

El Papa Francisco I y la sexualidad: políticas de dislocación

Pope Francis and Sexuality: The Politics of Dislocation

María Candelaria Sgró Ruata*

Juan Marco Vaggione**

Recibido: 30 de septiembre de 2016

Aceptado: 25 de septiembre de 2017

RESUMEN

Con la elección de Francisco I comenzaron a circular diferentes lecturas sobre una nueva etapa de la Iglesia católica. Algunas declaraciones del Papa generaron un clima de expectativas y una corriente de opinión favorable sobre su pontificado. En este marco, nos preguntamos por la política sexual de la Iglesia católica en la etapa iniciada por el nuevo Pontificado. Con este objetivo, analizamos las principales declaraciones públicas de Francisco I sobre sexualidad (homosexualidad, aborto) y la concreción del Sínodo de la Familia como instancia en la que la Iglesia debate su postura oficial sobre moral sexual. El trabajo identifica una serie de desplazamientos como emergentes de una política de dislocación que permiten caracterizar el posicionamiento del Papa sobre el orden sexual.

Palabras clave: derechos sexuales; derechos reproductivos; política sexual; espacio público; Francisco I.

ABSTRACT

As soon as Pope Francis was elected, a number of narratives on a potential new era of the Catholic Church began to circulate. Some of the Pope's statements generated a climate of expectation and a flow of favorable opinions on his pontificate. In this context, we intend to review the sexual politics of the Catholic Church in the period inaugurated by the new Pontificate. Thus, we examine Pope Francis' main public statements on sexuality (homosexuality, abortion) and the establishment of the Synod of the Family as the locus where the Church debates its official position on sexual morality. The analysis identifies a series of displacements resulting from a policy of dislocation that allows characterizing the Pope's stance on sexuality.

Keywords: sexual rights; reproductive rights; sexual policy; public space; Pope Francis.

* Universidad Nacional de Córdoba y Conicet, Argentina. Correo electrónico: <candelariasgro@yahoo.com>.

** Universidad Nacional de Córdoba y Conicet, Argentina. Correo electrónico: <juanvaggione@yahoo.com>.

Introducción

Con la elección de Jorge Mario Bergoglio como Papa Francisco I (en marzo de 2013) diferentes lecturas sobre una nueva etapa de la Iglesia católica empezaron a circular por el espacio público. La elección de un Papa descentrado del núcleo tradicional del Vaticano (primer jesuita y latinoamericano) comenzó a interpretarse como el inicio de un nuevo pacto ofrecido por la jerarquía católica tanto a los creyentes como a la sociedad en general. Desde el momento de su asunción, las declaraciones y gestos del nuevo Papa impactaron en la escena pública, produciendo un clima de expectativas con la atención colocada en la figura de Bergoglio que en poco tiempo suscitó una corriente de opinión favorable al líder religioso (Pew Research Center, 2014; Gallup International, 2016) y a la política de su pontificado.

La voz de Francisco resuena no sólo en el interior del catolicismo, sino también en distintos movimientos sociales y sectores académicos y comienza a escucharse como la de un líder global que encabeza la resistencia al neoliberalismo. De hecho, el discurso papal ha ingresado con fuerza en los medios de comunicación con declaraciones que identifican a la pobreza, la desigualdad y la destrucción del medio ambiente como ejes sustanciales para denunciar las consecuencias sociales de una organización económica capitalista mundial y sus diferentes formas de exclusión:

Ya no se trata simplemente del fenómeno de la explotación y de la opresión, sino de algo nuevo: con la exclusión queda afectada en su misma raíz la pertenencia a la sociedad en la que se vive, pues ya no se está en ella abajo, en la periferia, o sin poder, sino que se está fuera. Los excluidos no son “explotados”, sino desechos, “sobrantes” (Francisco I, 2013a).

Parece iniciarse una temporalidad política análoga a la década de los sesenta y setenta, en la cual la Iglesia católica vuelve a percibirse como un actor relevante en la lucha por la igualdad y la justicia social.

Lejos de ser una noticia relevante sólo para los sectores católicos, la elección del Papa también repercute en aquellas arenas donde el accionar de la jerarquía católica impacta directamente en la política nacional e internacional. Además de un guía espiritual para una de las religiones con mayor número de creyentes en el mundo, el Papa es también la cabeza de un Estado que interviene políticamente en diferentes arenas.

