

La relación dialéctica de exclusión e inclusión de género en la Iglesia católica

José Carlos Pereira

Sociólogo de la religión. Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Técnico, Brasil.

Exclusión social es un concepto amplio, y para Serge Paugam, se convirtió más en un paradigma social que en un verdadero concepto sociológico, por el empleo tan variado que se le ha conferido.¹ Por lo que nos dice Maura Pardini Bicudo Vêras, es una «especie de palabra-madre (concepto horizonte) que abriga varios significados para reunir personas y grupos abandonados, desamparados, dejados de lado, descalificados por el mercado de trabajo o por las políticas sociales»² y, en nuestro caso, por los espacios religiosos.

Dentro del abanico de interpretaciones que nos ofrece el concepto de exclusión, intentamos utilizar en el seguimiento de este texto, dos de las tres dimensiones sugeridas por Paugam: como *trayectoria*³ y *territorio*⁴. Son dimensiones más precisas que contribuyen a la comprensión del concepto aquí abordado. La exclusión enfocada a partir de la dimensión de *trayectoria* demuestra su transitoriedad, recupera la idea de que la *exclusión es un proceso*,⁵ facilitando visualizarla como proceso dialéctico que puede ser superado pasando de la exclusión a la inclusión. Esta dimensión está intrínsecamente ligada a la segunda, la de *territorio*, que

aquí clasificamos como «espacio» (sagrado). Entiéndase que la exclusión opera dentro de un determinado territorio, se concentra en determinados espacios, o sea, se configura en territorios específicos, como sugiere Paugam.⁶

Tratamos aquí la exclusión como concepto de fondo o concepto horizonte (*concept-horizon*), según Paugam, en el análisis sociológico de la religión católica, refiriéndonos a lo que él utilizó para analizar la «reproducción de las desigualdades, al debilitamiento de los vínculos sociales y a la crisis de las identidades»,⁷ hechos sociales que también ocurren en los espacios sagrados de la religión católica. Se verifica aquí un énfasis en las especificidades actuales de las desigualdades que ocurren en la ocupación de estos espacios y en la función que cada uno desempeña.

El concepto de exclusión social utilizado en este trabajo designa problemas sociales no solo relacionados con el desempleo o con otros factores evidentes que generan el empobrecimiento, sino principalmente con una nueva forma de exclusión: la relacionada con el ámbito de «sistemas simbólicos», como la religión, que envuelve otras categorías, las cuales, de cierta forma,

están ligadas también a factores sociales, pero que no son tan evidentes. Como afirma Aldaíza Sposati, «por contener elementos éticos y culturales, la exclusión social se refiere también a la discriminación y a la estigmatización».⁸ Empleamos la expresión «exclusión social» para identificar la discriminación y la estigmatización de género, grupos o individuos que no tienen o no tuvieron, o que perdieron o vienen perdiendo sistemáticamente sus derechos en los espacios de relaciones sociales con lo sagrado, como los propiciados por la religión católica (el templo), que engendra en su interior relaciones conflictivas y, muchas veces, excluyentes. Por eso llamamos la atención para que el término «exclusión» sea concebido como expresión de las contradicciones existentes en el ámbito de la religión, la cual clasificamos como dialéctica, desarrollando así algún nivel de conciencia de esa contradicción que se vive en el actuar religioso, para su posible superación, que, a su vez, posibilite la inclusión social.⁹

Para analizar la religión y su correlación con la exclusión social, es necesario comprenderla como un proceso o trayectoria, y no a partir de una visión estática y reduccionista de que los excluidos son solo aquellos que están en la peor situación de pobreza. Consideramos que hay cierta distinción entre exclusión social y pobreza. Según Sposati, «pobre es el que no tiene, mientras que el excluido puede ser el que tiene sexo femenino, color negro, opción homosexual, es viejo, etc».¹⁰ Afirma además que «la exclusión supone el abandono, la pérdida de vínculos, el desgarramiento de las relaciones de convivencia, que no pasan necesariamente por la pobreza».¹¹ De esta forma, se amplía y clasifica el abanico de comprensión de la exclusión tanto social como cultural, relativa, histórica, gradual, y también religiosa; o sea, pérdida de posibilidades de participación en los espacios sagrados de las estructuras de la jerarquía religiosa católica —en este último caso, a partir de la no inserción en sus espacios.

Pretendemos «espacializar la desigualdad del espacio»¹² religioso de la Iglesia católica, subrayando su enfoque en un área bien determinada de un gran centro urbano: el sector Pinheiros de la región Sé, de São Paulo, habitado por la clase media alta de la capital paulista. Destacamos la simbolización de estos espacios sagrados como lugares que representan las contradicciones espaciales de la jerarquización religiosa,¹³ las cuales, al mismo tiempo que evidencian la exclusión del género femenino —independientemente de la clase—, posibilitan su inclusión.

Por lo tanto, la exclusión social es amplia y comporta valores culturales y discriminaciones, mientras que la pobreza significa privación de un mínimo necesario

para vivir con dignidad. Consideramos excluidos no solo a los pobres, aquellos que son privados del mercado de trabajo, sino también a quienes sufren rupturas afectivas, familiares, económicas y, en este caso, religiosas. Las exclusiones personales llevan a una exclusión mayor: la social. En fin, el fenómeno es multidimensional, engloba discriminación, subalternidad, inequidad, no accesibilidad y no representación pública, política y religiosa. La exclusión social debe ser entendida en relación con su contraria —esto es, la inclusión social—, teniendo en cuenta que ambas constituyen dos momentos de una misma realidad.

La exclusión religiosa: desigualdad de género en el espacio sagrado

Según Teresa Bracho, «el tema de la exclusión —y el de su contraparte, la inclusión o la pertenencia— ha sido siempre parte de toda formación social, como mitologías o etiquetas que definen la participación en diferentes grupos, asociaciones, instituciones etc.».¹⁴ En este caso, focalizamos la participación, o relación social, en la Iglesia católica, como organización social.¹⁵ La exclusión puede identificarse en cualquiera de estos grupos, incluso en la Iglesia, variando apenas su nivel. Puede ser individual, grupal, nacional, etc. Orlandina de Oliveira y Marina Ariza, afirman que

el concepto de exclusión social ganó relevancia en los últimos años a medida que se profundizaban los procesos de crisis y reestructuración económica que vienen atravesando las sociedades contemporáneas. Surgido en Francia a mediados de los años 70, pretendió ser una respuesta, en los planos social e intelectual, a algunas de las consecuencias negativas que esos procesos desencadenaron en el seno de la sociedad.¹⁶

Afirman incluso que «en este contexto, el concepto ha servido de modo creciente para designar los grupos sociales selectivamente desubicados».¹⁷ Dentro de este grupo están las mujeres, las cuales focalizamos como categoría de excluido. Se confirma que «la desigualdad de género es una de las condiciones que reiteradamente se manifiesta, cuando se examinan procesos de exclusión».¹⁸ La forma como está caracterizada la construcción social, contribuye a institucionalizar las desventajas entre hombres y mujeres, reproducidas en todas las esferas de la sociedad, incluso en las religiones.

