católicos de nacimiento, más no católicos practicantes:

No me considero practicante, porque tuve oportunidad de investigar, de razonar y de hacerme de una opinión y un juicio propios. Decidí por todo lo que me enteré que la religión católica está llena de ideales que no se cumplen. Es decir, la iglesia está llena de realidades inventadas a la medida de sus deseos, hay una brecha entre lo que debería ser y lo que es, y por lo mismo no hay una coherencia entre sus principios, normas y prácticas. (Entrevista a Nancy realizada en enero de 2009)

5.2.2 Los valores de mayor importancia en el catolicismo

En lo que toca a la pregunta sobre los valores considerados los más importantes para el catolicismo, las respuestas fueron muy variadas, no sólo a partir de una distinción de géneros, sino entre cada joven. Así se señalaron valores como: la fe, la humildad, la responsabilidad, la ayuda al prójimo, la obediencia, la castidad, el amor, la bondad, la

piedad, la paz interior y la perseverancia; mismos que señalaron haber aprendido en el MAC, así como en sus familias. Sin embargo, en lo que toca a la importancia del MAC en la consolidación de estos valores católicos, este es colocado por los jóvenes en un plano de menor importancia, respecto a su ubicación como un espacio de socialización o como lugar donde “se puede hacer buenos amigos”, asunto que va más allá de la instrumentación de una moral católica.

El MAC, ha sido un medio para conocer a mis mejores amigos, y también me ha permitido tener un criterio sobre las cosas que pasan en mi vida, que va más allá de lo que digan en la tele, ya que puedo reflexionar a través de Dios (Entrevista a Ramón, realizada en febrero de 2009).

5.2.3 El proyecto de vida

Al pedir a los jóvenes del MAC que me describieran su proyecto de vida, en sus respuestas se destacaron aspectos comunes entre mujeres y hombres como: la búsqueda de la felicidad y la estabilidad, alcanzar metas propias, además de vivir responsablemente y en compañía de alguien que compartiera sus aspiraciones. Sin embargo, en este tema sí encuentro diferencias importantes entre ambos géneros. Esto se destaca al referirse de distinta manera a la vida familiar como un aspecto central en su proyecto de vida. En todas las entrevistas realizadas a hombres, se ubica a la familia y a los hijos dentro de este proyecto; mientras que, interesantemente, entre las mujeres únicamente Ariana y Nancy se refieren a ello.

Quiero tener una linda familia, un negocio bien establecido, con cuatro hijos, disfrutando lo que cada día nos regala Dios, y en el que la fe y la confianza son las formas en las que me baso para que todo salga bien y se ilumine mi camino (Entrevista a Ramón realizada en febrero de 2009).

De igual forma, las mujeres hablaron más de aspiraciones personales o de desarrollo individual relacionadas con su proyecto de vida, como es el caso de Renata, quien señala “sus aspiraciones en términos de satisfacción propia, y de acuerdo a la moral y valores que cada quien ejerza”. De manera similar, Ana describió su proyecto de vida como “muy

sencillo: en el que vivo al máximo y trato de que mis acciones vayan de acuerdo con mis ideas y propósitos”. En este sentido, es importante el ubicar estos discursos en las coordenadas de género, clase y escolaridad de las y los entrevistados, ya que son personas con estudios de nivel superior y de clase media alta, lo cual puede hacernos pensar en reconfiguraciones en torno al deber ser femenino, presentándose, en este caso, la búsqueda de posibilidades de acción propias, asimismo, la articulación de un proyecto de vida más allá de la centralidad del matrimonio y la procreación.

5.2.4 La familia

El tema de la familia se abordó a partir de cuestionamientos como: ¿Cómo describes a la familia que te gustaría conformar en el futuro? ¿qué elementos de tu familia de origen retomarías y cuáles no? ¿Cuáles consideras son las principales funciones de la familia? ¿piensas que las uniones homosexuales pueden denominarse como familias? Estas preguntas permitirían mostrar las características generales del modelo de familia elaborado por estos jóvenes, los puntos de ruptura con generaciones anteriores, además de la aceptación o rechazo de una diversidad de familias. En pocas palabras, indagué la narrativa en torno a las continuidades y distanciamientos frente al modelo heteronormativo de familia, fundado en la vida conyugal monogámica que recurre a la sexualidad con propósitos reproductivos.

Las respuestas obtenidas fueron variadas, teniendo al género como su principal elemento de diferenciación. Los hombres brindaron una imagen de familia más clásica que las mujeres, describiendo a su familia ideal como “una familia con dos hijos y una esposa con la que se lleve bien, en la que existan los acuerdos, el amor, la fidelidad, el respeto y la comunicación” (Entrevista a Raúl). En este sentido, es importante mencionar que en todas las entrevistas realizadas a los hombres, se señala a los hijos como elementos fundamentales en su proyecto de familia, mismos que se comparten con el caso de las mujeres, menos en los casos de Ana y Renata, quienes no señalan a la reproducción como un factor central en su ideal de familia:

Me gustaría vivir en familia, porque lo considero importante en mi vida, para mí la familia es la base de la sociedad, pues brinda elementos de apoyo y solidaridad. Sin embargo, creo que la familia debe ser libre, es decir como un espacio en el que se respeten las individualidades de sus integrantes, sin que se tenga que imponer un esquema en el que todos estén de acuerdo, o justificaciones como “el que así han sido siempre las cosas”. (Entrevista realizada en enero de 2009).

En torno a la reproducción, otro aspecto de diferenciación entre los géneros radicó en que los hombres hablan de “tener hijos” de una manera general, sin tomar en cuenta factores enunciados por las mujeres, como “el tener hijos, no sólo cuando Dios te los mande, si no cuando los quieras tener” o “tenerlos cuando estén preparadas”, lo cual nos remite a la importancia de la administración de la reproducción femenina mediante métodos anticonceptivos, reconfigurando su discurso en torno a las relaciones sexuales y respecto a su capacidad de decisión el interior de la familia:

Para mí la familia se integra por la pareja y los hijos, pues sí creo que la reproducción es uno de sus principales objetivos, aunque ahora se tiene a los hijos que se quiere tener y no sólo a los que Dios te mande. (Entrevista a Nancy, realizada en enero de 2009)

En cuanto a la diferenciación de roles al interior de la familia, no se presentan grandes diferencias entre los discursos de las mujeres y los de los hombres, ya que ellas y ellos señalan que si bien “ahora las mujeres pueden estudiar y trabajar, y los hombres no dejan de ser hombres por ayudar en la casa, existen cuestiones inalterables como el hecho de que el ser madre debe ser la prioridad para las mujeres”, mostrando esto reacomodados en cuestiones como el acceso a la educación y al trabajo remunerado, más no de posibles intercambios en los roles masculinos y femeninos al interior de la familia.

Al cuestionar a estos jóvenes sobre los elementos que retomarían de familiar de origen, para incorporarlos a la propia, y cuáles dejarían de lado, fue difícil establecer una tendencia, en tanto las respuestas fueron muy variadas, por género y de persona a persona. Pese a esto, las declaraciones sobre los valores que retomarían de sus familias de origen, nos remiten cuestiones como el respeto, el amor, la comprensión, el apoyo, la disciplina y la fe. Mientras que los aspectos que no desean repetir en su propia familia hacen referencia

a la falta de comunicación, al autoritarismo y la falta de respeto a las decisiones y proyectos individuales de sus componentes (a esta cuestión, las mujeres brindan mayor importancia que los hombres).

De mi familia de origen, me parece bueno retomar la solidaridad, el amor, la perseverancia y el orden, porque estos me han ayudado en la vida; pero lo que sí quiero dejar de lado y en serio son cosas que me molestan mucho de mi familia es el temor a decir lo que piensas o lo que quieres hacer, la obediencia irracional, o sea hacer las cosas que te dicen porque “así dicen que las tienes que hacer” y el machismo (Entrevista a Renata, enero de 2009).

Como ya lo señalé, otra cuestión a analizar en cuanto a los discursos sobre la familia radica en la consideración como familias a las uniones homosexuales. En las cuatro entrevistas aplicadas a hombres, tres dijeron no estar de acuerdo en considerar a este tipo de uniones como familias, justificando esta respuesta a partir de cuestiones como que “no pueden considerarse como una familia, pues lo natural es una mujer y un hombre que se unen en el amor para procurarse y también para tener hijos, por lo que el ser homosexual es una decisión. No puedes tener todo en la vida, no puedes querer ser diferente, pero con una familia como los demás”. En contraste, para el caso de las mujeres, de cinco entrevistas aplicadas, sólo dos dijeron no estar de acuerdo en considerar como familias a las uniones homosexuales, ya que “las familias se integran por aspectos que van más allá del sexo de sus integrantes o los roles preestablecidos que puedan decir como ser madre, padre, hermano o hijo”. Con todo, quiero resaltar que en los casos restantes, en los que las mujeres se mostraron en desacuerdo en el considerar como familias a las uniones homosexuales, el criterio de la reproducción fue el principal elemento de explicación en sus argumentos.