Por ello, distintos sectores políticos celebran la elección de Bergoglio, al considerarlo un líder con poder (y voluntad) para denunciar públicamente las desigualdades e injusticias que afectan al mundo contemporáneo.¹ El momento actual combina, por un lado, una Iglesia católica que parece virar a una posición más contestataria respecto de las desigual-

¹ En relación con América Latina, en particular, ver *Página12* (2015).

dades provocadas por los sistemas dominantes y, por el otro, distintos sectores sociales que interpretan ese reposicionamiento como un giro progresista de la institución.

En este escenario, las formas de regular (tanto ética como legalmente) la familia, el parentesco o la reproducción también parecen constituirse como ejes relevantes de un posicionamiento más progresista. Con la asunción de Francisco I, la política sexual del Vaticano genera expectativas incluso reforzadas por declaraciones públicas de Bergoglio que fueron interpretadas como “señales” o indicadores de cambio en una institución anclada en un fuerte conservadurismo sexual. En las últimas décadas, la Iglesia católica lideró la oposición a los principales cambios culturales, legales y políticos en las formas de regular la sexualidad. Durante los pontificados de Juan Pablo II y Benedicto XVI, fortaleció su papel de guardián moral y político de un orden sexual amenazado por las demandas de los movimientos feministas y por la diversidad sexual.

Francisco I asume una institución que, por diferentes motivos, es una pieza crucial de un activismo conservador cuyo propósito principal es resistir (o revertir) la ampliación de derechos vinculados a los métodos anticonceptivos, las parejas del mismo sexo, el aborto (entre otros) y, en este sentido, su pontificado comenzó a construirse como una ventana de oportunidades para la adecuación a un contexto de diversidad en las prácticas e identidades relacionadas con la sexualidad que también caracterizan a la población católica.

Precisamente, el propósito de este artículo es estudiar el fenómeno del Papa Francisco, analizando la política sexual de la Iglesia católica en la etapa iniciada con el nuevo pontificado a partir de las decisiones y declaraciones públicas de Bergoglio. Con este propósito, la indagación no está orientada a examinar la existencia (o no) de cambios en el magisterio; más bien busca entender las manifestaciones y declaraciones del Papa como parte de una política (sexual) que tiene sus consecuencias e impactos.

En el trabajo se abordan las principales declaraciones públicas realizadas por Francisco I sobre sexualidad (homosexualidad, aborto) y la concreción del Sínodo de la Familia como instancia en la que la Iglesia debate su postura oficial sobre moral sexual. En particular, el artículo identifica una serie de desplazamientos y realineamientos que se consideran como emergentes de una política de dislocación que permite caracterizar la posición del Papa con respecto al orden sexual.

Iglesia católica y política sexual contemporánea

La postura del Vaticano sobre sexualidad es uno de los principales desafíos para la etapa iniciada por Francisco I y, al mismo tiempo, uno de los temas que generó mayor interés público incentivado por el clima de expectativas de cambio en la nueva etapa de la Iglesia católica que inició su pontificado.

En cierta medida, esto deviene de la rigidez con que la Iglesia católica ha venido sosteniendo y defendiendo su postura respecto de la moral sexual. En un contexto de cambios sociales (culturales, políticos, legales) en las formas de concebir el orden sexual, en particular durante la segunda mitad del siglo xx, la Iglesia decidió reafirmar su posición adaptando sus estrategias y discursos.

El Concilio Vaticano II (1962-1965) es considerado como un momento de quiebre y *aggiornamento*, en el cual la Iglesia se inscribe en la modernidad y replantea su postura sobre la articulación entre religión y política (Vaggione, 2012). Sin embargo, este ingreso no implicó una transformación en el posicionamiento institucional hacia la sexualidad: si bien “modernizó” a la Iglesia en algunos aspectos,² no logró interrumpir la postura dogmática rígida sobre el orden sexual. Aunque podría sostenerse que el Concilio actualizó e inscribió un nuevo rumbo en la institución, la sexualidad fue el límite de una Iglesia que buscaba rearticularse en las dinámicas sociales de su contemporaneidad.

Además, en un contexto político en el que tanto creyentes como no creyentes comenzaban a cambiar las formas de construir la sexualidad, la jerarquía católica reforzó su papel de vigilancia de una moral sexual anclada a la condición de reproducción de la vida humana.³ Frente al impacto de los movimientos feministas y por la diversidad sexual, los cambios tecnológicos (concepción o anticoncepción) e incluso a la pandemia del VIH-SIDA (Pecheny y De la Deheza, 2011), la Iglesia católica se acorazó en la defensa de una sexualidad “abierta a la vida”. Esta fusión –entre sexualidad y reproducción biológica/vida– opera como anclaje normativo desde el cual la Iglesia resiste toda reforma legal o política pública que legitime sexualidades no (biológicamente) reproductivas.

