

PENSAMIENTO ABISMAL, DIFERENCIACIÓN SEXUAL DESIGUAL Y HOMOFOBIA ECLESIAL

Antoni Jesús Aguiló Bonet

Universitat de les Illes Balears

Resumen.- El objetivo principal de este artículo es el de realizar un análisis crítico del tratamiento y la postura oficial que la jerarquía católica mantiene ante la homosexualidad, poniendo de manifiesto el núcleo de creencias y prejuicios ideológicos sobre los que se fundamenta la discriminación que gays, lesbianas, bisexuales y transexuales padecen en la Iglesia católica. Para ello, tomando como marco de referencia la teoría del pensamiento abismal de Boaventura de Sousa Santos, el análisis se encuadra en una problemática más amplia: la de las valoraciones negativas que la Iglesia católica viene arrastrando históricamente en torno al sexo y las limitaciones que impone al derecho de libre uso y disfrute del propio cuerpo.

Palabras clave.- *homosexualidad, homofobia, pensamiento abismal, Iglesia católica, epistemología del cuerpo, discriminación por orientación sexual*

Abstract.- The main aim of this paper is to critically analyse the treatment and the official position the Catholic hierarchy sustains in the face of homosexuality, bringing to light the core of beliefs and ideological prejudices that are the base for the discrimination gays, lesbians, bisexuals and transsexuals undergo in the Catholic Church. In order to this, I take as a frame of reference the theory of abysmal thinking of Boaventura de Sousa Santos, I centre the analysis within broader set of problems: that of the negative evaluations the Catholic Church has historically dragged around sex and the constraints that this institution imposes on the right of the free use and enjoyment of the body.

Keywords.- *homosexuality, homophobia, abysmal thinking, Catholic Church, epistemology of the body, discrimination based on sexual orientation*

1. Planteamiento del problema

La Iglesia católica es una de las instituciones sociales internacionales que en más ocasiones se ha manifestado públicamente sobre la homosexualidad. La mayoría de las veces, por no decir todas, los juicios doctrinales emitidos por la jerarquía en este campo adoptan una actitud condenatoria hacia comportamientos sexuales no relacionados con la reproducción, como la masturbación, la contracepción, las actividades pornográficas o las relaciones afectivas y sexuales entre personas del mismo sexo. Las enseñanzas de la Iglesia oficial descalifican y condenan tales prácticas, vinculándolas al pecado, la culpa o la enfermedad. Consideraciones análogas reciben prácticas denostadas como el divorcio civil, el aborto voluntario o las parejas de hecho. Particular relevancia adquirió en los últimos años el caso de

la sociedad española. La Conferencia Episcopal Española (CEE) en bloque, respaldada por organizaciones católicas y partidos políticos conservadores, dejó oír su voz antes y después de que el Congreso de los Diputados aprobara mayoritariamente en junio de 2005 la ley que reconoce el matrimonio civil entre personas del mismo sexo, haciendo del matrimonio homosexual y los «ataques» a la familia nuclear uno de los principales caballos de batalla del debate social, político, jurídico, educativo y religioso de la legislatura. Lejos de contribuir a la apertura de un debate sereno, los obispos españoles adoptaron un tono agresivo y un lenguaje aguerrido. El portavoz de la CEE, Juan Antonio Martínez Camino, llegó a calificar a los matrimonios homosexuales como un «virus para la sociedad» y «moneda falsa» (Bedoya, 2004).

Más recientemente, en diciembre de 2008, el Estado del Vaticano se opuso a la propuesta de despenalización mundial de la homosexualidad¹ presentada por Francia en sede de la Organización Naciones Unidas (ONU) alegando que esta iniciativa, al incorporar nuevas categorías de personas protegidas en los organismos internacionales de vigilancia de los derechos humanos, crearía nuevas discriminaciones.

Desde sus orígenes milenarios y hasta nuestros días, la Iglesia católica, utilizando una fuente de legitimación teológica, ha venido consolidando un cuerpo de creencias, valores y prácticas —lo que se conoce modernamente como Doctrina Social de la Iglesia— que regula la esfera del pensamiento y condiciona la acción de quienes profesan la fe católica. Estos patrones de comportamiento inculcados a los creyentes no se limitan a un conjunto de orientaciones de tipo espiritual, sino que se extienden también a los diferentes ámbitos en los que se construye la identidad personal y se desenvuelven las relaciones humanas: desde la familia, el mundo del trabajo, la política y la educación hasta aspectos concernientes a las esferas de la salud y la sexualidad.

Teniendo en cuenta estas premisas introductorias, el objetivo principal de este artículo es el de analizar críticamente los planteamientos y la toma de posición oficial de la Iglesia católica oficial respecto al tema de la sexualidad en general y ante la homosexualidad en particular. Para ello se establece como punto de partida la hipótesis según la cual la causa de fondo que hay en la actitud represiva de la Iglesia hacia la sexualidad, y en concreto su aversión hacia las relaciones sexuales homosexuales, es fundamentalmente ideológica. Así, sostengo que tras las argumentaciones doctrinales de la Iglesia en materia de sexualidad y homosexualidad puede detectarse un sistema de pensamiento que proyecta líneas abismales y discriminatorias fundadas en una epistemología estigmatizadora del cuerpo y una moral sexual restrictiva repleta de presupuestos sexistas, androcéntricos y homófobos. La moral sexual del catolicismo oficial no sólo atenta

¹ Según un informe reciente (cf. Ottosson, 2009: 5) de la Asociación Internacional de Lesbianas, Gays, Bisexuales, Trans e Intersex (ILGA), de los 192 países que reconoce la ONU, en alrededor de 80 la homosexualidad está perseguida, multada y castigada, considerada como un acto delictivo a reprimir con torturas físicas, penas de cárcel e incluso, en una decena de ellos —Arabia Saudí, Sudán, Pakistán, Mauritania, Yemen, Emiratos Arabes Unidos, Irán y algunas zonas de Somalia y Nigeria—, está penada con ejecuciones.

contra el valor de la diversidad sexual y coarta la autonomía de las personas homosexuales, sino que además viola el régimen internacional de los derechos humanos, que progresivamente ha venido reconociendo los derechos sexuales y reproductivos de mujeres y hombres como derechos humanos.

Por *homofobia* entiendo un fenómeno social y cultural que consiste en un conjunto persistente de actitudes y sentimientos irracionales de rechazo, miedo psicológico y social, hostilidad, vergüenza, intolerancia, odio y desprecio, entre otras percepciones negativas, de las personas homosexuales por el mero hecho de serlo. La homofobia, al igual que el racismo, el machismo o el clasismo social, se expresa a través de discursos, prácticas y relaciones sociales de opresión y dominación de unos grupos sobre otros. Estas relaciones, que pueden ir desde la violencia física hasta la violencia simbólica —humillación verbal, discriminación legal o ausencia de reconocimiento social, entre otras formas—, limitan la capacidad de las personas afectadas para desarrollar y expresar en contextos públicos determinados sentimientos, experiencias y pensamientos, habilidad necesaria para un autodesarrollo psicosocial satisfactorio. Su objetivo último, por tanto, es el de anular socialmente y destrozar psicológica —e incluso físicamente— a quienes las sufren.

La *homofobia eclesial*, de acuerdo con la definición anterior, es una manifestación específica e institucionalizada de homofobia practicada principalmente en ámbitos religiosos y teológicos cristianos. En este artículo me limitaré al tratamiento de la homofobia católica institucional. Está especialmente promovida, aunque no exclusivamente, por la jerarquía eclesiástica —cardenales, obispos, sacerdotes y diáconos— y sus medios de comunicación. Consiste en una actitud que construye la heterosexualidad reproductiva como voluntad divina, sospecha y reprueba todo lo que cuestiona el orden patriarcal y heterosexista hegemónico e infunde miedo y preocupación entre la población, incitándola, por tanto, al odio, el rechazo y la discriminación de lesbianas, gays, transexuales y bisexuales (LGTB). La homofobia eclesial actúa como un guante de seda que enmascara un puño de hierro: utilizando la retórica la misericordia y el amor al prójimo, la jerarquía católica aparentemente acepta y acoge a las personas homosexuales, sin embargo, sus actuaciones, sus comportamientos y discursos cotidianos muestran la insensibilidad y el desprecio que siente por ellas.