El proceso de exclusión, visible en la sociedad y reproducido en las estructuras eclesiales, es reflejo de la segregación social, «en sí misma un modo de exclusión que delimita espacios diferenciados entre grupos sociales a partir de atributos particulares».¹⁹ Dentro de la Iglesia católica, la exclusión religiosa no siempre es

transparente, pero no deja de existir; constituye una forma de *apartheid* entre hombres y mujeres, comenzando por las funciones desempeñadas y la ocupación del espacio. Reginaldo Prandi afirma: «hasta hace muy poco tiempo, la disposición de los fieles en la nave, durante las ceremonias, no era aleatoria, sino reproducía la propia estructura de clases». Y añade: «basta mirar los espacios físicamente organizados en los templos barrocos del Brasil colonial» para constatar tales separaciones.²⁰ Las iglesias eran construidas con divisiones que correspondían a las clases sociales de sus fieles. Estas divisiones no quedaban solo en el interior de los templos: «En las procesiones cada grupo reproducía segmentos bien diferenciados de la sociedad, con sus privilegios y deberes. Durante siglos, la Iglesia separó lo que la sociedad separaba: hombres de un lado, mujeres del otro»,²¹ lo que hoy todavía hacen denominaciones religiosas como la Congregación Cristiana en Brasil, una corriente pentecostal que asimiló algunos valores del catolicismo tradicional brasileño. La Iglesia católica siempre fue un espejo de lo que se vivía en la sociedad, reproduciendo las diversas formas y estratificaciones sociales como sexo, raza y clase. Una de las grandes divisiones es la segmentación de género que, de un modo velado, todavía persiste. En el ámbito de la división del trabajo de dirección, esta realidad viene a tono. La Iglesia católica nunca dio a las mujeres cargos de dirección o decisión. Maria José F. Rosado Nunes afirma: «es sabido que, en la Iglesia católica, las mujeres son excluidas de las funciones de gobierno. Solamente hombres célibes —padres, obispos, cardenales— tienen asiento en los lugares donde se elabora la estrategia de actuación y se deciden los destinos de la institución».²² Para la mayoría de las mujeres, la Iglesia ha atribuido apenas las funciones de reproducción del espacio privado del hogar: limpiar, adornar, cuidar, siempre a partir del arquetipo de la «gran madre», representada en la figura de María, de donde, a partir de tal fundamentación, se hace muchas veces una interpretación que legitima su exclusión. María representa la mujer que, para ser aceptada en el «espacio sagrado», tuvo que decir «sí» a un Dios criado a «imagen y semejanza» de los hombres. La lectura teológica de María como mujer sumisa dio a las mujeres, en el imaginario colectivo católico, la figura del hogar y de la maternidad como atributos femeninos, delimitando sus espacios en la Iglesia a estas categorías.

Después del Concilio Vaticano II, la Iglesia católica tomó nuevos rumbos. La reforma litúrgica interfirió, y matizó, tales diferencias, pero no las erradicó. La misa pasó a ser celebrada en lengua vernácula; los laicos tuvieron mayor adhesión y participación; las mujeres conquistaron mayores espacios, aproximándose más a los locales tenidos como «sagrados», pero siempre con

cierta distancia. Desde entonces, la Iglesia pasó a ser más ministerial, al otorgar a los laicos el papel de ministros (de la palabra, de la eucaristía, del bautismo, etc.). A pesar de las innumerables conquistas del laicado, las mujeres estaban todavía lejos de desempeñar papeles que no fueran reproducciones de las actividades domésticas. En muchas iglesias, llevaban décadas de espera para poder ser aceptadas como ministras de la eucaristía. Hay lugares en que aún hoy no son bien vistas al frente de esa función. Por prejuicio histórico, y con fundamentalismo bíblico, fueron impedidas de realizar funciones de «manipulación de lo sagrado», bajo el argumento de ser «impuras», según los preceptos religiosos. Hoy, de una forma más velada e inconsciente, estas ideas persisten. Aunque en el ámbito del contacto con lo «sagrado» no sean tan evidentes, ello no mejora mucho su situación, pues desarrolla un poder paralizador, inhibiendo las acciones que contribuyen a eliminar tales diferencias.

Como existe el prejuicio del negro contra el negro, del pobre contra el pobre, existe también el prejuicio y la discriminación entre las propias mujeres, que reproducen una mentalidad engendrada hace siglos por la sociedad patriarcal y, en el caso de la religión, más allá de la patriarcal, teocrática y burocrática.

Partiendo de la conclusión de Durkheim, en el sentido de que la religión es un hecho social, esta es, en principio, un elemento de inclusión en la sociedad. Lo que ocurre es que, en su institucionalización, al encuadrarse en los patrones de una Iglesia, como en cualquier grupo social se formulan normas y reglas que pasan a ser excluyentes, normando así a sus adeptos según los modelos jerárquicos, asimétricos, de desventaja entre hombres y mujeres; y reproduciendo la sociedad como un todo. Según Weber, «admite en sus filas solo a aquellos que tienen las cualidades religiosas requeridas».²³ Quienes se rebelan o huyen de tales «cualidades» o características, son sutilmente eliminados, y tienen que buscar otras formas alternativas de vivir la religión; formas que se adecuen a sus características o maneras de ver las cosas sagradas. Un caso semejante es el de las religiosas (hermanas). A pesar de ser parte integrante de la Iglesia católica, no participan en sus decisiones, y son tratadas de forma diferenciada, por no decir, inferior. Según Rosado Nunes, «una parte de las religiosas no acepta esa situación de inferioridad a que son relegadas en la Iglesia; no extraña que surjan conflictos entre ellas y las autoridades eclesiásticas»,²⁴ pero luego son «silenciadas».

Por una cuestión de «poder» que continúa latente, asuntos como el celibato de los padres y la ordenación de mujeres aún son temas «intocables» dentro de la Iglesia. «Para el Vaticano, solo los hombres pueden ser padres, porque Jesús solo tuvo apóstoles varones».²⁵

Esta es una fundamentación bíblico-teológica discutible; hay teólogas y teólogos relejendo tales interpretaciones con una óptica de género, a partir de otros enfoques teológicos y estructurales.

Recientemente en Brasil hubo un caso de exclusión que tuvo una repercusión significativa. En Recife, a una religiosa teóloga, se le prohibió expresar sus ideas porque, de cierta forma, no coincidían con las normas, reglas y opiniones de esta Iglesia, dirigida por hombres. Ese hecho suscitó los ánimos de muchas facciones de la misma Iglesia, indignadas con el hecho de la exclusión, ya que representaba, no solo la exclusión de una mujer, sino de las mujeres en general, que quieren expresar sus ideas y cuestionar posiciones excluyentes.