A lo largo de las últimas décadas, la política sobre la vida guió el accionar de la institución fortaleciendo la defensa de una concepción restrictiva de sexualidad definida por sus capacidades reproductivas en el marco de la unión matrimonial (Vaggione, 2014). Este posicionamiento, reafirmado en el Concilio Vaticano II, también fue fuertemente sostenido por los dos predecesores al actual Papa. Durante sus pontificados tanto Juan Pablo II (1978-2005) como Benedicto XVI (2005-2013) reaccionaron a las transformaciones en las prácticas, las opiniones y la ampliación de legislaciones sobre sexualidad y reproducción, redoblando el papel público de la Iglesia católica en el sostenimiento de un orden moral y legal (Gutiérrez, 2010; Mejía, 2003; Maier, 2010).

Sin embargo, en contraposición con la rigidez que caracteriza la posición defendida por la jerarquía católica, las estrategias y discursos que colocan en lo público la defensa de la sexualidad reproductiva se han adaptado a los diferentes contextos sociopolíticos. El

² Entre las reformas instituidas por el Concilio Vaticano II se encuentra la transformación de la práctica litúrgica, por ejemplo, al autorizar que se utilicen diferentes lenguas nacionales (no sólo latín) para la celebración de las misas y que el sacerdote no dé la espalda a los feligreses durante la ceremonia.

³ Por ejemplo, Pablo VI (1968).

desplazamiento del eje de lo religioso a lo secular (Vaggione, 2012) en la construcción de argumentos científicos o jurídicos (Mujica, 2009; Irrazabal, 2011; Peñas y Morán, 2014) y la articulación de la sociedad civil (Morán *et al.*, 2015) son ejemplos de la mutación de las estrategias de la Iglesia para sostener su posición e intervenir en los escenarios cuando la sexualidad ingresa al debate público.

La Iglesia católica se erigió como uno de los pilares de un activismo conservador (consolidando su liderazgo dentro de los sectores pro-vida y pro-familia) y reforzó su papel como guardiana de una moral sexual basada en la sexualidad reproductiva en el marco del matrimonio. Frente a un creciente pluralismo en las maneras de concebir la sexualidad, el Vaticano endureció su agencia religiosa y política, posicionándose como uno de los mayores obstáculos para la ampliación de los derechos sexuales y reproductivos (DDSSRR) en antagonismo con movimientos sociales que cuestionan el orden sexual defendido por la doctrina oficial (Vaggione, 2014). Estos procesos caracterizan particularmente a los países de América Latina, pero se producen también en escenarios internacionales (como Naciones Unidas) y en países donde la religión católica no es la mayoritaria (como en Estados Unidos).

Asuntos articulados en torno a lo que podríamos denominar la sexualidad legítima, especialmente relacionada con el matrimonio y la reproducción biológica (asuntos en los que la Iglesia católica ha mantenido una posición rígida durante las últimas décadas), abren situaciones que colocan a la Iglesia católica frente a (nuevos) desafíos: por un lado, la defensa de un magisterio que la aleja y se disloca de las prácticas de sus fieles y, por otro lado, la defensa de un sistema de derechos que, cada vez con mayor intensidad, se fractura por el avance de los DDSSRR, lo cual obliga a encarar la incidencia y eficacia de la Iglesia en los estados, en relación con la política sexual.

De esta forma, la politización de la sexualidad y, en particular, la articulación de demandas por la ampliación de derechos sexuales y reproductivos o políticas públicas en torno a educación sexual, salud sexual y reproductiva, identidad de género, diversidad familiar, entre otras, coloca a la Iglesia católica frente a importantes desafíos y, en consecuencia, se posiciona como uno de los retos que enfrenta Bergoglio al asumir su liderazgo religioso y político.