2. Pensamiento abismal, razón indolente y diferenciación desigual

Las causas que explican la homofobia de la Iglesia católica oficial son múltiples y diversas. Junto a las razones de tipo ideológico, tratadas a continuación, pueden aducirse otras razones complementarias. La primera es una lectura fundamentalista de determinados pasajes bíblicos relativos a la sexualidad y la homosexualidad.² El fundamentalismo es una actitud que se refiere no tanto a la profesión de unas determinadas ideas como a la forma en que éstas se viven,

² Los fragmentos que con más frecuencia han sido utilizados para condenar la homosexualidad son: el episodio de Sodoma y Gomorra (*Gén.* 19, 1-29), ciertas prescripciones del *Levítico* (18,22 y 20,13) y determinados textos paulinos (*Rom* 1, 26-27, 1 *Cor* 6, 9-10 y 1 *Tim* 1, 9-10).

caracterizada, normalmente, por su asunción literal, sin poner en práctica una reflexión crítico–hermenéutica que tenga en cuenta su inserción en un determinado contexto sociocultural, hecho que obliga a reinterpretar y actualizar las doctrinas, que de lo contrario se anquilosan, convirtiéndose en dogmas absolutos y universales. Como advierte el teólogo Juan José Tamayo (2004: 17), los diferentes fundamentalismos comparten, en términos generales, unas señas de identidad claras: otorgan valor absoluto a lo que es relativo, generalizan lo particular, universalizan lo local, simplifican y reducen lo complejo y convierten en dogma indiscutible y eterno lo que tiene un carácter opinable, contingente y temporal.

La no acomodación de la Iglesia católica al moderno Estado laico u aconfesional, secularizado, en todo caso, y con una pluralidad de valores y concepciones del mundo, constituye el segundo de los motivos que explican su rechazo al amor homosexual. La tendencia a considerar los valores propios como definitivos y universalmente válidos, más allá de los cuales se aduce que todo es relativo y no hay verdad posible, revela una fuerte resistencia de la jerarquía eclesiástica a reconocer y aceptar la existencia de una ética laica, no fundada ni revelada teológicamente, válida para el conjunto de la ciudadanía. Este hecho supone el desarrollo de una monocultura de valores que pone en peligro el principio democrático de la pluralidad ideológica y religiosa. Conforme a esta rigidez axiológica, todas aquellas iniciativas sociales, legislativas, científicas y culturales que puedan colisionar con los planteamientos de la jerarquía resultan sospechosas de socavar los cimientos de la sociedad o de querer invertir el invocado «orden natural» de las cosas. Así ocurre cuando se abordan cuestiones como la interrupción voluntaria del embarazo, la eutanasia, la educación religiosa y moral, la experimentación con células madre con fines terapéuticos, la aceleración de los trámites del divorcio o el reconocimiento del derecho de adopción por parte de matrimonios homosexuales.

A pesar de esta variedad de razones, en este trabajo me ocuparé exclusivamente de analizar las bases ideológicas de la homofobia eclesiástica desde los parámetros de interpretación de lo que el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos (2007; 2008: 106) llama *pensamiento abismal*, que en el epígrafe siguiente aplicaré al ámbito de la epistemología del cuerpo y a la construcción social de la homosexualidad como pecado, desvío o anormalidad. Se trata de mostrar cómo el pensamiento homófobo eclesial se sostiene sobre dos creencias todavía muy arraigadas en la cultura occidental y en las enseñanzas transmitidas por la Iglesia católica. Estas creencias legitiman divisiones abismales entre la diversidad antropológica de sexualidades y son causa directa del comportamiento represor y despreciativo de la Iglesia hacia las relaciones afectivas y sexuales entre personas del mismo sexo. La primera de ellas es la creencia que sostiene la inferioridad de un elemento material y corruptible, el cuerpo, con respecto a una substancia considerada superior, sutil e inmaterial, el alma. La segunda es la convicción según la cual la sexualidad y todo lo relativo a ella guarda relación con el mal, el pecado, la tentación o la perdición humana, reduciendo, en el mejor de los casos, el ejercicio de la sexualidad humana al acto sexual reproductivo practicado en el seno del matrimonio.

Para Santos, el pensamiento hegemónico en la modernidad occidental es un pensamiento fracturante formado por líneas abismales. Las líneas abismales se caracterizan básicamente por dividir metafóricamente la realidad en dos regiones distintas y contrapuestas: la región de «este lado de la línea» y la región de «el otro lado de la línea». Entre ambos territorios se extiende una línea fronteriza que establece una separación total entre los dos abismos. Como señala Santos (2007: 4), la característica fundamental del pensamiento abismal es la imposibilidad de la copresencia de ambos lados de la línea. La consecuencia de esta división es tan fuerte que lo que queda en este lado de la línea prevalece como lo relevante, lo visible, lo existente, mientras que lo que se encuentra en el otro lado resulta expulsado de la realidad, su presencia es rechazada y es declarado, en consecuencia, como algo diferente, inferior, extraño y socialmente inexistente. De esta manera, la zona que se halla en el otro lado de la línea abismal constituye una *terra ignota*, un espacio salvaje donde habita lo inhumano y radicalmente excluido, un territorio que es preciso conquistar y civilizar mediante la lógica de la apropiación, que funciona a través de mecanismos de incorporación, asimilación e inclusión subordinada, y la lógica de la violencia, que se refiere a situaciones de eliminación y destrucción física y/o cultural del otro.

Tanto la ciencia como el derecho moderno son, según Santos, dos poderosos instrumentos de la modernidad occidental productores de líneas abismales que instituyen distinciones radicales. La ciencia moderna, al proclamarse poseedora del criterio universal de demarcación entre conocimiento verdadero y conocimiento falso, traza una línea epistemológica abismal que clasifica los conocimientos y prácticas situadas en los territorios del otro lado de la línea como meros saberes folclóricos, opiniones infundadas y creencias obscurantistas alejadas de la racionalidad científica occidental. El derecho moderno, por su parte, lejos de reconocer en pie de igualdad los diferentes órdenes legislativos vigentes que hay en el otro lado de la línea, declara esta región reino de la ilegalidad, estado de naturaleza en el que impera el desorden.

Para Santos, el pensamiento abismal, que a día de hoy permanece incrustado en determinados tipos de estructuras mentales, reproduce los esquemas del antiguo proyecto de dominación colonial basado en el establecimiento de relaciones sociales desiguales entre los habitantes de la metrópoli y los de la colonia. La colonia, para Santos (2007), representa fundamentalmente un espacio de exclusión radical, un territorio de nadie o no territorio jurídico y político, una periferia poblada por seres indeseables situados fuera del marco civilizatorio. Las relaciones sociales coloniales están basadas en la instrumentalización del otro, es decir, en su transformación en un objeto de uso y abuso. Como afirma el sociólogo, «colonialismo son todos los trueques, los intercambios, las relaciones, donde una parte más débil es expropiada de su humanidad» (Santos, 2006: 50). O en otros términos: «El colonialismo es la concepción que ve al otro como objeto, no como sujeto» (Santos, 2005: 106).

La teoría del pensamiento abismal de Boaventura de Sousa Santos es un complemento teórico reciente de algunas de las posturas asumidas en la *Crítica de la razón indolente* (2003). En esta obra, Santos sostiene que la racionalidad

dominante desde el advenimiento de la modernidad occidental es una razón indolente, arrogante, metonímica y olvidadiza. Indolente porque es perezosa y adopta la misma vara de medir para todas las culturas, reconociendo únicamente sus propios valores, que considera válidos universalmente; arrogante porque al sentirse total e incondicionalmente libre se vuelve una razón apática consigo misma, no planteándose la necesidad de ejercitarse y contrastarse con otras racionalidades, por lo que demuestra un carácter autoritario; es metonímica porque tomando selectivamente la parte por el todo se reivindica como la única forma de racionalidad legítima y completa, no valora más experiencias que las occidentales, transforma sus intereses en hegemónicos y su comprensión del mundo se reduce a la comprensión occidental del mundo; es, por último, olvidadiza porque produce innumerables silencios, exclusiones y ausencias que borran de la memoria el sufrimiento de las víctimas y los vencidos de la historia, provocando el desperdicio masivo de experiencia humana y el empobrecimiento de la realidad, destruyendo la diversidad de formas de vivir, conocer, producir, amar, pensar y actuar.