No pueden considerarse como familias, porque una familia se basa en la unión de personas de diferente sexo para procrear, y en el caso de los homosexuales, esto no es posible, ya que aunque pudieran adoptar o tener hijos con una persona ajena a la relación, sigue siendo algo anormal, y que puede acarrear graves problemas a los hijos como el ser señalados en la escuela o el ser discriminados (Entrevista a Mariana, realizada en enero de 2009).

5.2.5 Las relaciones sexuales prematrimoniales

Para analizar los discursos en torno a las relaciones sexuales prematrimoniales, se plantearon cuestionamientos como: ¿qué opinas sobre tener relaciones sexuales antes de casarse? ¿cuáles eran las advertencias o actitudes de tu familia respecto a este tema? ¿qué opiniones has escuchado en el MAC? Al haber tenido este tipo de relaciones, ¿te sientes culpable o en pecado? ¿consideras importante la virginidad femenina?

Al respecto, todos los entrevistados tienen una opinión positiva de las relaciones sexuales pre maritales, argumentando que “son una forma de conocer mejor a la pareja” o, sobre todo en el caso de las mujeres, que “son una forma de demostrar el amor”. No obstante, también puedo mencionar ciertas formas de condicionar este tipo de relaciones, ya que, como se señala en los testimonios de las mujeres, “no se trata de andar de cama en cama, sino de comunicar los sentimientos como el amor a través del cuerpo”. Otra justificación relacionada por los jóvenes con el “derecho” a ejercer su vida sexual, responde a la responsabilidad en términos de un cuidado de sí y del cuidado a su pareja.

Las personas son dueñas de su intimidad y cada quien es responsable de sus actos. Para mí no es nada malo, siempre y cuando seas responsable y consciente de cuidarte y cuidar a tu pareja en todos los sentidos, aunque para la religión católica sea algo malo (Entrevista a Ariana, enero de 2009).

Asimismo es importante destacar dos entrevistas con opiniones que rompen con las demás, estos son los casos de Germán y de Ramón. El primero señala sólo haber tenido relaciones sexuales con Andrea (ahora esposa), aunque las tuvieron en un contexto premarital.

Mi mamá siempre me dijo que fuera “un buen hombre”, que valorara y tratara bien a la mujer con la que estuviera; sobre todo me habló de la importancia de la moral; ya que el amor es más que andarse acostando con quien se te ponga enfrente. He tomado en cuenta ese consejo, y por eso te puedo decir que en pocas palabras sólo he conocido íntimamente a una mujer y ella será mi esposa. A diferencia de lo que viví y sufrí en mi casa, yo creo en la fidelidad, el matrimonio no es un juego es algo para siempre. (Entrevista a Germán, realizada en agosto de 2008)

En el caso de Germán, podemos notar la importancia que él brinda al discurso sobre el deber ser aprendido dentro de su familia. Con todo, en su entrevista igualmente menciona la importancia de actuar en concordancia con dos esquemas: los valores enseñados en su casa y los preceptos católicos. En contraste con lo referido por él, en sus declaraciones sobre las relaciones sexuales prematrimoniales, Andrea acepta haber tenido relaciones sexuales casuales desde que se estableció en una ciudad distinta a la de su familia, con la finalidad de realizar estudios de licenciatura –algo que ha ocultado a Germán, su esposo.

Como ya lo mencioné, la otra opinión que rompe con la aceptación y justificación de las relaciones prematrimoniales es la de Ramón. Él considera que mantener relaciones fuera del matrimonio “promueve la promiscuidad, y no el amor y el compromiso, aunque también es cierto que casi todos tienen sexo antes de casarse y ahora lo raro es llegar virgen al matrimonio”.

La virginidad, es otro aspecto relacionado con los intercambios sexuales prematrimoniales, sobre el cual, las y los jóvenes del MAC se refieren un como “valor que fue fomentado en la familia, pero que para ellos realmente no importa”. De igual forma señalan que en el MAC este no es un tema al que se le brinde gran importancia, pues “se entiende que lo que vale una mujer está más allá de su himen”. Justamente lo que estos jóvenes considerarían como “raro” es el que se llegue virgen al matrimonio, tanto en el caso de los hombres como en el de las mujeres. No obstante, en lo que toca a la opinión de la familia respecto a este tema, Andrea sacar a relucir que “en su casa la opinión sobre la importancia de la virginidad como una forma de obtener el respeto de tu marido es mucho más fuerte que en el MAC, en donde no recuerda comentarios de este tipo”.

5.3 La gubernamentalidad en el MAC: resistencia y transformación en los discursos y las prácticas

Los dispositivos integran una diversidad de elementos que, al relacionarse, establecen una lógica y una finalidad específica. Estos dispositivos son los mecanismos que construyen sujetos, mediante un ensamble de prácticas, saberes, medidas e instituciones, los cuales

orientan y buscan administrar los comportamientos, gestos y pensamientos de mujeres y hombres, de manera tal que una misma persona puede ser el *locus* de varios procesos de subjetivación.

Según la reflexión de Arteaga (2009: 157):

Los dispositivos son una manera de observar el entorno y de formar un ambiente, no tanto como un espacio de adquisición del conocimiento sino de transmisión del saber o como una red de mediación del saber. Por lo que un dispositivo no es un mundo cerrado en tanto que es un punto donde inicia la apertura y el reconocimiento de otros dispositivos y donde existe la posibilidad de que se modifique la propia acción social.

A esta “red de mediación del saber”, es decir a esta relación entre los sujetos y los discursos institucionales, Foucault lo denomina “gubernamentalidad”. Este concepto refiere a la conducción de la vida de los hombres, “encarnando” diversas formas de poder sobre los cuerpos. Las entrevistas realizadas a jóvenes del MAC denotan ciertas formas de “gobierno de sí”, donde se señalan los ámbitos discursivos a partir de los cuales se elabora un esquema del deber ser, al igual que la aceptación o rechazo de ciertas prácticas, como las relaciones sexuales, el aborto, el uso de métodos anticonceptivos. Esto puede visibilizarse o no, dependiendo de elementos como la adscripción social o estado civil. Sin embargo, como señala Foucault (1991), “todo poder, al ser ejercido, es resistido” y, por tanto, transformado. Por ello, es fundamental mostrar a través de estas líneas la capacidad de los jóvenes del MAC para resistir, negociar y reacomodar los mandatos dictados por las instituciones que los han construido como sujetos, como su familia o la religión católica, dando cuenta de un proceso de subjetivación en el que la sexualidad funciona como el lazo unificador de elementos heterogéneos.

Primero para mostrar cómo cierta gubernamentalidad se pone en práctica en la relación entre la Iglesia Católica como institución y los jóvenes adscritos al MAC, en el presente apartado analizo las entrevistas realizadas a los integrantes de dicho movimiento, subrayando los discursos, las prácticas y los pensamientos articulados en su discurso. Culminando el presente apartado con los ejemplos referidos por los jóvenes sobre los reacomodos entre los mandatos institucionales y sus prácticas del día a día.

5.3.1 El papel de la religión católica en el proyecto de vida de los jóvenes del MAC

El vínculo establecido entre las instituciones y las personas –en el caso aquí estudiado, entre el deber ser de la Iglesia católica, la comunidad de practicantes y los individuos que se identifican o se han identificado como parte de ella– no define una trayectoria lineal, trazando más bien trayectorias recíprocas: entre quienes se identifican dentro del grupo, lo critican y se construyen mediante esa crítica. La frontera entre la persona, los dispositivos y la acción que posibilita se moviliza al mismo ritmo que estos elementos entran en el juego de la crítica, de la resistencia.

Así lo entiende Butler (2009) al realizar una lectura novedosa de la contrucción de sujetos en Foucault: “Aun cuando la moral proporciona un conjunto de normas que producen un sujeto en su inteligibilidad, no por ello deja de ser un conjunto de normas y reglas que el sujeto debe negociar de una manera vital y reflexiva” (Butler, 2009: 21).

Desde este punto de vista, las reglas alcanzan su validez en tanto se ponen en práctica; pero esa validez, al alcanzar cierto grado de reflexión en el sujeto, es criticada: la crítica y la práctica son el límite de la certidumbre moral. La posibilidad reflexiva del sujeto, por tanto, permite construirlo como tal, siempre en referencia a otros: los sujetos se conducen siempre frente a otros, sus acciones siempre se reflejan en otros, en esa medida, el sujeto pone a prueba su capacidad de afirmación mediante su capacidad reflexiva, producto de su relación con sus semejantes. Así, el sujeto para Foucault o Butler, no es un sujeto aislado, sino determinado por la institución, al tiempo que él mismo pone a prueba su identidad en y por la institución.