Las religiones más tradicionales siempre evidenciaron criterios selectivos para la adhesión de sus miembros, y con la Iglesia católica no fue diferente. Una vez que sus integrantes no se encuadran en patrones previamente establecidos, son excluidos directa o indirectamente. Esto es tan cierto que la creación y propagación de las religiones son fruto de la necesidad que tiene el individuo de encontrar un «espacio religioso» para completarse como ser humano y, por encima de todo, para su aceptación e inclusión en la sociedad, toda vez que la religión continúa siendo una «necesidad» humana. Las minorías siempre fueron las más perjudicadas y excluidas de las religiones tradicionales, como la católica: los negros, las minorías étnicas, los homosexuales y, aun no siendo minoría, las mujeres. En este último caso, la historia de exclusión pide un capítulo aparte. Son mayoría, pero viven, en la Iglesia católica, una situación de exclusión de los cargos de dirección y decisión en las funciones sagradas.

Rosado Nunes afirma que «el catolicismo en Brasil se desarrolló como una religión masculina y blanca», con poco o ningún espacio para las mujeres. Según ella, «aunque el espacio religioso sea constantemente reafirmado por la ideología dominante como propio a la acción de las mujeres, en el caso del catolicismo en Brasil [...] ese espacio fue dominando por la acción de los hombres».²⁶ Por lo tanto, el espacio de la Iglesia católica, principalmente en el período colonial, por ser una institución con un estrecho vínculo con el poder político y económico (el Estado), fue marcadamente masculino. Según Rosado Nunes, solo «en el siglo XIX las mujeres fueron incluidas en el proyecto de reorganización institucional y de recuperación del poder político, económico y social de la Iglesia católica». Se afirma la precariedad de esta incorporación: fue excluyente en relación con las mujeres, pues «no atendió indistintamente toda la población femenina católica, diferenciándose según la extracción de clase y raza de las mujeres».²⁷ Mujeres pobres y negras continuaban separadas de estos «espacios sagrados» que a partir de

entonces pasaron a ser ocupados por las blancas y de ciertas clases sociales más privilegiadas. Es un período en que, según Rosado Nunes, se produjo la llamada «feminización» del catolicismo, al mismo tiempo que este se «clericalizaba», creando una estructura casi impenetrable para la mayoría de las mujeres, excepto las blancas. «Las mujeres blancas entran en el proyecto de implantación del catolicismo como elementos fundamentales de la formación de la familia, según el modelo cristiano».²⁸

La familia pasa a ser el primer eje, la puerta de acceso en el proceso de inclusión social de las mujeres en la sociedad brasileña, que hasta ese momento se restringía a la esfera de lo privado, con poca o ninguna participación pública. En este período, algunas comienzan a actuar como catequistas, pero su papel en este «espacio sagrado» continuaba siendo muy estrecho. «La imagen de la mujer como contaminadora de lo sagrado tiene como efecto social su exclusión de las esferas del poder religioso, independientemente de su clase social y del color de su piel».²⁹ Parafraseando esa afirmación, podemos reiterar que la Iglesia católica, al atribuir a las mujeres un lugar marginal en sus filas, reproducía y legitimaba su exclusión social, y les daba el estatuto de seres inferiores.

En un breve balance de la historia de la Iglesia católica en Brasil, se percibió la evidente exclusión de la mujer de sus espacios, principalmente en el dominio de lo sagrado. Fue solo al final de los siglos XIX e inicios del XX que comienzan a surgir cambios en este escenario, fruto de innumerables transformaciones ocurridas en diversas esferas;³⁰ a pesar de que la cuestión del liderazgo y del poder aún estuviesen lejos de ser realidad. Aludimos aquí a la aceptación de la presencia activa de la mujer en la Iglesia, que fue conquistada poco a poco, a partir de la base, a través de la práctica devocional que nace, sin duda, en la esfera de lo privado, en el ambiente del hogar, donde la Iglesia institucional masculina siempre legitimó su presencia, fundamentada, como hemos dicho, en el arquetipo de la figura de la virgen María, modelo de «reina del hogar». Según Rosado Nunes,

la vida de las mujeres fue profundamente afectada por esos cambios. Ellas se tornaron obreras, ascendieron a la instrucción formal; participaron de luchas abolicionistas; alcanzaron el derecho de voto; iniciaron el movimiento feminista que promovía su emancipación; desarrollaron una importante empresa femenina. Las transformaciones sufridas por la sociedad brasileña durante este período, afectaron de modo particular la estructura familiar.³¹

Con tales cambios, esta misma estructura familiar, eje de unión de la mujer con la institución eclesial, estaba amenazada. Surgieron numerosos movimientos en defensa de la familia, incluso liderados por mujeres de

las clases media y alta, que reproducían el pensamiento de la jerarquía católica. ¿Las conquistas estaban perdidas? Primero, no se puede considerar ese hecho una conquista, una vez que la institución familiar ayudó a confirmar y confinar a la mujer a la esfera del hogar, principalmente en el ámbito religioso. El hogar era prácticamente el único espacio otorgado a las mujeres, que sin duda supieron aprovecharse de ello para expandir su capacidad de liderazgo a otras esferas, antes inimaginables. La iglesia «templo» continuaba como el «espacio sagrado público» otorgado a los hombres. Las «revoluciones» de ese fin e inicio de siglos contribuyeron al proceso de inclusión de las mujeres. Según Rosado Nunes, «en medio de estos cambios profundos para la población femenina, se realizó con relativo éxito el proyecto eclesial conservador de incluir a las mujeres en la dinámica reformadora de la Iglesia». En ese contexto social y eclesial, las mujeres fueron movilizadas en función de las reformas institucionales de la Iglesia católica. Por primera vez en su historia, esta desarrolla una acción dirigida directamente a la población femenina con el fin de incorporarla a su proyecto reformador, no con la intención de incluir a la mujer en la Iglesia, y mucho menos en la sociedad, sino de «disminuir o anular el poder del laicado masculino». ³² De esa forma, según Rosado Nunes, «la dinámica a través de la cual se feminiza el catolicismo en Brasil, lejos de significar una inversión de las mujeres en el ejercicio del poder sagrado, representa, de hecho, la reafirmación de su estatuto subordinado». ³³ Lo que podemos percibir entrelíneas, es la reacción silenciosa de las mujeres en los espacios que les ofrecen. Las asociaciones religiosas que comienzan a ser difundidas en este período, tienen el liderazgo de las mujeres. Son ellas las divulgadoras del catolicismo con base en la familia, a partir del modelo de la virgen María, con sus características, que no chocan con el poder religioso establecido. Este espacio va propiciándoles medios sutiles de penetración en un área marcadamente clerical, lo que hasta hoy representa cierto «peligro» para las estructuras de poder. Las luchas de las mujeres por conquistar el espacio religioso han demostrado que este es un importante medio de acceso no solo a la libertad religiosa, sino a la sociabilidad. De modo general, reflejan otras conquistas sociales. Si así no fuese, esta búsqueda no tendría razón de ser. La inserción femenina en los espacios sagrados denota la paulatina destitución de la hegemonía masculina en la sociedad y en la Iglesia. Basta observar los resultados de las investigaciones en varios ámbitos, pero principalmente en la frecuencia y ocupación de los espacios sagrados.