Una de las formas de relación social asimétrica privilegiada la razón indolente y el pensamiento abismal es la *diferenciación desigual* (Santos, 1998: 414) de las personas en virtud de su género u orientación sexual, entre otras categorías de clasificación social. La diferenciación desigual consiste en una relación de poder a través de la cual se construye la alteridad mediante la atribución de características que conforman la identidad y la diferencia. En esta relación una de las partes es considerada superior, mientras que la otra es juzgada inferior por naturaleza. Así, las diferencias —epistémicas, sociales, étnicas, de clase, orientación sexual o de cualquier otra índole— existentes entre ambas partes, más que como una oportunidad para el (re)conocimiento recíproco, son observadas, por el contrario, como signo de inferioridad. Los sujetos dominantes establecen, de este modo, diferencias inferiorizantes según las cuales ser diferente significa ser inferior. Esta red de diferencias desiguales es aprovechada por determinados agentes socializadores para naturalizar relaciones jerárquicas y legitimar la dominación de mujeres, homosexuales, inmigrantes, indígenas, ancianos y otros colectivos vulnerables, pues la diferenciación desigual suele implicar lo que en términos sociológicos se conoce como proceso de socialización diferencial. A través de él, a determinados grupos se les asignan identidades diferenciadas, normas, espacios sociales, laborales y económicos, actitudes y conductas que afectan a muchos y diferentes aspectos de su vida cotidiana definiendo, por ejemplo, su posición en la sociedad, en la familia, en las relaciones sociales de producción, de pareja, de propiedad, entre otras dimensiones. Detrás de estas relaciones de poder, el sociólogo detecta la producción y reproducción de un sistema de clasificación social jerárquica que es productor activo de inferioridad y organizador de relaciones sociales desiguales. Es la llamada *monocultura de la naturalización de las diferencias* (Santos, 2005: 161), aquella que distribuye a la población por medio de categorías de agrupación social que naturalizan jerarquías y abren diferencias abismales entre grupos humanos.

3. La homofobia eclesial y sus líneas abismales

Algunas de las líneas abismales más activas de nuestro tiempo atraviesan las prácticas y discursos relativos a la sexualidad humana, en el que están implicados aspectos tan importantes del ser humano como la vida afectiva, comunicativa y sexual, la búsqueda del placer, los lazos de unión con el prójimo y el significado y uso del propio cuerpo. Estas líneas de fractura establecen una clasificación jerárquica entre, por un lado, sexualidades hegemónicas, las más visibles, normalizadas y estadísticamente mayoritarias dentro del canon sexual patriarcal y heterosexista imperante: sexualidades heterosexuales, reproductivas, monógamas y matrimoniales; y por el otro, aquello que el filósofo francés Michel Foucault (2002: 51) llama «sexualidades periféricas»: sexualidades oprimidas, consideradas desviadas, anormales y carentes de fines reproductivos. Hoy en día, en la gran mayoría de países del mundo, las sexualidades periféricas se encuentran en un humillante estado de indignidad: su identidad es negada y perseguida, su libertad reprimida, sus derechos olvidados, una situación auspiciada por las leyes, la religión y la tradición, entre otros factores legitimadores de la discriminación.

El caso de la moral sexual desarrollada por el catolicismo institucional es ejemplar para observar cómo la diferenciación desigual y la socialización diferencial son aplicadas al ámbito de las diferencias de género y orientación sexual. El resultado es un tipo de relación de poder que puede llamarse diferenciación sexual desigual, que en el caso de la moral sexual del catolicismo oficial asume como natural y divina la jerarquía basada en la superioridad natural de la heterosexualidad masculina y la subordinación de mujeres y personas LGTB. Así, la diferenciación sexual desigual consiste en señalar a todos lo que están fuera del orden sexual aprobado, a todos los sexualmente «diferentes» de la heterosexualidad normativa, como sujetos *anormales* o *inferiores* de cara a su exclusión o condena. En el caso de personas homosexuales, la socialización diferencial asocia la heterosexualidad con la masculinidad, con lo normal, mientras que la homosexualidad es vinculada muchas veces con lo femenino, lo prohibido, la culpa, la enfermedad, el delito, el pecado, por eso el destino de gays y lesbianas ha sido históricamente amargo: enviados a la prisión como delincuentes, internados en el psiquiátrico como enfermos o condenados al infierno como pecadores. En el código de valores que establece la moral católica oficial, gays, lesbianas, bisexuales y transexuales, en virtud de la diferenciación desigual operativa, se consideran personas anormales, desviados sexuales, mientras a que la mujer heterosexual se le reserva una posición de subordinación respecto al varón heterosexual.

Las líneas de pensamiento abismal subyacentes a la homofobia y la misoginia eclesial están fundadas sobre las dos creencias³ anteriormente enunciadas. A

³ Entiendo el sentido de «creencia» a la manera de Ortega y Gasset (1968:19) cuando afirma que estas ideas elementales: «Constituyen el continente de nuestra vida y, por ello, no tienen el carácter de contenidos particulares dentro de ésta. Cabe decir que no son ideas que tenemos, sino ideas que somos. Más aún: precisamente porque son creencias radicalísimas, se confunden para nosotros con la realidad misma —son nuestro mundo y nuestro ser—, pierden, por tanto, el carácter de ideas, de pensamientos nuestros que podían muy bien no habérsenos ocurrido». Poco

continuación, examinaré por separado cada de una de ellas tratando de apuntar algunas pautas para la construcción de un pensamiento postabismal capaz de transformar en clave emancipadora la situación abismal de desigualdad que padecen mujeres y personas LGTB dentro y fuera de la Iglesia católica.

3.1 Pensamiento abismal y desprecio epistémico del cuerpo

La creencia en la superioridad del alma y en la inferioridad ontológica y epistemológica del cuerpo constituye uno de los principales factores explicativos de la homofobia eclesial y su menosprecio generalizado de lo erótico. Esta creencia parte de un presupuesto implícito: la estructura dual de la realidad. El dualismo consiste básicamente en una forma de estructurar la realidad que distingue dos elementos o categorías en constante oposición: alma/cuerpo, razón/sentimiento, espíritu/materia, hombre/mujer, por citar algunas.

Los orígenes del dualismo antropológico entre cuerpo y alma y el consecuente desprecio del cuerpo humano como fuente válida de conocimiento no hay que buscarlos en la tradición religiosa judeocristiana, que asume como principio el monismo antropológico,⁴ sino en uno de los pilares intelectuales del pensamiento occidental: el platonismo. En algunos de sus diálogos, Platón radicaliza de manera clara la diferencia abismal entre *psyché* —el alma— y *sôma* —el cuerpo—, elementos que remiten a componentes antropológicos diferentes y enfrentados. El alma, en términos esquemáticos, se identifica con la esencia del ser humano, con el principio del conocimiento racional, es inmortal y separable del cuerpo; su aspiración básica es la liberación total de la corporeidad para regresar a su verdadera morada: el mundo inteligible de las formas. El cuerpo, por su parte, es concebido en la epistemología platónica como «prisión» (*Crátilo*, 400c) o «tumba»

después, el filósofo matiza más la diferencia de grado entre ideas—ocurrencias y creencias: «[...] De las ideas—ocurrencias —y conste que incluyo en ellas las verdades más rigurosas de la ciencia— podemos decir que las producimos, las sostenemos, las discutimos, las propagamos, combatimos en su pro y hasta somos capaces de morir por ellas. Lo que no podemos es... vivir de ellas. Son obra nuestra y, por lo mismo, suponen ya nuestra vida, la cual se asienta en ideas—creencias que no producimos nosotros, que, en general, ni siquiera nos formulamos y que, claro está, no discutimos ni propagamos ni sostenemos. Con las creencias propiamente no *hacemos* nada, sino que simplemente *estamos* en ellas».