Por ello, las reglas son producto de un proceso creativo; la creación de valores depende tanto del individuo como de la institución. Por ello, de acuerdo a Butler (2009), “el sujeto se forma en relación con un conjunto de códigos, prescripciones o normas, y lo hace de una manera que no sólo revela que la autoconstitución es un tipo de *poiesis*, sino que establece la autorrealización como parte de la operación más general de la crítica” (Butler,

2009: 30). En otras palabras, el sujeto como tal sólo se forma y auto define en tanto está inscrito en una institución, pero la institución misma alcanza sus límites al ser criticada luego de reflexión práctica del sujeto.

Este análisis ha sido observado en la investigación aquí realizada, donde los sujetos además de estar sujetos por las normas, las ponen a prueba en la crítica y reflexión de sí mismos, en la conducción de su vida y de la vida de los otros. En este punto el concepto de gubernamentalidad cobra otro sentido, en tanto matriz de generación de sujetos y de actualización de los dispositivos.

Al cuestionar a los jóvenes sobre su proyecto de vida, uno de los principales puntos de interés fue el saber cuál era el papel que ellos otorgan a la religión católica en sus aspiraciones a futuro, en el plano profesional, familiar o personal; a lo cual contestaron de dos maneras –y sin que se pueda establecer una tendencia por género- la primera, en la que señalaron que “la práctica de la religión católica no es central en su proyecto de vida, ya que para ellos es más importante el saber que existe Dios y que está cerca de ellos, sin tener que seguir procedimientos precisos para sentir su presencia”. Mientras que la segunda respuesta se caracterizó por señalar a la religión católica como “algo muy importante en su proyecto de vida, pues es su conexión con Dios”; haciendo mención de prácticas –algunas de ellas instrumentadas en el MAC- para acercarse a él como son: la oración, la lectura de la Biblia y el trabajo en comunidad.

También en relación a su proyecto de vida, les cuestioné sobre el papel que le otorgan al MAC, a lo cual señalaron todos, a excepción de Ramón, su importancia no como un medio para alcanzar su desarrollo espiritual, sino como un espacio en donde podían hacer buenos amigos, lo cual resulta paradójico al ubicar al MAC como un movimiento para laicos con finalidades pastorales.

En cuanto a sí en el MAC, los jóvenes podían notar elementos de diferenciación entre el deber ser femenino y el masculino, la respuesta fue que no ya que como relata Ramón “de lo que se trata es de buscar el bien para todos, por lo que las mujeres que

participan en el MAC, estudian y las que ahora organizan la comunidad trabajan y algunas están casadas”. De igual forma, señalaron que, en otros ámbitos –como su familia- habían escuchado mayores distinciones entre hombres y mujeres como lo que me relató Andrea al respecto:

Mi mamá sí cuestionaba el una mujer trabajara o ganara más dinero que su marido, o que de soltera viviera sola, así como también juzga mal el que un hombre ayude en las labores, por lo que creo que esto es mucho más machista que lo que puedas escuchar en otro lado. (Entrevista a Andrea, agosto de 2008)

5.3.2 El papel de la religión católica en las decisiones de los jóvenes en torno a la sexualidad

La sexualidad es uno de los ámbitos que se busca administrar de manera más exhaustiva mediante discursos prohibitivos, en los que se yuxtaponen elementos como las sanciones familiares y sociales, el condicionamiento al ejercicio de la sexualidad a status como el matrimonio y la heterosexualidad así como la conformación de estereotipos diferenciados genéricamente en torno a las prácticas y a los deseos de mujeres y de hombres. Por ende, lo que busco presentar a continuación son los discursos referidos por los jóvenes del MAC en los que se articulan no sólo sus prácticas o decisiones relativas al ejercicio de su sexualidad, sino a los mandatos familiares y religiosos de los que han sido sujetos. Para finalizar con el análisis de los plegamientos entre el deber ser católico y las negociaciones o resistencias de los jóvenes en cuanto al ejercicio de su sexualidad.

Como se señala en apartados previos, las y los entrevistados señalaron el ejercicio de su sexualidad sin tener como condición el matrimonio, justificándolo a partir de argumentos respeto y se ame a su pareja”, o bien el que lo importante en este tema, no es la negación del deseo sexual, sino las responsabilidades que se toman en su ejercicio. Sin embargo, al cuestionar a los jóvenes sobre las restricciones familiares o religiosas que buscaban determinar no sólo sus prácticas, sino la manera en la que ellos piensan su sexualidad señalaron cuestiones diferenciadas por género; como el que en el ámbito

familiar a las mujeres se les transmita el que la virginidad se comprenda como “un valor” o bien como una “situación” de la que depende el respeto de su esposo, lo cual no es una cuestión que las mujeres del movimiento acepten o no cuestionen dando cuenta de acontecimientos en sus vidas que las llevaron a dejar de lado las imposiciones familiares o religiosas sobre su virginidad:

Tuve relaciones con mi novio a los veintiún años, con él ya llevaba más de un año. De hecho primero yo no quería tener relaciones, pues pensaba que llegar virgen al matrimonio era “hacer las cosas bien”. Pero luego, me fui de intercambio a otro país y eso cambió mucho mi vida y mi forma de pensar. (Entrevista a Nancy, realizada en enero de 2009)

A mí siempre me hablaron de la importancia de llegar virgen al matrimonio como una forma de tener el respeto de mi esposo, me acuerdo que mi mamá me decía si te acuestas con él como piensas reclamarle respeto. Si no te das a desear a él no le va a importar ni siquiera casarse, ya para qué. Yo la verdad no estoy de acuerdo con eso, pues creo que una mujer vale más que un himen, pero lo que sí creo es que no vas a estarte acostando sólo por placer. Aunque mi esposo y yo nos conocimos sexualmente antes de casarnos, jamás se los dije a mis papás, es mejor así, que piensen que llegué virgen, en fin para qué conflictuarlos. (Entrevista a Ariana, realizada en enero de 2009)

En cuanto al caso de los hombres, no señalaron el que el tema de la virginidad hubiera sido referido ni en el ámbito religioso, ni en el familiar, ni como una condición femenina importante o bien que diera cuenta de la “calidad moral de una mujer”, ni tampoco como algo que como hombres debían valorar o preservar. Por lo tanto, los entrevistados señalaron que para ellos la virginidad de su pareja no era un factor decisivo en cuanto a formar o no una familia con alguien que no llegara virgen al matrimonio. Sin embargo, al cuestionarlos sobre el modelo de mujeres y de hombres señalado como “bueno o como malo” en el catolicismo, ellos y ellas ubicaron a la Virgen como el modelo de lo “deseable” al atribuirle características como: la bondad, la pureza, la comprensión, la obediencia y la maternidad, mientras que a Eva y en algunos casos a María Magdalena como “malas mujeres” al no respetar los designios de Dios, en el primer caso o bien al prostituirse. Aunque sí señalaron el que Magdalena “regresó al buen camino y obtuvo el perdón al seguir a Cristo”. Lo que para este caso resulta interesante es que tanto los

hombres como las mujeres entrevistadas, calificaron a estos estereotipos como “retrogradas, pues hoy en día el papel de la mujer está más allá de obedecer y ser madre”, aunque sí señalan que la maternidad es una manera de “ser y hacer felices a los demás”.

Otro aspecto interesante es el relacionado con la confesión de las prácticas sexuales prematrimoniales como “pecados”, ante lo cual las enunciaciones de ambos géneros se pueden resumir en dos posturas: una en la que señalan que “no creen en la confesión, pues para ellos no es necesaria la intervención de un sacerdote para poder hablar con Dios” y las que nos dan cuenta de mayores formas de “negociación” como el practicar la confesión pero sin referir las relaciones sexuales como pecados o bien el presentarlas a modo de dudas, sin ubicarlas directamente como una conducta negativa:

No creo en la confesión, pues pienso que sí Dios está en todas partes y en nosotros mismos, no es necesario utilizar “mediadores” para que escuche mis dudas o necesidades. Igual un sacerdote no me da la suficiente confianza como para hablar sobre sexualidad. No me siento culpable porque he sido responsable y consciente del ejercicio de mi sexualidad, no me he embarazado, no tengo enfermedades venéreas, uso preservativos y soy monógama; yo creo que la culpa es por lo que dejas de hacer o haces mal. Entonces yo trato de ser responsable. (Entrevista a Renata, enero de 2009)

Al principio me daba pena hablar de ese tema, pero como pensé que estaba en pecado mortal, la fornicación, se lo comenté al padre. Él me dijo que tenía pensar bien lo que hacía, pues aunque es un acto de amor en el que Dios está presente, para ser totalmente pleno debe llevar su bendición, y que por eso debía de estar con la persona adecuada. Lo pensé mucho y creo que está es una razón de gran importancia para mi decisión de casarme. (Entrevista a Germán, agosto de 2008)

Sin embargo, de lo que puedo dar cuenta a partir del análisis de los testimonios de los jóvenes respecto al ejercicio de su sexualidad, es que no es vista a través de la culpa o como un pecado, ya que si bien en algunos casos se señaló que “al principio se tenían dudas sobre si el tener relaciones sexuales prematrimoniales era algo bueno o algo malo” en ninguno de los casos se señala el que se sigan pensando de esa manera. Justificándolas con argumentos como el de la responsabilidad, el derecho a ejercer su sexualidad libremente o bien el –referido únicamente por las mujeres- basado en el amor.