Según Rosado Nunes, «la Iglesia no es la institución todopoderosa y homogénea cuya actuación afecta la vida de mujeres sumisas. Lejos de ello, siempre hubo

mujeres que, individualmente o en grupo, se rebelaron contra el poder abusivo ejercido por la Iglesia sobre ellas, sus cuerpos, sus hijos, sus vidas; mujeres que no aceptaron su situación de inferioridad religiosa y social». ³⁴ Existe en el ámbito de lo sagrado, principalmente en la religión institucionalizada —como es el caso de la Iglesia católica, con una vasta tradición histórica—, un complejo de relaciones muchas veces contradictorio y paradójico donde está en juego el poder, un «complejo en el que se confrontan actores sociales y se miden relaciones de fuerza». ³⁵

Esas relaciones de fuerza que emergen y se enfrentan en los espacios sagrados, ¿son relaciones dialécticas? La respuesta es, sin dudas, afirmativa, pues la religión constituye una facción disputada debido a que es una oportunidad para la conquista del poder. Posee, entre otros, un poder simbólico que posibilita incluir o excluir a alguien de sus espacios y de la sociedad, al margen de raza, sexo o clase social. Es una representante legítima de la sociedad. La Iglesia como institución representativa de esta contribuyó a legitimar la inclusión o la exclusión. En el caso de las mujeres, predominó esta última, pues la Iglesia católica les cerró parte de su territorio, al dificultarles el acceso a los espacios de poder. La cuestión del poder siempre acentuó las diferencias y agudizó las disputas entre hombres y mujeres en todos los caminos de la sociedad; y en la Iglesia no es diferente.

Si, por un lado, la religión constituye un elemento que contribuye a la inclusión, por otro, la Iglesia, por la cuestión del poder a ella confiado, de cierta de forma acentúa o colabora con la discriminación y la exclusión de la mujer. Esa realidad paradójica no es diferente en la Iglesia católica. De manera similar al pensamiento de Rosado Nunes, Leonardo Boff también afirma que «el catolicismo romano es una de las instituciones mundiales más refractaria a la liberación de la mujer. La excluye de todos los órganos de dirección [...] para ellas no existen siete sacramentos, solo seis, pues se les impide ascender al del sacerdocio». ³⁶ Según Boff, «se argumenta que Jesús escogió solamente hombres y que exclusivamente hombres deben detentar la palabra de decisión en la Iglesia hasta el fin del mundo». Confirma además que «no sin razón en el catolicismo romano reina el centralismo, el patriarcalismo y el machismo». ³⁷ Con una historia milenaria, la Iglesia católica todavía reserva a las mujeres el espacio de servicio y no de dirección y decisiones, reproduciendo y legitimando así las funciones que traspasan el imaginario de las personas de que el lugar de la mujer se restringe al hogar o desempeñando funciones similares en los espacios sagrados.

Esas afirmaciones vienen a confirmar que «esta situación es discriminatoria e injusta y, por eso, sin razón de ser. La mujer no cuenta con Dios de su lado. Al

La Iglesia católica todavía reserva a las mujeres el espacio de servicio y no de dirección y decisiones, reproduciendo y legitimando así las funciones que traspasan el imaginario de las personas de que el lugar de la mujer se restringe al hogar o desempeñando funciones similares en los espacios sagrados.

contrario, el cristianismo tendría tres argumentos de orden estrictamente teológico e interno que podrían hacerlo el gran promotor de la dignidad y de la excelencia de la mujer». Son estos los argumentos teológicos que sostiene Boff: «solamente juntos, hombre y mujer, son revelación de Dios en el mundo. En la primera página de la Biblia, Dios dice: “hagamos la humanidad a nuestra imagen y semejanza; hagámosla hombre y mujer” (Gn. 1, 27)». ³⁸ Cuando eso no ocurre, dice el teólogo, tenemos una imagen distorsionada de Dios: «sin la mujer no hay conocimiento adecuado de Dios. Excluyendo a la mujer, el catolicismo romano perjudica a las personas en su búsqueda de Dios». ³⁹

El segundo argumento de Boff que justifica como error la exclusión de la mujer, es que «al revelarse personalmente en el mundo, Dios comenzó por la mujer». La fundamentación es la siguiente:

El cristianismo anuncia que Dios no solamente comunicó luz y verdad a las personas humanas. Él mismo se entregó personalmente y vino a morar en medio de nosotros. Comúnmente, los cristianos piensan inmediatamente en la encarnación del Hijo de Dios en el hombre Jesús de Nazaret. Sin embargo, la encarnación del Hijo no es la primera autoentrega de Dios a la humanidad. La primera fue la del Espíritu Santo a la mujer María de Nazaret. ⁴⁰

Se basa en la claridad y objetividad del Evangelio de Lucas. ⁴¹ Tal fundamentación nos autoriza a ver a la mujer en la condición divina; por lo tanto, incluida en el proyecto de Dios, parte integrante y fundamental en la construcción del mundo y de la sociedad. Dice Boff:

Este estar del Espíritu es tan íntimo, que eleva a la mujer María a la altura de lo divino. Por esto el texto dice: «Lo que es engendrado en ti es Hijo de Dios», solamente alguien que es Dios, o elevado a la altura de Dios, puede engendrar un Hijo de Dios. Significa entonces: al entregarse al mundo, Dios escogió a la mujer para morar. De ella irradiará para toda la humanidad [...] Eso significa reconocer: en un momento de la historia, el centro de todo es ocupado por una mujer. ⁴²

Otro argumento que demuestra la exclusión de la mujer en la Iglesia es que

el hecho decisivo del cristianismo quizás de toda la historia humana, la victoria definitiva de la vida sobre la muerte, fuera testimoniado por primera vez por una mujer, María Magdalena [...] Ella fue apóstola para los apóstoles, a decir

de San Bernardo, pues fue ella quien comunicó a los seguidores de Jesús la resurrección del Maestro. Siempre se enseñó que la Iglesia se asienta sobre la fe en la resurrección. Sin ella no habría Iglesia. Ahora, si así es, ¿por qué no otorgar centralidad a las mujeres, que nunca abandonaron a Jesús (al contrario de los hombres), estaban al pie de la cruz, se quedaron llorando junto al sepulcro y testimoniaron la resurrección? ⁴³

Boff concluye:

Hay todas las razones, del buen sentido, de la equidad entre los sexos, de la justicia en las relaciones entre las personas y de la teología para valorar sumamente a la mujer. Junto con el hombre, la mujer guarda lo sagrado como una lámpara siempre encendida. Solamente un cristianismo que se olvidó de su originaria grandeza y que cayó víctima del patriarcalismo cultural de Occidente, puede marginar a las mujeres y privar a todos de la inestimable contribución con la que pueden enriquecer a la humanidad. ⁴⁴

La religión y la inclusión en la sociedad

En Brasil, la religión católica apostólica romana tiene a lo largo de su historia, desde los tiempos de la colonización, una relación de exclusión con la mujer. Aún hoy, a pesar de las innumerables conquistas obtenidas por ellas, para tener acceso a los «espacios sagrados» y colaborar en la producción de los «bienes simbólicos» de la religión, antes es necesario poseer cierto grado de aceptación en la sociedad.