⁴ El monismo antropológico judío del Antiguo Testamento concibe al ser humano como un todo inseparable. Los rabinos enseñan, siguiendo al teólogo protestante alemán Walter Eichrodt (1975: 138 ss.), que el ser humano fue creado por Dios a partir de dos componentes complementarios: uno material, la tierra, con la que se formó el cuerpo, y el espíritu o aliento divino vital, que anima al cuerpo. De hecho, y en rigor, no existe en la literatura veterotestamentaria un término hebreo equivalente a la noción griega de «cuerpo» como elemento distinto, superior y contrapuesto al alma. Para la religión judía, el ser humano es una unidad indisoluble en la que se combinan el elemento material, la carne (*basar*) y el elemento espiritual o fuerza divina (*ruaj*). La unidad antropológica humana se expresa a través del término *nefesh*, frecuentemente traducido por alma, aunque significa más bien sede de vida, suspiro, el aliento vital que reside en el cuerpo y se extingue con la muerte biológica. Finalmente, el último elemento que constituye esta unidad antropológica hebrea es el corazón (*leb*), órgano que se identifica con los pensamientos, la voluntad y los sentimientos y, por extensión, con el ámbito de la toma de decisiones y la responsabilidad.

del alma,⁵ obstáculo, lastre e impedimento para alcanzar el conocimiento verdadero, una especie de presidio temporal relacionado con la mortalidad, los bajos instintos, las apariencias, las necesidades biológicas, las emociones y, en definitiva, con el mundo de lo sensible:

«En tanto tengamos el cuerpo y nuestra alma esté contaminada por la ruindad de éste, jamás conseguiremos suficientemente aquello que deseamos. Afirmamos desear lo que es verdad. Pues el cuerpo nos procura mil preocupaciones por la alimentación necesaria; y, además, si nos afligen algunas enfermedades, nos impide la caza de la verdad. Nos colma de amores y deseos, de miedos y de fantasmas de todo tipo, y de una enorme trivialidad, de modo que ¡cuán verdadero es el dicho de que en realidad con él no nos es posible meditar nunca nada! Porque, en efecto, guerras, revueltas y batallas ningún otro las origina sino el cuerpo y los deseos de éste» (*Fedón*, 66b–c).

La idea de fondo que impregna la antropología dualista e intelectualista platónica es que el ser humano no es cuerpo, sino que accidental y transitoriamente posee un cuerpo. Se trata de una antropología fundada en una racionalidad abstracta como instrumento hegemónico de conocimiento que no tiene en consideración la materialidad y sensibilidad de la vida humana. Esta epistemología intelectualista será reforzada en la modernidad occidental por la filosofía cartesiana al plantear una racionalidad descarnada y territorialmente descontextualizada representada por el *ego cogito*, un sujeto metafísico, abstracto, estable, ahistórico, descaracterizado de sus particularidades históricas, personales y culturales. Para Platón, el cuerpo y sus menesteres son poca cosa frente a una meta intelectual considerada noble y superior: el conocimiento del mundo de las ideas. El amante de la sabiduría y la verdad, el filósofo, debe llevar un régimen de vida austero, ascético, caracterizado por la negación de los impulsos corporales, la purificación (*kátharsis*) del alma, la entrega a la vida contemplativa y el goce de los placeres intelectuales o puros. Según el filósofo griego, la experiencia de liberación total de los sentidos y sus engaños sólo es posible con la muerte biológica del cuerpo:

«Mientras vivimos, como ahora, según parece, estaremos más cerca del saber en la medida en que no tratemos ni nos asociemos con el cuerpo, a no ser en la estricta necesidad, y no nos contaminemos de la naturaleza suya, sino que nos purifiquemos de él, hasta que la divinidad misma nos libere» (*Fedón*, 67a).

Fue sobre todo a partir de las elaboraciones teóricas de Pablo de Tarso y Agustín de Hipona cuando en la Iglesia católica primitiva se impuso un discurso hostil hacia el cuerpo y la sexualidad, cuyos rasgos esenciales perduran en la institución a lo largo de su historia multisecular. Estos autores elaboraron una ética sexual androcéntrica, homófoba y patriarcal caracterizada por transmitir una imagen negativa del cuerpo —sobre todo de los genitales— y de los sentidos, infundir sentimientos de miedo, vergüenza y culpabilidad en lo relacionado con el placer carnal —símbolo por antonomasia del pecado—, la imposición de la sexualidad

⁵ El tema del cuerpo como tumba lo presenta Platón en el *Crátilo* (400c) como un juego de palabras entre *sôma* (cuerpo) y *sêma* (tumba, pero también señal, signo), en el *Gorgias* (473a), donde compara el cuerpo con un «sepulcro», en el *Fedro* (250c) y en el *Fedón* (82e).

reproductiva y la exaltación de la abstinencia sexual como la mayor de las virtudes morales, conducta que, dicho sea de paso, es totalmente inútil de cara a la procreación y la conservación de la familia y la vida, cuya protección tanto preocupa a la Iglesia.

En las enseñanzas sobre el cuerpo que Pablo de Tarso dirigió en sus epístolas a las primeras comunidades cristianas, puede observarse una visión negativa de los placeres de la carne, por los que el moralista cristiano siente una profunda desconfianza, pues no hacen sino esclavizar el espíritu y volverlo prisionero de sus apetitos. Por esta razón, Pablo invita a los fieles a mantener el propio cuerpo en «santidad y honor» (1 Tes 4, 4), les anima a luchar contra el deseo pecaminoso, alaba la virtud de la castidad y, como mal menor, recomienda las relaciones sexuales con finalidad procreadora dentro el matrimonio, porque siempre es mejor «casarse que quemarse» (1 Cor 7, 9). De la misma forma, el apóstol, que tenía que ejercer su misión evangelizadora en un ambiente pagano en el que la homosexualidad y la bisexualidad eran prácticas frecuentes y socialmente aceptadas, desaprueba el sexo homosexual,⁶ juzgado un crimen contra la naturaleza (Rom 1, 26-27) y sanciona la prostitución, la promiscuidad y la fornicación fuera del matrimonio. Todos estos comportamientos sexuales son considerados vicios execrables que obnubilan al ser humano y lo alejan del ideal paulino de perfección o pureza de corazón.

Este conjunto de creencias sexuales basadas en líneas abismales fue heredado en los siglos IV y V de la primitiva era cristiana por los Padres de la Iglesia, destacando especialmente Agustín de Hipona, que las complementó con una visión pesimista de la condición humana. La antropología patrística recogió la división radical entre alma y cuerpo estableciendo además un vínculo entre castidad y salvación individual. Los primeros Padres del cristianismo exhortaron al gobierno de la razón y al dominio de las pasiones mediante la repulsión de las experiencias eróticas y el desprecio del cuerpo, visto como un nido de corrupción y fuente de desorden espiritual.

Agustín de Hipona, que en su juventud había saboreado las mieles de los cuerpos femeninos, incluso prestando lealtad durante trece años a su amante y concubina, a la que dejó encinta, adoptó posteriormente un régimen de vida sexofóbico basado en la disciplina de la continencia sexual permanente. El contacto con el neoplatonismo, la influencia del pensamiento maniqueo, profundamente dualista y

⁶ Boswell (1997: 361 ss.) da cuenta de la existencia de un debate académico sobre el sentido y alcance de los términos griegos usados por el apóstol a la hora de referirse a las relaciones homosexuales. La investigación filológica bíblica ha revelado la existencia de dos términos distintos para referirse a ellas. Por un lado, la expresión *malakoi* (1 Cor 6, 9) significa 'blando', 'suave', de lo que se extrae la connotación de afeminado, pasivo y, por extensión, aquel que se deja penetrar. Por su parte, el vocablo *arsenokoitai* (1 Cor 6, 9) se compone de dos raíces de uso común, *arseno*, que significa 'varón', y *koite*, 'cama'. Su traducción literal sería 'varones-cama', refiriéndose, probablemente, a los prostitutos masculinos que vivían de acostarse y penetrar a otros hombres. La discusión gira alrededor de si las relaciones que critica Pablo se limitan a la penetración anal entre varones, condenando, por tanto, a quien penetra y es penetrado, o si por el contrario incluyen cualquier tipo de comportamiento sexual homosexual, tales como los besos, la masturbación recíproca, el sexo oral o el coito interfemoral.

dicotómico y la lectura de las cartas de Pablo le ayudaron a elaborar una educación circunscrita a unos patrones morales reguladores propios de santos. Sus principales componentes eran el cultivo de los hábitos intelectuales y religiosos —soledad, recogimiento, penitencia, observación interior y oración—, la tendencia a moderar las pasiones, reprimir los instintos y deseos sexuales y la concepción del sexo como instrumento de procreación. El obispo de Hipona, además, contribuyó decisivamente a conformar la naturalización de la creencia en la inferioridad moral y ontológica de la mujer y su subordinación respecto al hombre. En su explosiva *Historia sexual del cristianismo*, el historiador alemán Karlheinz Deschner (1993: 179) afirma que Agustín «declara a la mujer como un ser inferior que no fue hecho por Dios a su imagen y semejanza —*mulier non est facta ad imaginem Dei*—». En cuanto al cuerpo femenino, Agustín dibujó un retrato negativo del mismo. Si el cuerpo humano era ya de por sí vía de corrupción y pecado, el cuerpo de las mujeres representaba el mal de los males, amenaza impura, sensualidad demoníaca y caída humana, tal y como puede observarse en el relato bíblico del *Génesis*. Este libro coloca a Eva en una posición de sujeción y dependencia respecto a Adán, siendo creada a partir de una de sus costillas y legitima la dominación del sexo masculino como mandato divino (cf. *Gén* 3, 16).