5.4 Recapitulación

La sexualidad no puede entenderse como una constante histórica, de ahí que debamos interrogarnos sobre la naturaleza de nuestro deseo, las formas en las que este se expresa o bien sobre los mandatos en torno al ejercicio del mismo.

No obstante, estos mandatos que buscan regularizar el ejercicio de la sexualidad, son el resultado de la articulación de los discursos enunciados por instituciones como la familia, el estado, los modelos educativos, el mercado y la iglesia, los cuales no son estáticos, sino en constante movimiento o bien en un juego de resistencia y transformación. De ahí que también los esquemas de normalización propios de la Iglesia católica se ubiquen en una dinámica compuesta por dos fuerzas: una que busca mantener la visión dogmática sobre el placer, el deseo y la reproducción; y otra en constante actualización que busca “acercar” el deber ser católica a la vida cotidiana de los laicos.

Así , los testimonios de los jóvenes del MAC, dan cuenta de varios procesos; como son la incorporación de las mujeres al trabajo remunerado y con ello las reconfiguraciones que atañen tanto a los roles y tareas al interior de la familia como al equilibrio de poder entre los géneros, la necesidad de actualización de los sacramentos como la confesión a prácticas más abiertas como el auto examen y las charlas; y sobre todo la ubicación del ejercicio de la sexualidad prematrimonial fuera de la culpa, el remordimiento o el pecado.

Lo anteriormente expuesto puede visualizarse en los siguientes cuadros comparativos entre lo señalado por las y los entrevistados, en donde se muestra como el núcleo duro del catolicismo permanece en temas con opiniones encontradas como el aborto o bien la homosexualidad. Pero también se despliegan las rupturas entre los discursos normativos de la sexualidad, elaborados por la familia y la Iglesia y la manera en la que estos jóvenes viven esta experiencia.

| Nombre | Religión católica y Proyecto de vida | Papel del MAC en proyecto de vida | Deber ser femenino y masculino | Opinión sobre sexo prematrimonial | Restricciones familiares | Confesión | Opinión sobre el aborto | Homosexualidad | Edad de iniciación sexual |
|---------|---|--|--|--|--|---|-------------------------|----------------|---------------------------|
| Ariana | El papel más importante, pues es dios a través de Jesús y del Espíritu Santo los que guían nuestra existencia, bendicen nuestra vida y la de nuestras familias y a través de la fe podemos subsistir en los buenos y malos momentos | Me permitió relacionarme con personas en quienes puedes confiar pues a la mayoría los conozco desde hace varios años, también sé que son personas con muchos valores | Todos como género tenemos características diferentes. Podemos igualar algunas funciones y roles en nuestras vidas, pero cada quien tiene su lugar. | Positivo siempre y cuando se practique con responsabilidad | Siempre me hablaron de la importancia de llegar virgen al matrimonio como una forma de tener el respeto de mi esposo | Antes de casarse omitía el tema de la sexualidad en la confesión por pena o incomodidad, aunque sí lo ubica como algo “mal visto en la iglesia católica”. Ahora que ya está casada no tiene porque pensarlo así | Inaceptable | Antinatural | 20 |
| Mariana | ha jugado un papel importante en la toma de decisiones respecto al ejercicio de su sexualidad, ya que se debe tomar en cuenta no sólo las repercusiones físicas, sino también las emocionales y sociales que implica el tener relaciones, de ahí que para los católicos sea preferible no tener relaciones hasta tener un matrimonio bien consolidado | me permitió conocer a más personas, y también a ser un poco más aceptada, pues ya era como más conocida y de repente me invitaban a los lugares que frecuentaban | Esta separación o distinción depende mucho de cómo se conforme la familia, en la suya son muy machistas | Buenas si se realizan con responsabilidad | En su familia sólo se habló de sexualidad en cuestiones básicas como la menstruación | No se confiesa, pero señalo que el sexo no es pecado si involucra sentimientos como el amor | En contra | Antinatural | 20 |
| Nancy | un papel mínimo, | Sólo le | no es conveniente | buenas siempre | Nos e hablaba | No me | buena, | Para ella son | 20 |

| | | | | | | | | | |
|--------|--|---|---|---|---|---|--|--|----|
| | por lo mismo que me doy cuenta que no es una institución digna de seguir. Creo en Dios y muchas cosas divinas, pero en los valores que pregona la iglesia, no | representa un buen lugar para conocer amigos | que se hagan diferencias de ningún tipo entre ningún miembro de la familia, creo que tanto los hombres como las mujeres deben tener las mismas responsabilidades, libertades y autoridades, | y cuando lo hagas con las personas de las que estas realmente enamorada, porque sino eso se convierte en un mero placer y no en la combinación de placer con amor | del tema, pero las consideran malas e inmorales | confieso, sólo lo hice antes de mi primera comunión y en el retiro, en ese momento era virgen, entonces nunca lo he confesado | siempre y cuando exista un problema grave que no se pueda resolver o que vaya a causar más dolor que felicidad | como cualquier relación de pareja, aunque señaló que sabe que para la religión católica son una aberración | |
| Renata | No influye determinadamente, considero que a lo largo de mi vida he puesto en práctica diversos valores que me fueron enseñados en el seno de una familia católica, pero no concuerdo con muchas de las ideas que en ella se imponen, | Las prácticas de la religión católica le parecen incongruentes e inadecuadas con mi forma de pensar y de entender la fe en Dios, por eso sólo rescata del MAC el haber conocido buenos amigos | Se basa en criterios equivocados en los que sólo se refuerza la inferioridad o incapacidad de hombres o mujeres para hacer determinadas cosas. Es decir sólo son prejuicios | Que los individuos deben ejercer su sexualidad libremente y dentro de los parámetros que de manera personal consideren los adecuados para su vida | Mi educación sexual en el seno familiar fue escasa si no es que nula, sólo tengo recuerdos de comentarios sobre lo moral o inmoral. | No suelo confesarme, pero cuando sí lo hacía ningún sacerdote me dio la confianza para hablar del tema de la sexualidad | A favor, como el derecho de la mujer a decidir sobre su vida | Como una relación sincera | 21 |
| Ana | Es importante ser creyente pero no involucro a la religión con mis decisiones. Ser creyente es tener confianza en Dios, y a veces saber ponerte en sus manos, es algo más allá de lo que es la religión o lo que implica confesarse, ir a misa es como su nombre lo dice creer en algo que está más allá de mí | Me gustaba ir a las pláticas para ver a mis amigos, o sea si me gusta lo que platicamos y ahora en comunidad algunas cosas de la Biblia que sí retomo para mi vida, pero no necesariamente puedo considerarme como alguien cercano a la religión. | No, porque tanto mujeres como hombres podemos hacer lo mismo, excepto en la procreación, más bien creo que esa división era antes, cuando las mujeres no trabajaban y se dedicaban a su casa, ahí si era más fácil dividir los papeles, pero ahora cada vez más se tienen que compartir las tareas porque los | Muy escasa y superficial, basada en lo bueno y lo malo | Considero que están bien porque es otra forma de conocer a la pareja, algo que no está completo y que a la larga no va a funcionar. | No me confieso, sólo lo hice antes de mi primera comunión y en el retiro, en ese momento era virgen, entonces nunca lo he confesado, no creo en la confesión, prefiero hablar directamente con Dios | A favor, y la ve como una decisión de las mujeres pues es a ellas a quienes afecta directamente | Como algo normal | 20 |

| | | | | | | | | | |
|--------|--|-----------------------|---|--------------------------------------|--|----------------|------------------------------|---|----|
| | | | dos trabajan. | | | | | | |
| Andrea | es importante tener a Dios, a sus hijos también los educará en esta religión ya que “si no serían excluidos por los demás, a parte de que es bueno tener un referente entre lo bueno y lo malo | conoció nuevos amigos | un trato equitativo, con iguales posibilidades y obligaciones a futuro para ambos, como el caso de trabajar, o estudiar, sin embargo no se abordaron temas distintos al ideal heteronormativo de la familia o bien de las relaciones amorosas, simplemente como si la homosexualidad no existiera | Muy poca y basada en lo bueno y malo | A pesar de haber tenido relaciones con otras parejas además de su prometido ella lo mantiene en secreto pues sería “desastroso para su relación” | No se confiesa | A favor en caso de violación | No le importa siempre y cuando no se consideren familia | 19 |

CONCLUSIONES GENERALES

1. Hallazgos y conclusiones en torno al planteamiento del problema, los objetivos y las hipótesis de las que partió la investigación

1.1 La cuestión central que se buscó responder en la presente investigación puede resumirse en la siguiente pregunta: ¿cuál es el papel de la religión católica en la construcción diferenciada de subjetividades en los hombres y mujeres que participan o participaron en el MAC? Con este propósito, se partió de la hipótesis que explica la conformación de subjetividades diferenciadas genéricamente en el MAC como resultado de la instrumentación un dispositivo de sexualidad, en el cual se incorporan prácticas de sí y formaciones discursivas con contenidos diferenciados entre mujeres y hombres.