María Clara Bingemer recuerda que los vientos de la emancipación femenina en el Occidente cristiano no soplaron inicialmente, como parece a primera vista, a partir de los «espacios sagrados», o sea, de las religiones o las iglesias. Fue al contrario; a partir de luchas concretas en los «espacios profanos» ⁴⁵ que consiguieron adentrarse también en el universo religioso, principalmente en el ámbito de la religión católica, un espacio social marcadamente excluyente para ellas mismas. Estas batallas propiciaron a la mujer una ruptura gradual con el «espacio doméstico privado, el cual se hallaba limitado, en dirección al espacio público, actuando en las estructuras sociales, en la política, en la producción económica y cultural». ⁴⁶ Este reconocimiento en los

espacios sociales públicos, llamados «profanos», posibilitó la inserción en los «espacios sociales sagrados».

Igualmente, la participación en la Iglesia configura, legítima y confirma la aceptación de la mujer en otras dimensiones de la vida social. La relación recíproca es verdadera. Según María Clara Bingemer, «la experiencia y la inserción comunitaria ocurrieron para la mujer en términos de una vía de integración personal y camino para una situación adecuada y “visible” a nivel público y dentro del cuadro social como un todo». Según sostiene, «el paso por la experiencia religiosa y eclesial cristiana se ha mostrado como una constante y auténtica vía de acceso a la emancipación y a la recuperación de la dignidad humana de muchas mujeres»,⁴⁷ principalmente para las de las clases desfavorecidas de la sociedad.

Por lo tanto, en una dimensión más amplia, para que ocurra la inclusión social a través de la religión, es necesario romper con los vínculos sociales que representan la estigmatización, la discriminación y el aislamiento otorgado a las mujeres, y que traducen esta condición como «apartheid de género». La actuación en el ámbito religioso las ayuda a recuperar valores como la autoestima, y las estimula para mayores empresas en el ámbito social.

Así se revela el paradójico poder simbólico de la religión: al mismo tiempo que en los espacios sagrados se desarrollan relaciones conflictivas y excluyentes, en esos mismos espacios, cuando se superan las relaciones de exclusión, se da lugar a la aceptación, a la valorización y a la concientización, posibilitando la inclusión. Más allá de funcionar como elemento legitimador del *status quo*, la religión confirma los papeles que el individuo o el grupo desempeña en la sociedad, y tiene, por lo tanto, funciones definidas, aunque no siempre evidentes. Una de ellas es la inclusión en el grupo social.

Pedro A. Ribeiro de Oliveira afirma que «en la medida en que se ofrece justificación para la existencia humana dentro de una posición socialmente determinada —esto es, conforme a los atributos del grupo o clase a la cual el individuo pertenece—, la religión desempeña funciones sociales». La religión, según este autor, desempeña un papel político porque, «por revestir lo social de sagrado, haciendo la correspondencia entre el orden simbólico y el orden social, ella cumple una función eminentemente política».⁴⁸ «Durante siglos, profesar una religión siempre fue un elemento de identidad importante entre el individuo y la sociedad. En el pasado, los disidentes eran castigados hasta con la muerte como ocurría en tiempo de la inquisición. En algunas naciones islámicas aún persiste la intolerancia religiosa. En la mayor parte de los países de occidente sin embargo, con la separación entre la Iglesia y Estado, los individuos disfrutaban de

libertad total en ese campo», confirma una investigación publicada en la revista *Veja*.⁴⁹ ¿Pero hasta qué punto esa libertad es total? El individuo tiene la libertad de escoger la religión que desea profesar; se lo garantiza la Declaración Universal de los Derechos Humanos y, en el caso de Brasil, también la Constitución. Pero no profesar religión, o decirse ateo, todavía es algo no bien visto por la sociedad brasileña, considerada una de las más religiosas de América Latina. No tener religión continúa siendo motivo de extrañamiento, de forma implícita de exclusión social, a pesar del creciente número de los que se declaran así, según datos del Instituto Brasileño de Geografía y Estadísticas (IBGE).⁵⁰ De cierta forma, la «intolerancia religiosa» aún persiste. La misma investigación de la revista *Veja* incluye una entrevista a una persona que da la definición exacta de la «libertad» religiosa vigente: «existe la libertad religiosa desde que usted pertenece a alguna religión».⁵¹

Aun cuando estemos en un mundo donde se propagan los avances de la ciencia, la religión continúa como un elemento imprescindible en la vida de las personas, integrando o excluyendo en la sociedad. El presidente de una organización religiosa, la Sociedad de la Tierra Redonda, afirma que «negar a Dios es mucho más radical, y es algo paradójicamente mal visto, aun en el mundo científico en que vivimos». Ese «mal visto» está cargado de significado simbólico. Ser mal visto es no ser aceptado, es de cierta forma ser excluido. Nadie quiere ser «mal visto». Ser «bien visto» es estar incluido en los grupos y en los medios sociales, y este es el deseo de todo ser humano. Por más que obtenemos avances científicos, todavía es tabú no pertenecer a ningún grupo religioso.

Quien no tiene religión o pertenece a una de minorías, es visto como un «elemento extraño». Es diferente; y en este contexto, lo diferente pasa a ser rechazado, despreciado, excluido. Ese desprecio pasa por todo. Declararse alguien ateo podría colocar en juego la sobrevivencia en la comunidad. Podría perder clientes y tendría menos recursos financieros, sería más pobre y estaría más marginalizado. Cuanto más pobre, más excluido se está en la sociedad. Por lo tanto, no tener o no pertenecer a una determinada religión puede acarrear problemas financieros, porque influye en la convivencia social, factor preponderante para la inclusión. No por casualidad innumerables religiones pentecostales emplean los argumentos de la teología de la prosperidad para adjudicarse adeptos. La estrategia tiene buen éxito y funciona como moneda donde confluyen los bienes reales y simbólicos en un sistema de intercambio. Es común escuchar testimonios de fieles que afirman que a partir del momento en que se adhirieron a la religión, obtuvieron una significativa ascensión social o «cambiaron de vida», como muchos

prefieren decir. En este caso, es más evidente el hecho de búsqueda de la religión como medio de inclusión social.