Tomás de Aquino, por último, máximo exponente del cristianismo bajomedieval y nervio de la teología católica, se encargó de matizar y ampliar la moral sexual represora heredada. Siguiendo los planteamientos de los Padres de la Iglesia y los moralistas precedentes, en la *Summa Theologiae* (II, 1-2, q. 31, a. 6) el teólogo concibió la lujuria como pecado capital y declaró vicios contrarios a la naturaleza humana prácticas sexuales como la masturbación, la homosexualidad o la zoofilia.

El resultado de estos planteamientos fue la elaboración por parte de la Iglesia católica de una política sexual de carácter coercitivo y culpabilizante dirigida no sólo al control y la dominación de las almas, sino también, y especialmente, de los cuerpos. Se establecieron las bases ideológicas, en otros términos, de una ética sexual conservadora, puritana y autoritaria. Conservadora porque defiende y reproduce el orden sexual vigente: el matrimonio monógamo heterosexual, la familia nuclear, los vínculos matrimoniales irrompibles, la protección absoluta de la vida, entre otros aspectos, oponiendo resistencia a los cambios que implican relaciones afectivas y sexuales situadas fuera del esquema matrimonio-familia tradicional, a los que acusan de provocar desorden y derruir los cimientos de la sociedad; es puritana porque aborrece el placer sexual como fin en sí mismo al considerar que aleja al ser humano de la esencia divina, por ello evalúa negativamente el cuerpo —sobre todo el de las mujeres— y prescribe un cúmulo de prohibiciones sexuales: no al libre uso y disfrute del cuerpo, no al placer sexual como fin en sí mismo, no a los métodos anticonceptivos, no a la libre asociación sexual, no a la igualdad entre sexos, exaltación de la virginidad como valor moral y máximo símbolo de pureza, no al amor homosexual e intolerancia con el ejercicio de las diversas formas de sexualidad periféricas, vistas como socialmente peligrosas, moralmente desviadas y religiosamente pecaminosas; y es autoritaria porque se presenta como una moral arrogante y concluyente que debe ser impuesta al Estado y al común de la sociedad.

3.2 «Creced y multiplicaos»

La segunda creencia en la que se basa la discriminación y opresión hacia personas LGTB por parte de la Iglesia católica es aquella según la cual el sexo tiene eminentemente una función: la reproductiva. Esta convicción, inspirada en el mandato divino del *Génesis* (1, 28), tiene consecuencias atrofiantes para el libre ejercicio de la sexualidad: la condena implacable del sexo fuera del matrimonio monógamo, la supervaloración de la castidad y la virginidad, la reprobación de los métodos anticonceptivos y la suspensión de aquellos hábitos sexuales que no son biológicamente eficaces para tener descendencia, como la masturbación o las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo.

Siguiendo a Raúl Lugo (2006: 114), la idea que vincula sexualidad y reproducción es de origen pagano. Proviene de la filosofía estoica, cuyas enseñanzas morales, centradas en los ideales éticos de *autárkeia* —autosuficiencia— y *apátheia* —impasibilidad— situaban la actividad intelectual por encima de pasiones y emociones, entre las que se encontraban el amor y el placer sexual. Este planteamiento, entre otros presupuestos del estoicismo, fue incorporado posteriormente por la Iglesia católica de los primeros siglos cristianos. Agustín de Hipona y los primeros Padres de la Iglesia se fijaron únicamente en la finalidad procreadora del matrimonio, excluyendo otras dimensiones. En sus tratados sobre la continencia, el obispo de Hipona destaca que la bondad de la relación matrimonial está precisamente en el hecho de unir en acto procreativo a hombre y mujer —*honesta copulatio*—, originando una serie de bienes, como la prole, la fidelidad entre los cónyuges y la generación de un vínculo irrompible. En este sentido, copular dentro del matrimonio sin intención reproductiva constituye un pecado venial, es decir, aquel que no supone una falta muy grave, aunque ofende a Dios y debilita la relación con él.

Consideraciones semejantes pueden hacerse por lo que respecta a Tomás de Aquino, cuyas doctrinas sirven para regular y clasificar el uso del cuerpo y los placeres desde un punto de vista teológico. Para el teólogo católico, el sexo, más que una experiencia liberadora de conocimiento del prójimo y disfrute de la vida, es una actividad exclusivamente heterosexual cuyo propósito específico es la reproducción. Desde esta perspectiva, en la *Summa Theologiae* (II-II, q. 153) el dominico aborda el vicio de la *luxuria* y sus especies: fornicación simple, adulterio, incesto, violación, rapto y pecados *contra naturam* (cf. *Summa Theol.*, II-II, q. 154), entre los que se encuentran la masturbación —molicie—, el coito con animales no humanos —bestialidad— y las relaciones sexuales homosexuales, el llamado vicio sodomita. Estos vicios sexuales chocan contra el orden de la recta razón, suponen una violación de la ley divina y la subversión del orden natural del que forma parte el ser humano.

Con el paso del tiempo el magisterio de la Iglesia católica ha ido reconociendo, además de su significado procreativo, el valor unitivo del acto sexual matrimonial y la inseparabilidad de ambas dimensiones. No obstante, la reproducción sigue

considerándose la finalidad primordial del acto matrimonial. La idea que subyace a esta creencia es que privar al matrimonio de sus posibilidades generativas por cualquier medio de contracepción significa atentar, en términos aristotélicos, contra su causa formal y final, amén de producirse una grave degradación de la misión conyugal. Llama la atención, a este respecto, que el *Código de Derecho Canónico* (1983) impida contraer matrimonio a las personas que padezcan impotencia sexual de carácter perpetua e incurable y detectada previamente al enlace matrimonial (cf. n. 1084).

4. Benedicto XVI: recrudescimiento de la homofobia y exclusión sacerdotal

Las creencias puristas de Pablo de Tarso, Agustín de Hipona y Tomás de Aquino sobre la sexualidad, la homosexualidad y el matrimonio no han perdido un ápice de relevancia, sino que están de máxima actualidad dentro y fuera de los muros de la Iglesia. El *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992), documento reelaborado bajo la autoridad de Juan Pablo II que expone la doctrina oficial de la fe católica, proclama la indisolubilidad del único matrimonio posible, el monógamo y heterosexual (n. 1601), hace una defensa en términos absolutos de la vida humana (n. 2270) y ensalza la finalidad reproductiva de la institución matrimonial, así como el modelo de la familia forjada en el seno del matrimonio católico (n. 1652, 2207 y ss.).

A lo largo de sus más de veinticinco años de pontificado (1978-2005), Juan Pablo II trazó una política estratégica de alianzas con gobiernos neoconservadores — Reagan, Thatcher y Pinochet—, promocionó a grupos católicos de fuerte rigidez dogmática, como el Opus Dei o los Legionarios de Cristo y colocó a sus hombres de confianza en instituciones clave de la Santa Sede, destacando el cardenal Joseph Ratzinger, en aquella época Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el antiguo Tribunal de la Inquisición. El conservadurismo teológico y moral de Juan Pablo II obstaculizó, al menos de puertas para adentro, asimilar valores de la modernidad occidental como los derechos humanos o la democracia, cuestiones que inspiraron la celebración del Concilio Vaticano II (1962-65). El perfil ideológico del pontífice se reflejó, entre otros aspectos, en la consolidación de una moral sexual ultraconservadora que ponía énfasis en las opciones negativas: no al divorcio ni a la comunión eucarística de quienes se han divorciado, no a las relaciones sexuales prematrimoniales, no a la masturbación, no al acceso de las mujeres al sacerdocio ministerial, no a las relaciones sexuales homosexuales, no al aborto y condena firme de los métodos anticonceptivos. No es de extrañar, en este contexto, que una de las características más notables de este papado fuera la persecución, censura e inhabilitación académica de las voces disidentes que abordaban desde una perspectiva crítica las «cuestiones prohibidas» del Vaticano.