A lo largo de la investigación –y sobre todo luego del trabajo de campo– esta hipótesis cobró varios matices. En este sentido, se advierte como los jóvenes entrevistados han señalado no considerar que en el MAC se establezcan contrastes entorno al discurso del deber ser femenino y al deber ser masculino, pues por el contrario, estiman que en el movimiento se busca incentivar por igual el desarrollo tanto personal como espiritual de los participantes –sin importar su sexo-. Donde las y los entrevistados refirieron muchas veces que este discurso respecto a la división de roles y jerarquías entre mujeres y hombres es mucho más tajante en otras esferas, como su familia de origen, y más específicamente en sus padres. Los jóvenes señalan, por lo tanto, que en el MAC se ha buscado “actualizar” lo que se espera de ambos géneros, basándose no sólo en las enseñanzas de la biblia o de otros documentos católicos, sino en el acontecer diario, tanto del contexto al que se adscriben, como en otros ámbitos –el mercado laboral, por ejemplo.

1.2 En cuanto al papel del dispositivo de sexualidad en la subjetivación de los integrantes del MAC, pude comprobar su importancia en tanto eje de diversos procesos como la toma de responsabilidades frente al ejercicio de la sexualidad, la conformación de un proyecto de vida, la idea elaborada respecto a la familia y la articulación de diversas “respuestas” o, en términos foucaultianos, de “resistencias” en torno al modelo normativo de la sexualidad, instrumentado no sólo a partir de la Iglesia, sino desde una red de instituciones –como la familia, la escuela y el mercado.

1.3 Por lo que respecta a las características del modelo de género apropiado por los integrantes de este grupo católico fue posible corroborar la hipótesis según la cual este movimiento rompe con los modelos tradicionalmente ubicados como característicos de la religión católica, basados en dicotomías de poder tales como la de hombre-autoridad/mujer-sumisión, representadas en figuras como el patriarca o la virgen María. Si bien se continúa mencionando a la maternidad como fundamental para el proyecto de vida de las mujeres, también se incorporan nuevos aspectos como la importancia del desarrollo femenino en el ámbito laboral, la contribución compartida por la pareja al sustento económico del hogar y las responsabilidades tanto de hombres como de mujeres tanto en la crianza como educación de los hijos. El discurso progresista de los jóvenes del MAC parece obedecer no sólo a la apremiante necesidad de actualización de la Iglesia Católica, sino a otras coordenadas como la clase, la escolaridad y la pertenencia étnica, a partir de las cuales podemos dar cuenta de este cambio en el discurso de género, que resulta específico de este movimiento de laicos. Por ello, considero pertinente, a futuro, ampliar la presente investigación a fin de comparar los modelos de género que tienen otros movimientos de laicos, con características de clase y étnicas contrastantes con las del MAC.

2. Subjetivación, sexualidad y gubernamentalidad

2.1 El perfil de subjetivación de los integrantes de este movimiento es otro elemento a destacar, pues al comenzar esta investigación se pensó que al ubicar a estos jóvenes como integrantes del MAC, todos y todas se definirían como católicos practicantes. Sin embargo, al realizar las entrevistas, los resultados fueron diversos. Por un lado, la gran mayoría se consideró “católico de nacimiento” por el hecho de haber nacido en una familia católica, y por otro, señalaron no practicar actualmente los preceptos de la religión católica, sobre todo en aspectos como la confesión o la castidad previa al matrimonio. La mayoría de los entrevistados cuestionó la postura de la jerarquía católica, porque les parecía anticuada o preferían establecer una relación “más directa con Dios”. A pesar de esto, los jóvenes entrevistados señalaron que su pertenencia al grupo depende, además del papel MAC en su desarrollo espiritual, en la oportunidad que éste les brinda para establecer lazos de amistad con personas de su misma pertenencia social, que van más allá de una creencia religiosa.

2.2 Otro de los supuestos del que partió la investigación fue pensar que en el discurso de género de este movimiento coexisten dos modelos de sexualidad: uno basado en la reproducción, la conyugalidad y la procreación y otro en el que predominan el erotismo, el éxito personal, el trabajo remunerado y la equidad en torno a las atribuciones de ambos géneros. Esto se corroboró en los testimonios de los y las entrevistadas, en los que se da cuenta tanto de la coexistencia de ambos modelos, sobre todo cuando hablan de su proyecto de vida en términos de desarrollo individual y de la conformación de una familia que no dista mucho del modelo clásico de familia nuclear. Sin embargo, un elemento significativo en la reconfiguración de estos modelos es el uso de los anticonceptivos. Aquí es de resaltar que si bien la mayoría de los integrantes refirieron al preservativo como el método más utilizado, coincidieron en la importancia de un uso responsable, y de la toma de decisiones cuidadosamente planeadas con respecto a cuándo y cuántos hijos tener.

2.3 La investigación me permitió constatar que la laicidad constituye un elemento fundamental en la configuración del MAC, en tanto sus integrantes tienen una relativa autonomía con respecto a los preceptos de la religión católica y los procesos de subjetivación que provocan. En este sentido hay que destacar que el Concilio Vaticano II implicó una metamorfosis institucional que hizo posible la reconfiguración en la relación entre sus fieles, y la Iglesia, específicamente en el ámbito de la sexualidad. En este proceso, las reformas derivadas del mismo, tuvieron un papel central al establecer el llamado a la santidad de los laicos y con ello la participación de éstos en los trabajos pastorales. Estos trabajos implican tanto la capacidad de los fieles de instrumentar la doctrina católica en sus vidas, como el poder organizarse en movimientos estableciendo una relación pastoral integrada por un sacerdote encargado del grupo, quien buscará conducir tanto las conciencias como los proyectos de los jóvenes, y por los laicos quienes se apropian de lo que Foucault llama los trabajos de sí propuestos por el discurso católico.

A lo anterior lo denomino, siguiendo a Foucault, “ejercicio de gubernamentalidad”, es decir una “serie de procesos que provocan procesos”, que hilvanan a un conjunto de instituciones, reglamentaciones, discursos, disposiciones, así como enunciaciones morales y filosóficas. Por ello no hablamos de un ejercicio de poder lineal y exento de resistencias al contrario, se trata de un “juego” que implica la promulgación de un mandato y de las formas de responderlo o adecuarlo a las especificidades de cada sujeto.

2.4 Otro aspecto importante en esta actualización del discurso católico, es el papel de los sacerdotes –o por lo menos en lo que al MAC respecta-, ya que es a partir de la adecuación de las fórmulas clásicas de la confesión hacia otras menos rígidas, como las charlas, o bien como la incorporación de elementos como “el enfoque centrado en la persona” como se posibilita el conocimiento de la vida pública y privada de los jóvenes, y con ello la capacidad de dirección su conciencia –gubernamentalidad– mediante la cual se busca consolidar sujetos y sujetas católicos.

3 Los hallazgos sobre las prácticas sexuales de jóvenes católicos de clase media alta en una perspectiva más amplia

3.1 La sexualidad es un eje definitorio de la identidad personal, y a su vez está permeada por los diversos aspectos de las estructuras de dominación de género, clase y pertenencia étnica. Por ello me parece importante poner en perspectiva algunos de los resultados obtenidos de las entrevistas a los jóvenes del MAC, con los hallazgos de la Encuesta Nacional de la Juventud 2005. Para comenzar a explorar las diferencias y similitudes que puede haber entre este grupo que tiene características particulares y los jóvenes de otros sectores sociales. Este ejercicio, desde luego muy preliminar, nos puede indicar un camino a seguir más a fondo en el futuro, para conocer con mayor precisión en qué aspectos el discurso del deber ser católico tiene un papel en la experiencia de la sexualidad.

3.2 Sin lugar a dudas, durante los últimos treinta años, a nivel internacional, han tenido lugar diversas transformaciones en la vida de los mexicanos. Entre ellas destacan: la proliferación del uso de métodos anticonceptivos, el resquebrajamiento del modelo de bienestar y el fortalecimiento de la sociedad civil. La Encuesta Nacional de la Juventud (ENJUVE-2005), busca explorar, mediante los cuestionarios aplicados a jóvenes mexicanos en los rangos de edad que comprenden los 12 a los 29 años, sus posiciones y prácticas con respecto a múltiples cuestiones como: las relaciones entre formalidad e informalidad, los procesos diferenciales de adscripción-incorporación a la sociedad, es decir las redes, vinculaciones y capital social a través de las cuales se visibiliza su relación con el marco laboral, el peso que tienen ciertas normas –como las de la Iglesia católica– en la toma de decisiones de los jóvenes, así como los valores que orientan y validan sus prácticas.