Según la tradición, la religión contribuye a la buena educación, al recto actuar y a la comprensión de los valores morales. Ética y moral tienen estrechos vínculos con ella. Quien dice pertenecer a una religión, se supone poseedor de esos valores fundamentales, estimados en una buena sociedad. Una familia, en el reportaje citado, afirmaba que no había sido fácil pero consiguieron asumir que eran 100% ateos: «Salimos del closet justamente para combatir el prejuicio según el cual quien no tiene religión no consigue educar una familia con referencias morales fuertes».⁵²

El hecho es que heredamos conceptos de una filosofía medieval que no disocia religión y moral. La formación «moral y cívica» todavía está para la religión, como la religión está para la sociedad y la política. Eso no ocurre solo en Brasil. El reportaje levanta una intrigante: ¿será que los ateos son discriminados en una sociedad que algunos afirman que va a la secularización? Recientes investigaciones muestran que sí. Los ateos aún son blanco de discriminación. Una investigación del Instituto Galup, hecha en 1999 en los Estados Unidos, mostró que el porcentaje de personas que no votaría de ninguna forma por algún candidato ateo era bastante mayor al de los que rechazaron representantes de otras minorías enlistadas —gays, negros y mujeres—. El mismo reportaje de *Veja* afirma que «en 1985, en la elección para la prefectura de São Paulo, el entonces candidato Fernando Henrique Cardoso se enredó en un debate al intentar responder si creía o no en Dios [...] perdió con el ex presidente Jânio Quadros», justamente porque aparentó la condición de «ateo», a pesar de no haber hecho directamente tal afirmación.⁵³

En un país como Brasil, así como en el continente americano, con predominio de personas que practican o dicen ser adeptos de una religión —principalmente cristiana—, sea por razones históricas, culturales, sociales, el número aún es inexpresivo, comparado con quienes afirman tener una religión o se declaran sin esta. Es bueno recordar también que los que se afirman ser «sin religión» no deben considerarse ateos, sino aquellos que están en una fase de transición de una religión a otra, ya que vivimos en una sociedad de gran pluralidad de creencias. El reportaje citado muestra que en Brasil «los ateos militantes representan, aproximadamente, 3% de la población, poco menos de la mitad de los sin religión señalados por el Censo». En el ámbito de América o de Europa, no es diferente. La realidad muestra que ser adepto de una religión constituye un fenómeno mundial, no solo en los países subdesarrollados. El porcentaje de ateos o sin religión, constatado en Brasil, es prácticamente el mismo de los

Estados Unidos y un poco inferior a la media de Europa, donde son 4%. Este porcentaje revela que, a pesar del avance de la ciencia, de la tecnología y, consecutivamente, de la llamada secularización, la religión continúa ocupando un significativo espacio en la vida de las personas, un dato que debe ser tomado en cuenta cuando se analiza la exclusión e inclusión social. Aun cuando parezca paradójica la afirmación, la gran «oferta» de religiones refuerza aún más la tesis de la secularización de la sociedad. Para Pierucci, secularización «tiene que ver con desarraigo de los individuos» y no con la ausencia de movimientos religiosos.⁵⁴ La gran oferta de religiones no quiere decir que la sociedad está tornándose más religiosa, y sí más secularizada.

Por lo tanto, el dato de que la religión aún es algo expresivo y presente en la sociedad brasileña, a través de innumerables segmentos o movimientos religiosos, no significa que se haya tornado más religiosa, pero apunta, como quiere Bryan Wilson, al declive de las instituciones religiosas tradicionales o convencionales, como es el caso de una parcela de la Iglesia católica de los grandes centros urbanos. Demuestra «que el número y la variedad de movimientos espirituales crecen justamente bajo el impacto de la secularización, en la medida en que significa o implica disminución general del compromiso religioso».⁵⁵ La búsqueda de la religión continúa motivada por un factor que contribuye a la inclusión; pero su búsqueda se produce de forma desarraigada, descomprometida, mediante constantes intercambios de parámetros religiosos, revelando una religiosidad no internalizada, indicios de este «desarraigo» religioso, como afirma Pierucci. La paradoja reside en el hecho de que ese mundo «desacralizado» y globalizado ha influido o contribuido a aumentar la búsqueda de la religión como principio social, ofreciendo una gama de opciones religiosas que refuerzan la tesis de la búsqueda de la religión por la posibilidad de inclusión, que puede considerarse un efecto de la secularización. O sea, la religión continúa teniendo una importancia fundamental en la vida de las personas y contribuye a la inserción y aceptación en los grupos sociales. A pesar de que para muchos no tenga un valor internalizado, forma parte de ella como medio para obtener determinados fines.

En recientes investigaciones del IBGE, sobre los resultados preliminares del censo poblacional divulgado, apareció un dato interesante. Aumentó el número de personas que se declaran «sin religión». De acuerdo con la investigación, «hasta los años 70, eran menos de 1% de la población. En los años 90, 5,1% se declaraban de esa forma. Actualmente llegan a 7,3%. La cifra global, inferior a 10%, puede no ser tan expresiva, pero el

ritmo impresionista». ⁵⁶ Es un dato que sugiere valentía en una sociedad donde quien no tiene religión, será excluido.

Otro dato destacable es que quienes se dicen ateos, en el fondo necesitan de otra «categoría» o «institución» para afirmarse, organizarse, y evitar la total exclusión social. En verdad, esas «organizaciones» los llevan a crear otra especie de sistema simbólico, que reproduce los mismos mecanismos religiosos. No se adaptan los patrones de una religión previamente establecida, pero se crean mecanismos que establecen otras formas de «religión». El reportaje citado constata: «En los últimos tiempos surgió una nueva figura en el panorama religioso del país: el ateo militante». Y agrega:

Parece una paradoja. Es propio de los religiosos reunirse en las iglesias para profesar su fe entre iguales, y también divulgarla. Los ateos, que niegan a Dios y las religiones, en teoría no tendrían motivos para reunirse ni para convertir a nadie. De unos años para acá, sin embargo, organizan encuentros, participan en grupos de discusión en Internet y hasta fundaron una ONG, la Sociedad de la Tierra Redonda. ¿Cuál es la razón de todo esto?⁵⁷

Por más paradójico que sea, la necesidad de una religión, sea cual fuera, instituida oficialmente o no, es inherente al ser humano, porque favorece la vida en comunidad. Uno de los adeptos de esta «nueva religión» de ateos confirma la necesidad que tienen las personas de sentirse incluidas en la sociedad. Los «ateos» se encuadran en el grupo de los excluidos, como todas las minorías. Afirmo el entrevistado: «Somos la última minoría [...] después de los gays, negros y mujeres; llegó la hora de organizarnos». ⁵⁸ Organizarse significa crear «otra forma de religión» que escape a los patrones tradicionales y a los estereotipos de los grupos religiosos convencionales, pero que, en verdad, no deja de ser otro «modelo de religión», también con finalidades inclusivas.

Esta necesidad de la religión como un medio de inclusión social es tan evidente, que no solo los grupos de «ateos» crean otras formas de «gremios» o «religiones»; otras categorías de excluidos toman actitudes semejantes. Un buen ejemplo son los homosexuales —generalmente rechazados por las religiones convencionales y hasta por las «no convencionales»— que buscan formas alternativas de organizarse en comunidades, en el ámbito religioso.