El Papa Francisco y la sexualidad

En marzo de 2013, cuando el cónclave anuncia quién será el nuevo líder de la Iglesia católica, primaba un clima de expectativas principalmente ocasionadas porque la elección se debía a la renuncia de Benedicto XVI. Esto es, durante el último siglo los pontificados se desarrollaron sucesivamente, sin interrupción, pero no como producto de una dimisión. Por lo tanto, el contexto de la última elección vaticana, desde sus comienzos, estuvo signado al menos por una característica novedosa y, en esa calidad, fue generando un clima de aten-

ción hacia el Vaticano. Asimismo, esta atención se intensifica porque Ratzinger, quien pasa a ocupar la posición de Papa emérito, cede su liderazgo en medio de fuertes controversias en torno a la curia romana, por las denuncias de abusos sexuales de menores y delitos económicos del Banco Vaticano,⁴ las cuales, sumadas a otras, fueron desgastando la imagen de la institución en general y de la figura papal en particular (Mallimaci, 2013a).

En este clima de atención generada en torno al Vaticano, la elección de 2013 coloca en el centro de la escena pública al cardenal argentino Jorge Mario Bergoglio, el primer Francisco, el primer jesuita y el primer latinoamericano en ocupar el máximo cargo en la estructura de la jerarquía católica. Estas características distintivas no tardaron en fortalecer el clima de expectativas concentradas en la figura papal (“el Papa del fin del mundo”) y comenzaron a interpretarse como “buenas señales” de la nueva gestión. La atención que habitualmente recibe un líder vaticano, sobre todo en países con un alto porcentaje de población católica como los de América Latina, se intensifica con la llegada de Bergoglio, en especial por sus gestos y declaraciones, o lo que algunos medios de comunicación designaron el “estilo Francisco”, que inmediatamente se reproducen entre diferentes audiencias (más allá de la católica).

En un clima de expectativas concentradas en una figura papal, con una significativa presencia (positiva) en lo público,⁵ la política sexual del Vaticano también se convierte en un asunto de expectación sobre el nuevo pontificado. Como se mencionó antes, en las últimas décadas el Vaticano se posicionó como uno de los principales sostenes de un activismo conservador, frente a lo cual la elección de un nuevo papa (con características distintivas) generó interrogantes sobre las dimensiones religiosas, éticas y políticas vinculadas a la sexualidad en el posicionamiento de Francisco.

Bergoglio, al contrario de los papas que lo antecedieron (Catoggio, Esquivel y Giménez, 2013), no instala la moral sexual como tema principal ni en su agenda ni en sus discursos; más bien, en ambas parece reservar a la sexualidad un lugar marginal. Esta reserva o subordinación, por un lado, reaviva la atención colocada en Francisco y las expectativas de transformación de la Iglesia católica durante su pontificado, al menos en relación con la prioridad que decide otorgar a asuntos que hasta el momento se habían mantenido como centrales, prioritarios y recurrentes para sus antecesores. Por otro lado, abre un campo de interpretaciones donde prevalecen aquellas que se alinean al tono de apertura, flexibilización y transformación de la política sexual de la Iglesia católica depositado en la figura papal.

Ciertamente, en los primeros meses de su pontificado, Francisco decidió priorizar otros temas y, en consecuencia, cuando aborda la sexualidad en alguno de sus pronunciamientos,

⁴ A fines de 2012, por ejemplo, se suscitó el denominado “escándalo Vatileaks”.

⁵ Según datos publicados por Gallup International (2016), la imagen favorable del Papa Francisco alcanza a 54% de la población global (mientras que 12% la considera desfavorable y 34% manifiesta no tener una posición).

la atención se concentra y las declaraciones se replican con intensidad en el espacio público. De hecho, a poco tiempo de iniciado su mandato, los titulares de la prensa mundial mostraron un Papa que abandona la “obsesión” de la Iglesia católica por la moral sexual (*Clarín*, 2013; *Folha de Sao Paulo*, 2013), interpretaciones producto de la publicación de una entrevista personal en la que Bergoglio sostuvo:

No podemos seguir insistiendo sólo en cuestiones referentes al aborto, al matrimonio homosexual o al uso de anticonceptivos. Es imposible. Yo no he hablado mucho de estas cuestiones y he recibido reproches por ello. Pero si se habla de estas cosas hay que hacerlo en un contexto. Por lo demás, ya conocemos la opinión de la Iglesia y yo soy hijo de la Iglesia, pero no es necesario estar hablando de estas cosas sin cesar (Spadaro, 2013).