3.3 El primer elemento a comparar será la edad de la iniciación sexual por sexo. Los resultados nacionales arrojan que en el caso de los hombres, 68.4% tuvo su primera relación sexual entre los quince y los diecisiete años; en el caso de las mujeres 58.7%. Si lo comparamos con los datos obtenidos en el MAC, podemos notar que tanto los hombres

como las mujeres de este movimiento refirieron una iniciación sexual más tardía, ya que señalaron haber tenido su primera relación sexual entre los 17 y los 21 años.

3.4 En cuanto al conocimiento de métodos anticonceptivos¹⁸, los jóvenes del MAC y los entrevistados por la ENJUVE 2005, coinciden en que el preservativo es el más conocido tanto por los hombres como por las mujeres. En el caso del MAC, es interesante que la abstinencia nunca se mencionó como un método anticonceptivo, mientras que los jóvenes de la ENJUVE si lo consideran como tal. Con respecto al tema de las píldoras anticonceptivas, ambos coincidieron en que no es empleado en las relaciones de noviazgo, pero que sí se utiliza como un método de planificación familiar por las parejas en unión o casadas.

3.4 Por lo que se refiere al uso de anticonceptivos en la primera relación sexual; en el caso de la ENJUVE-2005 la mayoría de las mujeres encuestadas no usaron anticonceptivos en su primera relación sexual, mientras que el 40% de los hombres si lo hizo. En este sentido cabe destacar que mientras menor sea la edad de las cohortes mayor es el porcentaje de respuestas afirmativas en torno al empleo de anticonceptivos desde el primer encuentro sexual. Comparando estos resultados con los del MAC, vemos que los integrantes del MAC refirieron en su totalidad el uso del preservativo en su primera relación, aún cuando no en todos los casos se hubiese planeado este encuentro.

3.5 Otros aspectos a destacar de la ENJUVE, es el que la familia y la religión son los aspectos en los que los jóvenes piensan más como sus padres mientras que el sexo y la política son los temas en los que se observa un mayor rompimiento con ellos. Esto mismo ocurre con los jóvenes del MAC, sobre todo en el caso de la virginidad, al argumentar que para ellos ya no es “un valor” tan importante como lo era para sus padres.

¹⁸ Es importante precisar que en el caso de la ENJUVE 2005, se señala el conocimiento más no el uso de anticonceptivos, salvo en la pregunta sobre el empleo de los mismos en la primera relación sexual. En lo que refiere al MAC, se preguntó sobre el uso y conocimiento de los mismos, tanto en la primera relación como en sus relaciones cotidianas.

3.6 En lo que a la adscripción religiosa concierne, la ENJUVE encontró que 42.9% de los hombres se declararon “católicos no practicantes”, en comparación con un 36.7% de las mujeres. En el caso del MAC, ocurre a la inversa ya que los varones entrevistados se declararon no sólo católicos de nacimiento sino también practicantes.

3.7 Por último, otro aspecto a destacar es el que los jóvenes de la ENJUVE señalaron que el papel primordial de la Iglesia Católica es el de “dar respuestas a las necesidades espirituales de la gente”, mientras que sólo 20% piensa que esta institución puede solventar problemas sociales concretos. Los jóvenes del MAC en cambio, expresaron que para ellos tiene mayor importancia al papel de su movimiento como un espacio de socialización que como un espacio con finalidades espirituales.

La comparación precedente sugiere que si bien la pertenencia a familias católicas practicantes pudo influir en una iniciación sexual más tardía de los jóvenes del MAC, esto no parece afectar su vida sexual posterior. Por el contrario, ellos parecen hacer un mayor uso de métodos anticonceptivos en sus relaciones prematrimoniales, que los jóvenes encuestados por la ENJUVE a nivel nacional. Por otra parte, ambos grupos parecen coincidir en cuanto a las persistencias y cambios en los valores referidos a la familia y la sexualidad, con respecto a la generación anterior. Finalmente, debo reconocer que para el presente análisis hubiera sido muy enriquecedor entrevistar no sólo a los jóvenes del MAC, sino también a la generación que le antecede, para entonces poder establecer cuáles son las reconfiguraciones del modelo heteronormativo de la sexualidad.

4. Una reflexión final sobre el marco teórico

4.1 Repensando el valor de la propuesta de Foucault para esta investigación, encuentro que todos los elementos que retomé de su obra, me alcanzan para analizar la realidad social estudiada. En efecto, los elementos retomados de la obra de Foucault, fueron lo suficientemente completos para el análisis. No obstante, en cuanto a las negociaciones y resistencias, me pareció incorporar los aportes de otros autores como Deleuze, García Canal y Giddens a partir de los cuales pude ampliar la discusión en torno a las capacidades de los

sujetos no sólo para “recibir” los mandatos del deber ser católico, sino para establecer un conjunto de negociaciones entre lo que se espera de ellos y lo que ellos desean.

Por último, considero que la presente investigación nos invita a repensar el papel de la religión en los estudios de género, ya que si bien podemos constatar la existencia de un modelo en el que se refuerza la autoridad masculina y la sumisión femenina, no podemos dejar de lado que este se transforma en las prácticas cotidianas que lo obligan a actualizarse. Es necesario entonces pensar cuáles son las nuevas formas y los medios a partir de los cuales se busca regular la conducta de mujeres y hombres, no sólo en lo que respecta a su vida pública sino también en un ámbito tan privado como lo es el de la sexualidad.

ANEXO 1

Personas entrevistadas y su vinculación con el MAC (Mujeres)

| Nombre | Edad | estudios | Educación pública-privada | Católico de nacimiento | Practicante | Participación en el MAC | Amistades practicantes | Trabajo | Descripción de su proyecto de vida |
|-------------------|---------|--------------|---------------------------|--|--|--|---|----------------------------------|---|
| ANA | 22 años | Estudiante | Ambas | Sí | No | Variable no tanto en el movimiento sino en la comunidad | No todos No es algo que me parezca necesario para poder llevar una relación con alguien. | Aún estudia | Sencillo, muy sencillo, vivo cada día al máximo y trato de que mis acciones vayan de acuerdo con mis ideas y propósitos. |
| RENATA | 25 | Licenciatura | Ambas | No se considera católica “de nacimiento” sino católica por tradición familiar. | No se considera practicante pero sí cree en Dios | Ya no participa en el MAC, sólo conserva sus amistades | No es importante | Trabaja en la iniciativa publica | Pensarlo en términos de la satisfacción propia y de acuerdo a la moral y los valores que cada quien ejerza, por lo que la religión católica “no influye determinadamente. |
| ARIANA *casada | 28 | Licenciatura | Ambas | Católica practicante de nacimiento. | Si | Sigue participando, tanto en el MAC como en la comunidad | No es importante | Trabaja en la iniciativa privada | Luchar día a día por lo que queremos, las metas y proyectos son importantes, dar lo mejor cada momento. Nunca dejar de aprender. Trabajar mucho. Sobre todo, aprender a superar los momentos más difíciles y saber sobrellevar a los que nos rodean” y en el que la religión católica tiene “el papel más |

| | | | | | | | | | |
|---------------------------------|----|--------------|-------------------|------------------------|--------------------------|---|--|----------------------------------|---|
| | | | | | | | | | importante, pues es dios a través de Jesús y del Espíritu Santo los que guían nuestra existencia, bendicen nuestra vida y la de nuestras familias y a través de la fe podemos subsistir en los buenos y malos momentos” |
| ANDREA *casada | 26 | Licenciatura | Privada | católica de nacimiento | Si | No participa en el MAC, por falta de tiempo, pero sigue frecuentando a sus amigos. Sobre todo mantiene relaciones de amistad en el ámbito laboral | Para ella no es algo importante en cuanto a las amistades. Pero en lo que toca a una relación matrimonial, le parece muy importante el compartir los valores religiosos. | Trabaja en la iniciativa privada | Seguir siendo exitosa en su trabajo, llevar un buen matrimonio y educar a sus hijos en los valores católicos. |
| Mariana *Vive en unión libre | 29 | Licenciatura | Pública y privada | Católica de nacimiento | Se considera practicante | No es “bien vista en el MAC” pues vive en unión libre | No es algo fundamental | Trabaja en la iniciativa privada | En una total reformulación, Aunque sigue creyendo en la devoción a un Dios, con estructuras funcionales, la unidad con personas de la misma profesión de fe, valores pero sobre todo congruencia de vida |

Personas entrevistadas y su vinculación con el MAC (Hombres)

| Nombre | Edad | Estudios | Educación pública-privada | Católico de nacimiento | Practicante | Participación en el MAC | Amistades practicantes | Trabajo | Proy. vida |
|---------|------|--------------|---------------------------|------------------------|-------------|---|---|--------------------|--|
| Ricardo | 29 | Licenciatura | Ambas | Si | Si | Constante, con participación activa. | La mayoría son practicantes | Iniciativa Privada | Lograr tener una estabilidad en todos los aspectos de mi vida, así como la dicha de sentirme satisfecho de haber hecho las cosas y como las hice. La religión juega un papel primordial. |
| Raúl | 24 | Licenciatura | Privada | Si | Si | No muy constante, sigue conservando sus amistades | La mayoría de sus amigos pertenecen al movimiento MAC | Iniciativa privada | Proyecto de felicidad, amor y bienestar. |
| Germán | 28 | Licenciatura | Privada. | Si | Si | Activo | No es importante, pero si influye al compartir valores. | Iniciativa Privada | Tener una familia, tener dos hijos. |
| Ramón | 26 | Licenciatura | Privada. | Si | Si | Todavía | No es | Iniciativa | Tener una |

| | | | | | | | | | |
|--|--|--|--|--|--|--------------------------------|------------|---------|---|
| | | | | | | participa en reuniones del MAC | importante | Privada | linda familia, un negocio bien establecido, con 4 hijos, disfrutando de cada día que nos regala Dios. |
|--|--|--|--|--|--|--------------------------------|------------|---------|---|