Otro intrigante reportaje, de la misma revista, tiene el polémico título: «Catedral gay. Iglesia solo para cristianos homosexuales va a levantar megatemplo en los Estados Unidos». ⁵⁹ Este anuncio, en letras destacadas, llamaba la atención sobre la necesidad de que los grupos excluidos se organizaran también como comunidades religiosas, lo cual equivale a la conquista de su espacio en la sociedad, un paso importante en el proceso de inclusión. Esta «nueva religión» de excluidos

de las iglesias tradicionales —denominada Catedral de la Esperanza— reproduce elementos de varias religiones, incluso de la católica —como por ejemplo el nombre «catedral», uno de sus símbolos jerárquicos. Otro dato significativo es que, en su interior, se reproducen valores de las iglesias evangélicas, combinando así ritos y símbolos que buscan responder a las necesidades de ese grupo específico y cubriendo las lagunas dejadas por su exclusión de las religiones más tradicionales. Son símbolos que ayudan a integrar lo que fue desintegrado.

La Catedral de la Esperanza es un gremio religioso con «una historia similar a la de muchas iglesias evangélicas. Fue creada en 1970 por un grupo de doce amigos, en el estado de Texas, en los Estados Unidos». Afirmo el reportaje citado que «durante estas tres décadas conquistó nuevos fieles, compró una sede propia en la ciudad de Dallas y acaba de dar inicio a la construcción de un megatemplo que costará 36 millones de dólares». Según datos, este no es el primer gremio dirigido al público homosexual. Ya existen en los Estados Unidos movimientos evangélicos que reúnen trescientas congregaciones gays, con 400 000 fieles expandidos por dieciocho países. Lo que diferencia a esta de las demás, son las cifras económicas que prometen hacer de ella la mayor en su género. Eso denota el alto poder adquisitivo de sus miembros y niega las tesis de que, como en la sociedad, solo los pobres son excluidos de los espacios sagrados.

La exclusión religiosa de este grupo es evidente en las iglesias tradicionales. Hay una intolerancia implícita en gran parte de ellas y de grupos religiosos. «La Iglesia católica acepta fieles homosexuales, pero exige de ellos abstinencia sexual [...] muchas denominaciones pentecostales los consideran pecadores sin oportunidad de redención», ⁶⁰ lo que equivale a la exclusión definitiva. Jim Birkitt, director de la organización Iglesias Comunitarias Metropolitanas (MCC por sus siglas en inglés), confirma esta exclusión: «El motor de nuestro crecimiento es la intolerancia que gays y lesbianas sufren en las iglesias tradicionales». Estas organizaciones religiosas son fruto de la exclusión de estas iglesias, principalmente la católica, y también de la necesidad de sobrevivencia, como grupo e individuo, en una sociedad donde la religión aún es factor de integración.

Dependiendo del grado de exclusión, la persona puede ser llevada a cometer suicidio. Veamos el siguiente relato, que expresa bien las consecuencias de la exclusión:

Expulsado de la Iglesia bautista en 1968 por ser gay, el reverendo Troy Perry *primero intentó suicidio*. Después fundó la propia iglesia dedicada a homosexuales —la Iglesia Comunitaria Metropolitana de Los Ángeles, precursora de la MCC. Sus cultos son un híbrido cristiano. Las misas son similares a las católicas; los sermones se parecen a los protestantes y los cánticos recuerdan los evangélicos. Una

diferencia es el énfasis dado a las dificultades de relacionamiento entre las parejas.⁶¹

La exclusión es desastrosa en las vidas de las personas. Provoca daños difíciles de reparar. Cualquier forma es perjudicial; pero la religiosa tiene consecuencias graves que afectan la psiquis humana. Reproduce en el creyente el sentimiento escatológico de ser excluido también por Dios, el fin de todo, de la vida y del «alma». El suicidio es un gesto extremo de pedido de socorro de alguien que llegó a los límites de la resistencia por la exclusión. Quien consigue superar esta etapa, busca otras alternativas de inclusión. Una es la búsqueda de otro «espacio sagrado», con características comunitarias idénticas; formas alternativas de vida religiosa. La creación de la MCC es un ejemplo. En ese espacio se puede manifestar su ser religioso, sin máscaras y disfraces; sirve de estímulo para la recuperación de la autoestima y el sentimiento de pertenencia a un grupo, una comunidad y una religión. Es un modo de resistencia y sobrevivencia a través de la unión de fuerzas entre iguales, por medio de la formación de comunidades, sean iglesias, gremios, sociedades, ghettos o cualquier otra nomenclatura de grupos humanos. Cuando estas denominaciones tienen características religiosas, refuerzan los lazos de unidad.

Mientras más se expande el grupo, se solidifica, o se estructura como «iglesia» o «religión», se gana más respeto y consideración ante la sociedad. No por casualidad la Iglesia de la Esperanza, la Catedral Gay, se proyecta en un megatemplo que tiende a propagarse por otros locales donde la exclusión religiosa es más evidente. La construcción de templos, la visibilidad de los espacios sagrados, de acuerdo con su arquitectura y suntuosidad, revelan la importancia y el poder simbólico de la religión, lo que colabora a su aceptación en la sociedad y la inclusión de sus miembros. Esta es una característica común a gran parte de las religiones. En el Brasil del momento actual, se destacan los templos de la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD), con comodidad para los fieles, y sus templos son instalados generalmente en edificios históricos y centrales. La Iglesia católica fue pionera en evidenciar los templos y los espacios sagrados. A lo largo de la historia, las estructuras de sus templos registran características de dominio y poder. La arquitectura gótica, en los períodos medievales, trasparenta el poder simbólico de la Iglesia. Revela, a través de altas torres puntiagudas, la proximidad a Dios y el control del poder sagrado; reproduce en el imaginario popular la idea de que, quien fuera miembro de esa denominación religiosa —predominante y con estrechos vínculos con el Estado— puede ser considerado incluido en la sociedad. De acuerdo con los cargos o funciones en la Iglesia, era atribuido un grado de importancia a determinada

persona. Las mujeres, como se ha dicho, estaban en este caso prácticamente excluidas, principalmente si eran pobres, negras, de las minorías étnicas, o con algún otro trazo que las caracterizaran fuera de los patrones en vigencia.

Estos símbolos apuntan al poder simbólico de la religión en el proceso de inclusión e integración de las personas en la comunidad. En el caso de las mujeres, se verifica a través de diversas prácticas religiosas que las incluyen en una de las instituciones históricamente marcada por el dominio masculino: la Iglesia católica.

La religión, como afirma Rubem Alves, fue y continúa siendo «un buen refugio para los marginalizados»,⁶² a pesar de los conflictos y disputas de poder existentes en su interior. Esta, que al principio puede ser refugio, funcionará como puerta de acceso a la posibilidad de reconstituir la identidad, el descubrimiento de valores y cualidades y de encontrarse e integrarse consigo y con la comunidad. Puede auxiliar a recuperar el amor propio, la asimilación de características particulares ocultas, muchas veces subestimadas o ignoradas hasta entonces por la acción desintegradora de otras estructuras de poder. La religión es un elemento fundamental de inclusión.