Benedicto XVI, sucesor y guionista en la sombra de Juan Pablo II, hasta el momento no se ha apartado ni un milímetro de la rígida moral sexual establecida por su predecesor. Ya en los últimos años de su etapa cardenalicia, Ratzinger elaboró las *Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales* (Congregación para la Doctrina de la

Fe, 2003) en el que mediante argumentos de tipo biológico, antropológico, moral y jurídico instaba a los políticos católicos de todo el mundo a vetar los proyectos de ley que defendieran el reconocimiento legal de las uniones homosexuales. Durante sus primeros años de pontificado, la máxima autoridad de la Iglesia católica endureció aún más la postura abismal de la institución ante los homosexuales. En agosto de 2005, Benedicto XVI aprobaba la polémica Instrucción llamada *Sobre los criterios de discernimiento vocacional concernientes a las personas con tendencias homosexuales en vistas a su admisión al seminario y a las Órdenes Sagradas*, redactada por la Congregación para la Educación Católica. Las declaraciones del documento, firmadas por el cardenal Zenon Grocholewski, no pueden ser más reveladoras sobre la postura oficial de la curia romana ante la homosexualidad, determinando la inadmisibilidad del acceso al sacerdocio por parte de varones con tendencias homosexuales permanentes:

«La Iglesia [...] no puede admitir al Seminario y a las Órdenes Sagradas a quienes practican la homosexualidad, presentan tendencias homosexuales profundamente arraigadas o sostienen la así llamada cultura gay» (Congregación para la Educación Católica, 2005).

La propia Instrucción aclara que el documento es fruto de las «circunstancias actuales», refiriéndose, probablemente, a la oleada de escándalos y crímenes sexuales cometidos por el clero y que en los últimos años han sacudido la imagen pública de la institución. Se trata de delitos protagonizados por sacerdotes acusados en muchos casos de abusar sexualmente de menores de edad. Como han puesto de manifiesto los investigadores Jason Berry y Gerald Renner (2006: 32), gran parte de estos abusos fueron perpetrados bajo el papado de Juan Pablo II motivados, en gran parte, por los problemas en materia de sexualidad que el Concilio Vaticano II dejó sin resolver, de modo particular las cuestiones de la anticoncepción y el celibato opcional. Así, amparándose en tales circunstancias, la Instrucción quiere ser presentada ante la opinión pública como una simple exposición de los criterios para la adecuada selección del personal eclesiástico y no como expresión de una forma de diferenciación desigual por motivo de orientación sexual.

El documento contiene tres secciones complementarias en las que se exponen los motivos por los cuales las conductas homosexuales se consideran un grave impedimento para el ejercicio del sacerdocio. La primera está dedicada a la «Madurez afectiva y paternidad espiritual» que deben poseer los aspirantes a sacerdotes. La segunda reflexiona sobre «La homosexualidad y el ministerio ordenado» y en la tercera el objeto de examen son los criterios sobre «El discernimiento de la idoneidad de los candidatos por parte de la Iglesia».

El primer apartado recuerda que, según la Tradición de la Iglesia, la ordenación sacerdotal está reservada exclusivamente al bautizado de sexo masculino, que una vez ordenado representa sacramentalmente a Cristo. Añade después que en virtud de ello la vida del sacerdote debe estar motivada por la entrega al servicio de la Iglesia y la caridad pastoral. A tal efecto se requiere como condición necesaria que el candidato alcance un grado de madurez afectiva que le permita mantener relaciones sociales correctas con hombres y mujeres, al tiempo que

desarrolla un sentido de paternidad espiritual respecto a la comunidad de fieles que le será confiada.

Las ideas nucleares de la Instrucción normativa están concentradas en el segundo apartado. Siguiendo las directrices del *Catecismo* y de diversos documentos doctrinales de la Congregación para la Doctrina de la Fe,⁷ entre los que cabe destacar la carta *Homosexualitatis problema* (1986) del cardenal Ratzinger a los obispos de la Iglesia católica, dedicada a la cuestión de la atención pastoral a las personas homosexuales, el este apartado recuerda la distinción entre «tendencias homosexuales profundamente arraigadas» y «actos homosexuales». Las tendencias homosexuales fuertemente radicadas en hombres y mujeres no constituyen en sí mismas un pecado, aunque de ello no se desprende que sean buenas, ni siquiera inocuas, pues según la Instrucción se trata de orientaciones «objetivamente desordenadas». De hecho, ya en 1986 el cardenal Ratzinger, en su etapa como guardián de la ortodoxia al frente de la Congregación para la Doctrina de la Fe, advertía en la citada Carta que:

«Es necesario precisar, por el contrario, que la particular inclinación de la persona homosexual, aunque en sí no sea pecado, constituye sin embargo una tendencia, más o menos fuerte, hacia un comportamiento intrínsecamente malo desde el punto de vista moral. Por este motivo la inclinación misma debe ser considerada como objetivamente desordenada.

Quienes se encuentran en esta condición deberían, por tanto, ser objeto de una particular solicitud pastoral, para que no lleguen a creer que la realización concreta de tal tendencia en las relaciones homosexuales es una opción moralmente aceptable» (Congregación para la Doctrina de la Fe, 1986, n. 3).

Respecto a los actos homosexuales, la condena de la Instrucción es firme y severa. Las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo no pueden ser aceptadas bajo ninguna circunstancia como buenas. Son consecuencia de una condición «desordenada» y constituyen comportamientos torcidos, irracionales, antinaturales e inmorales. El documento declara que para la Sagrada Escritura estos actos son pecados graves, que la Tradición los ha considerado siempre intrínsecamente inmorales y que además son profundamente opuestos a la ley natural divina.

La conclusión no podía ser otra: la homosexualidad, a todas luces, es una fuente de problemas. Se establece que los candidatos a sacerdotes con tendencias homosexuales profundamente arraigadas no tienen derecho alguno a ordenarse, pues no están en condiciones de relacionarse saludablemente con hombres ni mujeres. En cambio, aquellos cuyas inclinaciones tengan un carácter pasajero, «expresión de un problema transitorio, como, por ejemplo, el de una adolescencia todavía no terminada» (Congregación para la Educación Católica, 2005) sólo

⁷ Para un tratamiento histórico y detallado de la cuestión véanse: *Declaración acerca de ciertas cuestiones de ética sexual «Persona humana»* (1975) y *Algunas consideraciones concernientes a la Respuesta a propuestas de ley sobre la no discriminación de las personas homosexuales* (1992).

podrán hacerlo si se verifica —no especifica cómo— que dichas tendencias han sido totalmente superadas al menos tres años antes de su ordenación diaconal.

La tercera y última parte señala que es competencia y responsabilidad de la Iglesia discernir, a través del formador, la madurez afectiva del candidato, admitiendo sólo a quienes reúnan las condiciones exigidas por la Iglesia. El director espiritual, por tanto, contrae el deber de evaluar —tampoco indica con qué metodología—, las capacidades del aspirante asegurándose que no presenta desorden sexual alguno y disuadiéndolo en caso de detectarlo. Para garantizar la entrada de sacerdotes idóneos, la Iglesia, en síntesis, no admitirá a seminaristas homosexuales en activo, a quienes presenten tendencias homosexuales profundamente arraigadas ni tampoco a los defensores de la llamada «cultura gay».

El primer motivo de exclusión no constituye ninguna novedad en la doctrina de la Iglesia. Ésta, al fin y al cabo, de acuerdo con sus enseñanzas morales, tampoco admite en su comunidad a seminaristas heterosexuales con una vida sexual activa. Ahora bien, el segundo y tercer caso son más delicados, pudiendo ser calificados de agravio comparativo ya que colocan a los varones homosexuales en una situación real de desigualdad y discriminación respecto a los heterosexuales.