A) OBSERVACIÓN: EL RETIRO

| | |
|------------------------------------|---|
| <p>Relaciones inter personales</p> | <p>Jóvenes de 18 a 30 años</p> <p>Estrato socioeconómico común o por lo menos similar</p> <p>Escolaridad media superior o superior</p> <p>Educación privada en su mayoría</p> <p>Hijos de padres católicos</p> <p>En muchas ocasiones se establecen relaciones de noviazgo o bien amistades sólidas</p> <p>Las familias se conocen entre sí</p> <p>Comparten espacios de socialización como la escuela (Instituto Cultural Paideia, Instituto México, Colegio Argos, Instituto Cenca, ITESM, UIA, U. Anáhuac)</p> |
| <p>Hexis corporal</p> | <p>Las disposiciones corporales de los participantes, varían dependiendo de los momentos o las dinámicas del retiro.</p> <p>Al inicio, los jóvenes se mostraban un poco tensos al no conocerse entre sí (en algunos casos) o bien al desconocer con quienes compartirían dormitorio.</p> <p>Conforme avanza el retiro, la situación se aligera, surgen bromas entre los participantes, así como mayores muestras de confianza como los abrazos.</p> <p>En algunas pláticas, se muestran expresiones como el llanto, al igual que al finalizar el retiro, durante la misa.</p> <p>Otro aspecto importante, es el intercambio de números de teléfono o e mails.</p> |
| <p>Prácticas de sí</p> | <p>¿Cuáles?</p> <p>Rutinas: levantarse a las 6:30, baño con agua fría, oración, desayuno, pláticas, comida, reflexión, oración, cena, dormir.</p> <p>Reflexión: sobre los propios actos a partir de compartirlos con el resto del grupo –especie de confesión-</p> <p>Confesión: con el sacerdote al terminar el retiro</p> <p>Misa: liturgia</p> <p>Pláticas: conocimiento e incorporación del mism</p> <p>Dinámicas: en equipos, representar alguna problemática.</p> <p>Oración y lectura de algún pasaje del Nuevo Testamento (se buscan aplicar las enseñanzas de Jesús ahí narradas).</p> |

B) OBSERVACIÓN INICIAL: Pláticas en la Parroquia de San José

| <u>Teórico</u> | <u>Empírico</u> |
|--|---|
| Principio de Clausura Barreras | Parroquia, ubicada al interior del fraccionamiento, con ciertas restricciones para el acceso, si no es colono digitalizan la credencial de elector o licencia Es necesario portar un gafete Las aulas están separadas del altar y las capillas, se accede mediante otra puerta (más pequeña y ubicada al costado de la entrada principal) Aula Separación de este espacio del mundo exterior sacralización Se mantiene cerrada la puerta durante las sesiones –intimidad- brindar mayor privacidad a los testimonios. |
| Localización individual A cada uno un lugar y un emplazamiento específico | Sentados en un círculo, con los coordinadores al centro del mismo. No se asignan lugares precisos, sólo se respeta el del coordinador –al centro- aunque casi siempre está de pie Esta distribución, garantiza la visibilidad de los asistentes tanto cara a cara como para el dirigente o bien el sacerdote. De igual forma, el número de sillas está calculado según los integrantes del grupo, así se evidencia la falta de alguno. |
| Emplazamientos funcionales | Distribución del aula en círculo En la parroquia, posibilidad de albergar las sesiones del grupo, pero en un espacio distinto al de la misa. En el aula, se cuenta con un pizarrón en donde se escriben frases importantes a retomar durante la sesión, o bien preguntas planteadas al grupo. |
| Rangos y sistemas de relaciones | Justificación y utilidad de las jerarquías Sacerdote encargado. Mons., Samuel Marín. Nombrado por la diócesis, es el Pbro. De la Parroquia, por lo tanto se encarga de coordinar a todos los grupos que ahí participan. Por lo general es el confesor de los miembros del grupo. Dirigente: Rodrigo... Miembro de la comunidad propia de la Parroquia Ha participado activamente en el movimiento desde muy joven Su familia es de amplia tradición católica |

| | |
|----------------------------|---|
| | <p>Su vida puede considerarse como ejemplar para otros jóvenes</p> <p>Ejerce un liderazgo en esta comunidad</p> |
| Arte de la distribución | <p>Segmentación de la participación –posibilidades de acceso-</p> <p>Una de las segmentaciones en lo que toca a las posibilidades de acceso al grupo es la edad de los participantes que oscila de los 18 a los 30 años. Solteros.</p> <p>El horario de las sesiones es de 20:00 a 21:00 hrs., los días miércoles.</p> <p>Para poder asistir a las sesiones del grupo es necesario “vivir” un retiro, el cual se realiza en un fin de semana en alguna casa de retiro de la diócesis.</p> <p>En este retiro, se debe estar en completa disposición de vivir la experiencia de Cristo, es decir debe entenderse como una experiencia que cambiará tu vida y te acercará a Dios.</p> <p>Las pláticas permitirán el seguir en el camino mostrado en el retiro, son como una forma de guía o retroalimentación.</p> <p>Los accesos se restringen en este sentido: primero se asiste al retiro y posteriormente a las pláticas.</p> <p>Las pláticas son coordinadas por el dirigente del grupo, el es quien otorga la palabra a los demás jóvenes y establece el orden de las sesiones.</p> <p>Si algún integrante del grupo quiere hablar en privado con el coordinador lo hará antes o al final de la sesión.</p> <p>Al sacerdote encargado del grupo, es posible encontrarlo para platicar de lunes a viernes después de las 17:30 hrs. cuando termina la confesión y hasta las 19:00hrs cuando oficia la misa.</p> |
| Elementos simbólicos | <p>Crucifijo, Cuadro con rostro de Jesús (en el aula)</p> <p>En la Iglesia, vitrales con pasajes del Evangelio, Altar, Cruz que pende del techo dando la sensación de grandeza, cirio pascual –encendido-, eucaristía.</p> <p>Vestimenta del sacerdote</p> |
| Relaciones interpersonales | <p>Jóvenes de 18 a 30 años</p> <p>Estrato socioeconómico común o por lo menos similar</p> <p>Escolaridad media superior o superior</p> <p>Educación privada en su mayoría</p> <p>Hijos de padres católicos</p> <p>En muchas ocasiones se establecen relaciones de noviazgo o bien amistades sólidas</p> <p>Las familias se conocen entre sí</p> <p>Comparten espacios de socialización como la escuela (Instituto Cultural Paideia, Instituto México, Colegio Argos, Instituto Cenca, ITESM, UIA, U. Anáhuac)</p> |
| Hexis corporal | <p>Las disposiciones corporales de los participantes, denotan camaradería, es decir no se muestran tensos, algunos jóvenes se sientan holgadamente en las sillas, como si</p> |

estuvieran en un sillón de su casa. Las posturas se van suavizando conforme avanza la sesión, al igual que la disposición a hablar frente al grupo

Bibliografía consultada

Abraham, Tomás (1992), *Los senderos de Foucault*, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión.

_____ (2003), *El último Foucault*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana.

Agamben, Giorgio (2007), *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, Paris, Payot & Rivages.

Aguirre Pérez, Luis (1996), *La condición femenina*, Montevideo, Trilce.

Agacinski, Sylviane (2007), *Metafísica de los sexos. Masculino/femenino en las fuentes del cristianismo*, España, Ed Akal.

Alfie, Miriam, Estela Serret, Teresa Rueda (1994), *Identidad femenina y religión*, México, UAM-A.

Amuchástegui, Ana, (2001), *Virginidad e iniciación sexual en México experiencias y significados*, México, EDAMEX.

Ariza, Marina y Orlandina de Oliveira (2008), “Género, clase y concepciones sobre sexualidad en México”, en Susana Lerner e Ivonne Szasz (Coord.), *Salud reproductiva y condiciones de vida en México*, México, Colegio de México.

Arteaga Botello, Nelson (2008), “Vulnerabilidad y desafiliación en la obra de Robert Castel”, *Sociológica*, año 23, número 68, septiembre-diciembre, pp. 151-175.

Bal, Mieke (2001), “Sexuality, Sin, and Sorrow: The emergence of the Female Character” en Castelli, Elizabeth, Women, *Gender, Religion: A reader*, EUA, Palgrave. Art, pp. 149-164.