Traducción: Ofelia Pérez Cruz.

Notas

1. Serge Paugam, «Abordagem sociológica da exclusão», en Maura Pardini Bicudo Vêras, *Por uma sociologia da exclusão social. O debate com Serge Paugam*, Educ, São Paulo, 1999, p. 49.
2. Maura Pardini Bicudo Vêras, ob. cit., p. 14.
3. Según Serge Paugam, la exclusión, vista a partir de la noción de *trayectoria*, «permite trazar las trayectorias de las personas tanto desde el punto de vista individual como colectivo», ob. cit., p. 118.
4. Trata del análisis del proceso de exclusión concentrado en un determinado territorio. En este caso, tratamos de los espacios sagrados como territorio donde ocurre la exclusión.
5. Serge Paugam, ob. cit., p. 61.
6. Ídem.
7. *Ibidem*, p. 50.
8. Aldaíza Sposati, «Exclusão social abaixo da linha do Equador», en Maura Pardini Bicudo Vêras, ob. cit., p. 129.
9. Maura Pardini Bicudo Vêras, ob. cit., p. 28.
10. Aldaíza Sposati, ob. cit., p. 129.
11. *Ibidem*, p. 130.
12. Maura Pardini Bicudo Vêras, ob. cit., p. 39.
13. Adaptación del pensamiento de Maura Pardini Bicudo Vêras, «Notas ainda preliminares sobre exclusão social, um problema

- brasileiro de 500 anos», en *Por uma sociologia da exclusão social. O debate com Serge Pangam*, ed. cit., p. 24.
14. Teresa Bracho, «Exclusão educacional como dispositivo de exclusão social», en María Coleta Oliveira (org.), *Demografia da exclusão social*, Unicamp, Campinas, 2001, p. 119.
 15. Según Max Weber, la Iglesia es una «organización social» en cuyo interior se desenvuelven «relaciones sociales». Véase Max Weber, *Conceptos básicos de Sociología*, 2ª ed., Centauro, São Paulo, 2002, p. 46.
 16. Orlandina de Oliveira y Marina Ariza, «Gênero, trabalho e exclusão social», en *Demografia da exclusão social*, UNESP, São Paulo, 2001, p. 78.
 17. Ídem.
 18. G. Rogers y C. Figueiredo, «Social Exclusion: Rethoric, Reality and Responses», citado por Orlandina de Oliveira y Marina Ariza, ob. cit., p. 80.
 19. Orlandina de Oliveira y Marina Ariza, ob. cit., p. 80.
 20. Reginaldo Prandi, «Religião paga, conversão e serviço», en Antonio F. Pierucci y Reginaldo Prandi, *A realidade social das religiões no Brasil*, Hucitec, São Paulo, 1996, p. 267.
 21. Ídem.
 22. María José Fontelas Rosado Nunes, «Freiras no Brasil», en Mary Priore, *Historias das mulheres no Brasil*, Contexto y UNESP, 2001, p. 505.
 23. Max Weber, ob. cit., p. 113.
 24. María José Fontelas Rosado Nunes, ob. cit., p. 506.
 25. María José Fontelas Rosado Nunes, «Mulheres e catolicismo no Brasil: uma questão de poder», en *Interfaces do sagrado em véspera de milênio*, CRE-PUC-SP e Olho mágico Editora, São Paulo, 1996, pp. 74-96.
 26. Ibídem, p. 74.
 27. Idem.
 28. Ibídem, p. 80.
 29. Ibídem, p. 81.
 30. Ibídem, p. 87.
 31. Ibídem, p. 81.
 32. Ibídem, p. 89.
 33. Ídem.
 34. Ibídem, p. 93.
 35. Ibídem, p. 94.
 36. Leonardo Boff, «A Igreja separa o que Deus uniu», en *Jornal Correio Rio Grandense*, a. 94, n. 4, Caxias do Sul, 22 de mayo de 2002, p. 9.
 37. Ídem.
 38. Ídem.
 39. Ídem.
 40. Ídem.
 41. «El Espíritu vendrá sobre ti y la virtud del Altísimo armará su tienda sobre ti y es por eso que el Santo engendrado será llamado Hijo de Dios». Lucas, I, 35.
 42. Leonardo Boff, ob. cit., p. 9.
 43. Ídem.
 44. Ídem.
 45. Las luchas concretas y «profanas» a que se refiere son las conquistas obtenidas fuera de la Iglesia: voto, salario, jornada de trabajo, sexualidad, derechos del cuerpo. María Clara L. Bingimer, «A mulher na Igreja hoje a partir e além do concílio Vaticano II», *Revista Eclesiástica Brasileira*, Fasc. 249, v. LXIII, pp. 23-46, janeiro de 2003.
 46. C. Meillassoux, *Mulheres, celeiros e capitais*, Afrontamento, Porto, 1976.
 47. María Clara L. Bingimer, ob. cit., pp. 25 y 35.
 48. Pedro Ribeiro de Oliveira, «A sociologia da religião em Pierre Bourdieu», en Francisco Cartaxo Rolim, *A religião numa sociedade em transformação*, Petrópolis, Vozes, 1997, p. 113.
 49. João Gabriel de Lima, «Nós somos ateus», *Veja*, a. 35, n. 22, 5 de junio de 2002, p. 85.
 50. En 1991, los que se declaraban sin religión eran 6 946 221 (4,73% de la población). En el año 2000, su número subió hasta 12 330 101 (7,28%), una diferencia de 2,55% en un período de nueve años. Véase «Resultados preliminares do Censo Demográfico 2000. População do Brasil por grupos religiosos em 1991 e 2000», *Revista Mundo e Missão*, mayo de 2003, p. 19.
 51. Véase Leo Vines, presidente de Associação da Terra Redonda, en João Gabriel de Lima, ob. cit., p. 85.
 52. Ídem.
 53. Ibídem, p. 86.
 54. Antônio Flavio Pierucci, «Reencantamento e dessecularização. A propósito do auto-engano em sociologia da religião», *Novos Estudos CEBRAP*, n. 49, São Paulo, noviembre de 1997, p. 114.
 55. Bryan Wilson, *Contemporary Transformations of Religion*, Clarendon Press-Oxford University Press, Oxford, 1976.
 56. João Gabriel de Lima, ob. cit., p. 84.
 57. Ibídem, p. 85.
 58. Véase Daniel Sotomayor, ingeniero paulista, en João Gabriel de Lima, ob. cit., p. 85.
 59. Eduardo Salgado, «A catedral gay», *Veja*, a. 35, n. 41, São Paulo, 16 de noviembre de 2002, p. 58.
 60. Ídem.
 61. Ídem [énfasis nuestro. jcp].
 62. Rubem Alves, *Por uma educação romântica*, Papirus, Campinas, 2002, p. 14.