La negación del acceso al sacerdocio a las personas que, según la terminología de rigor, presentan tendencias homosexuales profundamente arraigadas, significa adoptar una medida preventiva y discriminatoria que no se toma en el caso de los aspirantes heterosexuales. Mientras que de éstos se presupone que son personas sensatas, que saben reprimir o sublimar su energía sexual, soportando la presión del celibato y llevar una vida sexual conforme a los dictados del magisterio eclesial, los candidatos homosexuales, en cambio, son concebidos de antemano como pecadores en potencia, personas poco o nada fiables, fácilmente corruptibles, vulnerables ante las tentaciones e incapaces de someterse a las normas impuestas por la jerarquía católica. Esta medida cautelar, más que en la realidad, parece estar fundada en un fuerte prejuicio antihomosexual. Sin embargo, como ha puesto de manifiesto el investigador Pepe Rodríguez (1995), gran parte de la actividad sexual del clero católico es heterosexual. Según este autor, no son pocos los sacerdotes que mantienen relaciones afectivas y/o sexuales con mujeres solteras o casadas, los que alivian sus tensiones personales recurriendo a servicios de prostitución masculina o femenina o, en el peor de los casos, pueden llegar a cometer abusos sexuales contra adultos y menores, desde caricias no consentidas en determinadas zonas del cuerpo hasta prácticas sexuales intimidatorias. Sorprende, además, que la Iglesia no exija el mismo grado de idoneidad y rectitud a la hora de aceptar casar a auténticos maltratadores de mujeres, a personas de dudosa moralidad u olvide para consigo misma los deberes morales cuando se trata de apoyar incondicionalmente a regímenes políticos dictatoriales o guardar un silencio cómplice ante verdaderas atrocidades.

Por último, la condena de quienes prestan apoyo a la llamada «cultura gay» se mueve en el terreno de una ambigüedad susceptible de recibir múltiples y variadas interpretaciones. Por esta razón no vendría mal aclarar si con la expresión «cultura gay» la Congregación para la Educación Católica está haciendo referencia a los

movimientos sociales, colectivos o grupos de presión que luchan por el reconocimiento legal de los derechos sociales de las personas LGTB; si dicho término incluye el hecho de que en los centros de enseñanza se imparta una educación para la igualdad de oportunidades, respetuosa con las diferentes formas de vivir la sexualidad; si engloba o no el rechazo de las personas — seminaristas y sacerdotes incluidos— que frecuentan lugares de ocio dirigidos a público homosexual; o si la «cultura gay» abarca el placer de la literatura y de otras manifestaciones estéticas realizadas por autores con tendencias homosexuales como Platón, Shakespeare, Caravaggio o Marguerite Yourcenar.

Probablemente, detrás de tan vaga expresión se oculta la condena de aquello que Benedicto XVI denomina la «dictadura del relativismo», que en su homilía de la misa *pro eligendo pontífice*, pronunciada a pocos días de ser proclamado Papa, definió como el «dejarse llevar a la deriva por cualquier viento de doctrina», una actitud «que no reconoce nada como definitivo y que deja como última medida sólo el propio yo y sus antojos» (Ratzinger, 2005). Se trata ésta de una cuestión de la que Benedicto XVI ha hecho el problema central de nuestro tiempo, convencido como está de que la mentalidad relativista se ha convertido en «la religión propia y verdadera del hombre moderno» (Ratzinger, 2003: 87). Desde esta óptica, la cultura gay, al igual que la aparición de la vindicación feminista, no sería más que una ideología de moda, efímera y laicista, de signo materialista, que niega la existencia de una verdad universal, permanente y trascendente.

En una conferencia que lleva por título «Europa, sus fundamentos espirituales ayer, hoy y mañana», pronunciada en mayo de 2004 en la biblioteca del Senado italiano por el entonces cardenal Ratzinger, el pontífice afirmaba que el matrimonio monógamo y la familia nuclear son una célula esencial de la identidad cultural y moral europea que el cristianismo ha contribuido a forjar, siendo éste uno de los principales fundamentos espirituales del continente. La lógica oculta tras este razonamiento es al mismo tiempo sencilla y peligrosa: si Europa cede antes a las presiones de cambio de las ideologías en boga, perderá sus raíces y su identidad cristiana. En este sentido, el diagnóstico del Papa sobre el estado actual de Europa no es precisamente optimista al pintar una situación de acoso a la familia y descomposición del matrimonio:

«Todos sabemos cuán amenazados están el matrimonio y la familia tanto mediante el vaciamiento de su indisolubilidad a través de formas cada vez más fáciles de divorcio, como por un nuevo comportamiento que va difundiéndose cada vez más: la convivencia de hombre y mujer sin la forma jurídica del matrimonio. En notable contraste con todo esto, existe la petición de comunión de vida de los homosexuales, quienes ahora, paradójicamente, exigen una forma jurídica, que debe equipararse más o menos al matrimonio.

Con esta tendencia se sale del complejo de la historia moral de la humanidad, que a pesar de toda la diversidad de formas jurídicas del matrimonio, sabía siempre que éste, según su esencia, es la particular comunión de hombre y mujer, que se abre a los hijos y así a la familia. No se trata de discriminación, sino de la pregunta sobre qué es la persona humana en cuanto hombre y mujer y cómo la convivencia de hombre y mujer puede formalizarse jurídicamente. Si, por una parte, su

convivencia se separa cada vez más de las formas jurídicas, si, por otra parte, se ve la unión homosexual como participante del mismo rango del matrimonio, entonces estamos ante una disolución de la imagen del hombre, cuyas consecuencias sólo pueden ser extremadamente graves» (Ratzinger, 2004: 69-70).

A pesar de la condición objetivamente desordenada e inmoral que para la jerarquía católica es la homosexualidad, el Vaticano cree que la salvación de las personas homosexuales es posible. En la nota número doce de su Carta sobre la atención pastoral a las personas homosexuales, Ratzinger exige a gays y lesbianas que dominen sus pasiones, controlen los bajos instintos y renuncien a sus deseos más primarios. Es una apuesta por la continencia sexual absoluta en oposición al vicio, una invitación a cargar sobre las espaldas la cruz cristiana del sufrimiento redentor, única vía de salvación capaz de aproximar a estas personas al sacrificio de Cristo en la cruz.

5. Una revolución sexual emancipadora

Uno de los retos más urgentes en la agenda de la Iglesia católica es la revisión integral de la ética relativa a la sexualidad y la reproducción. Durante siglos, la Iglesia católica ha venido codificando y difundiendo entre sus fieles un conjunto de prácticas y discursos —normas, doctrinas, preceptos religiosos y morales, entre otras disposiciones— que funcionan como instrumentos de regulación de las diversas actividades humanas. En lo relativo al campo de la sexualidad, este conjunto de dispositivos de control ha configurado una estructura mental rígida basada en un uso represivo del cuerpo y la condena de todas aquellas prácticas sexuales cuya finalidad no sea la reproducción.

La segregación sexual y el prejuicio antihomosexual impregnan todo el proceso formativo de seminaristas diocesanos, novicias, monjas y sacerdotes en el seno de una organización que funciona a la manera de lo que Michel Foucault (1992) llamó «institución total» o de secuestro. Se trata de instituciones sociales que controlan y administran formalmente la dimensión temporal de los internos, estableciendo, al mismo tiempo, un régimen disciplinario: un conjunto de técnicas y métodos de vigilancia y control sobre los movimientos del cuerpo. A éste se lo adiestra, se le imponen reglas, restricciones y obligaciones.

Aunque dentro del pensamiento cristiano existen diferentes posiciones ante el cuerpo y la homosexualidad, el magisterio eclesiástico se inscribe en la línea más dura y represora. La asunción en conciencia del discurso oficial de la Iglesia católica puede provocar en religiosos y creyentes laicos una doble situación. Por un lado, sacerdotes, diáconos, monjas, seminaristas y otras personas que desempeñan funciones en la Iglesia experimentan muy a menudo una situación de hipocresía sexual capaz de provocar serios desequilibrios emocionales. Todo un sufrimiento personal que se traduce en sentimientos de inseguridad, culpabilidad y angustia, además de la dificultad para establecer relaciones normalizadas con personas de otro o el mismo sexo. Algunos, especialmente quienes han hecho

voto de castidad, incapaces de soportar la soledad y soltería forzada que impone la institución, acaban comiendo de la fruta prohibida y se ven obligados a llevar una doble vida o abandonar la Iglesia.