Bastian, Jean Pierre, (2006), "Modelos de mujer protestante: ideología religiosa", en Carmen Ramos Escandón, *Presencia y Transparencia de la mujer en la Historia de México*, México, El Colegio de México, pp. 163-181.

Beauvoir, Simone (1981), *El segundo sexo*. Vol. 2, Buenos Aires: Siglo XX.

Blancarte, Roberto (1993), *Historia de la Iglesia católica en México*, México, FCE.

Booth, A., Johnson, D. R., Branaman, A., y Sica, A. (1995). "Belief and Behavior: Does Religion Matter in Today's Marriage?", *Journal of Marriage and the Family*, 57(3), pp. 661-671

Bouniche, Arnaud (2007), *Gilles Deleuze, une introduction*, Paris, Ed. Agora.

Butler, Judith (2009), *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Amorrortu, Buenos Aires.

Carner, Françoise, (2006), "Estereotipos femeninos en el siglo XIX", en Carmen Ramos Escandón, *Presencia y Transparencia de la mujer en la Historia de México*, México, El Colegio de México, pp. 99-113.

Castañeda, Patricia (2007), "Las mujeres católicas en las asociaciones religiosas: fiestas, poderes e identidades", UNAM, Tesis de Doctorado.

Castelli, Elizabeth (2001), "Women, Gender, Religion: Troubling Categories and Transforming Knowledge", en Castelli, Elizabeth, *Women, Gender, Religion: A reader*, EUA, Palgrave Art, pp. 3-29.

Ceballos Garibay, Héctor (1994), *Foucault y el poder*, México, Ediciones Coyoacán.

Conway, Jill, Susan Bourque, Joan Scott (2003), "El concepto de género" en Lamas, Marta, *El género la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG-UNAM, Miguel Ángel Porrúa, pp. 21-35.

Católicas por el Derecho a Decidir A. C. (2003), *Encuesta de Opinión Católica en México*, México, Julio, Católicas por el Derecho a Decidir A. C.

Dickey Young, Pamela (1993), *Teología feminista. Teología cristiana*, México, D.F., Demac.

Diócesis de Toluca (2009), “Pastorales”, texto completo, URL: http://www.diocesistoluca.org.mx/new_ver1_2/pastorales/inicio.html, última consulta 15 de julio de 2009.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1990), *Kafka: por una literatura menor*, México, Ed. Era.

Deleuze, Gilles (1987), *Foucault*, México, Paidós.

_____ (1990), “¿Qué es un dispositivo?”, en Balbier, Deleuze, et al., *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, pp. 155-163.

_____ (2006), *Conversaciones*, Valencia, Ed. Pre-textos.

Drewermann, Eugen (1995), *Clérigos Psicograma de un ideal*, Madrid, Editorial Trotta.

Dreyfus Robert y Paul Rabinow (1988), *Michel Foucault, más allá del estructuralismo y la hermeneútica*, México, UNAM.

Enciso, Angélica (2009), “Inaugura hoy Calderón la sexta reunión mundial de las familias”, *La Jornada*, 14 enero de 2009.

Figueroa Perea, Juan Guillermo (2002), “Presentación” en Juan Guillermo Figueroa Perea (coord.) *Ética, religión y reproducción: apuntes para una discusión*, México, Católicas por el Derecho a Decidir A.C., pp. 9-11.

Flores, Claudia Ruth (2007), *La identidad religiosa masculina*, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer de El Colegio de México A.C, Tesis de maestría.

Foucault, Michel (1990), *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós/I.C.E-U.A.B.

_____ (1991), *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta.

_____ (1996), *La vida de los hombres infames*, Argentina, Altamira.

_____ (2000), *Los anormales*, México, FCE.

_____ (2001), *El orden del discurso*, México, Tusquets.

_____ (2002a) *La hermenéutica del sujeto*, México, FCE.

_____ (2002b), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Argentina, Siglo XXI.

_____ (2006), *Seguridad, territorio, población*, Argentina, FCE.

_____ (2005), *Historia de la Sexualidad. Vol I La voluntad de saber*, México, Ed. Siglo XXI.

_____ (2007), *Historia de la sexualidad. Vol. II El uso de los placeres*, México, Siglo XXI.

_____ (2008), *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Ed, Paidós/ I.C.E-U.A.B.

Gabilondo, Ángel, (1999), *Michel Foucault ética, estética y hermenéutica*, Obras esenciales vol. III, España, Paidós.

García Canal, María Inés (2006), *Espacio y poder*, México, UAM-X.

González, Edgar y Gabriela Infante (2002), “El papel de la religión en el análisis y vivencia de dilemas éticos en la reproducción”, en Juan Guillermo Figueroa Perea (coord.) *Ética, religión y reproducción: apuntes para una discusión*, México, Católicas por el Derecho a Decidir A.C., pp. 49-82.

Gonzalbo, Pilar (1998), *Familia y orden colonial*, México, El Colegio de México.

Gros Frédéric, (2007), *Michel Foucault*, Buenos Aires- Madrid, Amorrortu.

Gros Frédéric y Carlos Lévy (2003), *Foucault y la filosofía antigua*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Giddens, Anthony (1995), *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, Madrid, Cátedra.

Herrera, Claudia y José Antonio Román (2009), “Resalta Calderón valores de la ‘familia tradicional’”, *La Jornada*, 15 de enero de 2009.

Hernández Sampieri, Ernesto, Pilar Baptista Lucio, Carlos Fernández Collado (2006), *Metodología de la investigación*, México, Mc Graw Hill.

Horney, (1967), *La negación de la vagina*, Madrid, Alianza Editorial.

Instituto Mexicano de la Juventud (2005), *Encuesta Nacional de Juventud*, México, Centro de Investigación y Estudios sobre la Juventud.

Lamas, Marta (2002), *Cuerpo: diferencia sexual y género*, México, Taurus.

_____ (2003), “La antropología feminista y la categoría ‘género’”, en Marta Lamas, *El género, la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG UNAM, Miguel Ángel Porrúa, pp. 115-230.

Lavrín, Asunción (1989), *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, Siglos XVI-XVIII*, México, Grijalbo, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Le Fort Gertrud von, (1957), *La mujer eterna*, España, RIALP.

Martínez García, Carlos (2009), “Congreso mundial de las familias (católicas)”, *La Jornada*, 14 de enero de 2009.

Montesinos, Rafael (2007), “Cambio cultural prácticas sociales y nuevas expresiones de la masculinidad” en Rafael Montesinos, *Perfiles de la Masculinidad*, México, UAM-I, pp. 17-47.

Nelson James y Sandra Longfellow (1996), *La sexualidad y lo Sagrado*, México, Desclée De Brouwer.

Olivera, Bernardo (2007), *Afectividad y deseo por una espiritualidad integrada*, México, LUMEN.

Ortner, Sherry B, Harriet Whitehead (2003), “Indagaciones acerca de los significados sexuales”, en Marta Lamas, *El género, la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG UNAM, Miguel Ángel Porrúa, pp. 127-181.

Pérez Aguirre, Luis (1996), *La condición femenina*, Uruguay, Trilce.

Pescowitz Miriam (2001), “What’s in a Name? Exploring the Dimensions of What Feminist studies in religion means?” en Castelli, Elizabeth, *Women, Gender, Religion: A reader*, EUA, Palgrave Art, pp. 29-34.

Peeters Hugues y Philippe Charlier (1999), “Contributions a une Théorie du dispositif” en *Hermès*, no. 25, Paris, pp. 15-27.

Potte-Bonneville, Mathieu (2007), *Michel Foucault, la inquietud de la historia*, Argentina, Ed. Manantial.

Rodríguez, Gabriela y Benno Keijzer (2002), *La noche se hizo para los hombres*, México, EDAMEX.

Román, José Antonio (2009), “La Iglesia, ni en crisis ni destinada a desaparecer, advierte Bertone”, *La Jornada*, 20 de enero de 2009.

Roselló Soberón, Estela (2006), *Así en la tierra como en el cielo manifestaciones de la culpa y el perdón en la Nueva España de los siglos XVI y XVII*, México, El Colegio de México.

Rubin, Gayle (2003), “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo”, en Lamas, Marta, *El género la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG UNAM, Miguel Ángel Porrúa, pp. 35-97.

Rubin, Lillian (1990), *Erotic Wars*, New York, Straus and Giroux.

Salazar Luis, Gilberto Jiménez, Sergio Pérez (1987), *La herencia de Foucault*, México, UNAM.

Sau, Victoria (1986), *Ser mujer. El fin de una imagen tradicional*, Barcelona, Icaria.

Siervas de los corazones traspasados de Jesús y María (2009), “LUMEN GENTIUM, Constitución dogmática Noviembre 21 de 1964”, texto completo, URL: http://www.corazones.org/doc/lumen_gentium_1.htm, última consulta julio 15 de 2009.

Valdez, Luis (2007), *El don de la sexualidad*, México, Buena Prensa.