Además, las reglas establecidas por la Iglesia oficial inducen al personal eclesiástico y a los laicos creyentes a desarrollar lo que el psiquiatra Francis M. Mondimore (1998: 196) llama *homofobia internalizada*, el prejuicio adquirido contra los homosexuales fuertemente naturalizado y reproducido cotidianamente a través de actitudes, discursos y prácticas. Todavía hoy los documentos oficiales más recientes siguen considerando la homosexualidad como un desorden objetivo y las personas homosexuales son acusadas de subvertir el orden natural al cometer pecados *contra natura*. Al vincular la homosexualidad con el pecado, el desorden, la desviación y lo antinatural se está inculcando a la comunidad de fieles un profundo sentimiento de hostilidad, rechazo, aversión y miedo hacia personas LGTB. Mientras que disciplinas como la medicina o el derecho se han mostrado más comprensivas con gays y lesbianas, quitándoles la condición de enfermos o delincuentes, respectivamente, la Iglesia católica no parece a día de hoy querer liberarlos del infierno, más aún cuando Benedicto XVI insiste en que existe y es eterno.

Esta situación de exclusión y discriminación persistirá mientras que en la institución eclesial no se produzca una auténtica revolución en materia sexual tendente a promover la emancipación política, social y personal de mujeres, homosexuales, bisexuales y transexuales. La base de esta transformación pasa previamente por la construcción de un pensamiento postabismal capaz de enfrentar los autoritarismos, las imposiciones, la represión y los silenciamientos que diariamente se producen en el campo de la sexualidad, impulsando la posibilidad de crear relaciones más democráticas y solidarias entre la pluralidad de sexualidades humanas. Es lo que conceptualmente de Sousa Santos (2005: 165) llama *ecología de los reconocimientos*, un conjunto de interacciones sociales que, ejercidas en el ámbito de la sexualidad, tratan de convertir las diferencias desiguales que establece la lógica de la clasificación social jerárquica en diferencias iguales a partir de reconocimientos recíprocos.

Aplicado a la superación de la homofobia eclesial, el pensamiento postabismal se traduce en la elaboración de una epistemología capaz de borrar las líneas abismales que marcan la diferencia entre sexualidades normales y sexualidades peligrosas, que reivindique la importancia del cuerpo excluido en el proceso epistémico, elimine las jerarquías ontológicas y epistémicas que separan cuerpo y alma, así como en la adopción de una ética sexual menos rígida y prohibitiva que apueste por la convivencia pacífica de personas sexualmente diversas.

En contraste con la vigilancia y el control sexual ejercidos por la moral católica vigente, el marco de referencia de esta epistemología y ética sexual postabismal se centra en los siguientes aspectos. En primer lugar, concebir el amor como una construcción social y cultural cuyo significado y vínculos con el matrimonio y el sexo han cambiado y pueden cambiar históricamente: durante la Edad Media, a título de ejemplo, muchos de los matrimonios bendecidos por la Iglesia no estaban basados en el amor romántico ni en la reproducción, sino en la conveniencia social

y económica. En segundo lugar, la valoración positiva del cuerpo, de su cuidado y libre uso. En tercer lugar, la invitación a disfrutar sin complejos del amor y del sexo con la persona a quien se ama, celebrando la sexualidad en sus diversas formas y expresiones. En cuarto lugar, la desculpabilización del placer sexual a través del reconocimiento del sexo no sólo en su vertiente biológica y reproductora, sino también como importante vía de maduración, placer y conocimiento (inter)personal. En quinto y último lugar, la despatriarcalización de la Iglesia con medidas como el celibato opcional, la ordenación sacerdotal de mujeres y personas no heterosexuales y la elaboración de una teología emancipadora e inclusiva para con las mujeres y personas LGTB (Stuart, 2005), según la cual el pecado a combatir no es la existencia de personas con tendencias y actos homosexuales, sino la de personas que cometen actos discriminadores y homófobos y utilizan la religión para marginar y discriminar. Se trata, en síntesis, de respetar los derechos sexuales y reproductivos de las personas, que forman parte irrenunciable de los derechos humanos.

El actual contexto ideológico de la Iglesia católica es inquietante y parece estar lejos de alcanzar estas conquistas. Sin embargo, mientras el derecho a la libre disposición del cuerpo siga formando parte de los derechos fundamentales de los seres humanos, la lucha a favor de la libertad sexual y los derechos sexuales podrá seguir adelante.

Referencias bibliográficas

AQUINO, T. (2001), *Suma de Teología*. Edición dirigida por los Regentes de estudios de las Provincias Dominicanas en España, Biblioteca de Autores Cristianos, Maior, 31, Madrid.

BEDOYA, J. (2004), «Los obispos califican de “virus” y “falsa moneda” a los matrimonios gays», *El País*, 28-09-2004.

BERRY, J., GERALD, R. (2006), *El Legionario de Cristo. Abuso de poder y escándalos sexuales bajo el papado de Juan Pablo II*, Debate, Buenos Aires.

BOSWELL, J. (1997), *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad. Los gays en Europa occidental desde el comienzo de la Era Cristiana hasta el siglo XIV*, Muchnik Editores, Barcelona.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE (1986), *Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre la atención pastoral a las personas homosexuales*, Ciudad del Vaticano (Roma). Disponible en:

<http://www.solidaridad.net/articulo2899_enesp.htm> [Consulta: 12-07-2009].

— (2003), *Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales*, Ciudad del Vaticano (Roma). Disponible en:

<http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_sp.html> [Consulta: 10-07-2009].

CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA (2005), *Instrucción sobre los criterios de discernimiento vocacional concernientes a las personas con tendencias homosexuales en vistas a su admisión al seminario y a las Órdenes Sagradas*, Ciudad del Vaticano (Roma). Disponible en:

<http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_catheduc_doc_20051104_istruzione_sp.html> [Consulta: 16-07-2009].

DESCHNER, K. (1993), *Historia sexual del cristianismo*, Yalde, Zaragoza.

EICHRODT, W. (1975), *Teología del Antiguo Testamento*, vol. II, *Dios y mundo; Dios y hombre*, Cristiandad, Madrid.

FOUCAULT, M. (1992), *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Madrid.

— (2002), *Historia de la sexualidad*. Vol. I: *La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid.

LUGO, R. (2006), *Iglesia católica y homosexualidad*, Nueva Utopía, Madrid.

MONDIMORE, F. M. (1998), *Una historia natural de la homosexualidad*, Paidós, Barcelona.

ORTEGA Y GASSET, J. (1968), *Ideas y creencias*, Espasa-Calpe, colección Austral, Madrid.

OTTOSSON, D. (2009), «Homofobia de Estado. Un informe mundial sobre las leyes que prohíben la actividad sexual con consentimiento entre personas adultas», Asociación Internacional de Lesbianas, Gays, Bisexuales, Trans e Intersex. Disponible en:

<www.ilga.org/.../ILGA_Homofobia_de_estado_Mayo_2009.pdf> [Consulta: 19-07-2009].

PLATÓN (2000), *Fedón, Banquete, Fedro*. Gredos, Madrid.

— (2000), *Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, Gredos, Madrid.

RATZINGER, J. (2003), *Fede, verità, tolleranza. Il Cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena.

— (2004), «Europa. I suoi fondamenti spirituali ieri, oggi e domani», en PERA, M., *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Mondadori, Milán, 2004, 47-72.

— (2005), *Homilía en la Misa pro eligendo pontifice*, Ciudad del Vaticano (Roma). Disponible en: <http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_sp.html> [Consulta: 15-07-2009].

RODRÍGUEZ, P. (1995), *La vida sexual del clero*, Ediciones B, Barcelona.

SANTA SEDE (1983), *Código de Derecho Canónico*, Ciudad del Vaticano (Roma). Disponible en: <http://www.vatican.va/archive/ESL0020/_INDEX.HTM> [Consulta: 23-07-2009].

— (2003), *Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, Madrid.

SANTOS, B. DE SOUSA (1998), *De la mano de Alicia: lo social y lo político en la*

postmodernidad, Siglo del Hombre Editores/Facultad de Derecho Universidad de los Andes, Bogotá.

— (2003), *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Desclée de Brouwer, Bilbao.

— (2005), *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Trotta/ILSA, Madrid.

— (2006), *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*, CLACSO, Buenos Aires.

— (2007), «Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78, 3-46.

— (2008) (coord.), *Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales. Conferencias con Boaventura de Sousa Santos*, CLACSO, CIDES-UMSA, Muela del Diablo, Comunas, La Paz.

STUART, E. (2005), *Teologías gay y lesbiana. Repeticiones con diferencia crítica*, Melusina, Barcelona.

TAMAYO, J. (2004), *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Trotta, Madrid.