Las interpretaciones sobre una nueva etapa en la Iglesia católica encuentran en las declaraciones del Papa un lugar de afirmación más allá de la aclaración explícita sobre el mantenimiento de la posición de la institución. Ésta es quizá una de las claves para abordar la política sexual del Vaticano liderado por Francisco I: el cambio puede y debe entenderse en el desplazamiento de la sexualidad en cuanto a prioridades o insistencias públicas, pero no en relación con el posicionamiento doctrinal. De una Iglesia católica que se caracterizaba hasta el momento por la marcada superioridad de la sexualidad como asunto, los primeros meses del Papa parecen abrir una temporalidad alternativa respecto de la política sexual de la Iglesia católica en la que Francisco I se propone des-enfatizar la sexualidad como dimensión política.

Ahora bien, lo que el Papa decide exponer públicamente parece combinarse en un doble juego entre lo que de hecho manifiesta en sus declaraciones y las maneras como éstas son traducidas por sus públicos. Así, se podría pensar que entre una y otra opera el carisma personal (Mallimaci, 2013b)⁶ de Bergoglio. En esta línea, se puede interpretar el fuerte impacto social que tuvo la declaración: “Si una persona es gay y busca al Señor y tiene buena voluntad, ¿quién soy yo para juzgarla?”, realizada por Bergoglio en una rueda de prensa en el mes de julio de 2013, la cual fortaleció la imagen de un Papa acorde con los tiempos y las expectativas de cambios en la política sexual de la Iglesia católica e incluso provocó ciertos efectos en sectores no vinculados directamente con la religión (por ejemplo, es nombrado personaje del año por *The Advocate*, revista estadounidense dedicada a temáticas LGBT).

Sin embargo, en el marco de la misma rueda de prensa, frente a la pregunta por el reconocimiento matrimonio de personas del mismo sexo, Bergoglio contestó: “...la Iglesia se ha expresado ya perfectamente sobre eso [...] la Iglesia tiene una doctrina clara” dejando

⁶ Según Mallimaci (2013b), al carisma de función (ocupación del papel como máximo líder de la Iglesia católica) se suma el carisma personal (lo particular de la persona que ocupa el cargo).

en explícito –aún con cierta ambigüedad– que el matrimonio entre personas del mismo sexo sería un tema cerrado (Francisco I, 2013b). De hecho, en un momento posterior (en el mes de septiembre), el Papa retoma sus propias palabras no sólo para reafirmar su posición sino para precisar la línea de interpretación en la que deberían haberse comprendido sus declaraciones: “Durante el vuelo en que regresaba de Río de Janeiro dije que si una persona homosexual tiene buena voluntad y busca a Dios, yo no soy quién para juzgarla. Al decir esto he dicho lo que dice el Catecismo” (Spadaro, 2013). De esta manera, parece válido sostener que, aun cuando la sexualidad encuentra un lugar más bien reservado en las declaraciones públicas del Papa, en los momentos en los que se vuelve un asunto manifiesto Francisco alinea explícitamente su posición personal con la posición doctrinal de la Iglesia católica; aunque, vale agregar, lo hace utilizando expresiones coloquiales que buscan alejarse de un tono condenatorio.

Ahora bien, más allá de sus efectos (es decir, la fuerza que adquieren las declaraciones en lo público, entendidas principalmente en torno a la expectativa de cambio/apertura/flexibilización), el discurso papal revela desplazamientos que van dando cuerpo a (re)acomodaciones o reajustes interpretativos que marcan la alineación política. Un ejemplo derivado de los fragmentos antes citados es el reemplazo de la palabra “gay” por “homosexual”. El término “gay” en las primeras declaraciones del Papa podría implicar un cierto reconocimiento y acercamiento a una noción de identidad construida, politizada por y desde los movimientos por la diversidad sexual. Sin embargo, su reemplazo por “homosexual” en las declaraciones posteriores ajusta sus posibilidades interpretativas y las reubica cercanas a la noción de diagnóstico del discurso médico, en gran medida acorde y consistente con la postura tradicional de la Iglesia católica, que se resiste a la ampliación de derechos a la diversidad sexual.

Este desplazamiento condensa (en forma simbólica y sustancial) el antagonismo que la Iglesia católica sostiene públicamente con (lo que denomina) la “ideología de género”, constructo político que el discurso oficial de la Iglesia católica viene utilizando para definir aquellos sectores que amenazan la familia y la “cultura de la vida” (Vaggione, 2012). En esta construcción de visiones políticamente antagónicas, la jerarquía católica evita expresiones que a su entender identifican, referencian o presentifican la ideología de género y, en este marco, el uso de términos (como *gays*, familias diversas, entre otros) asociados a cierto nivel de construcción sobre sexualidad es resistido y excluido de sus pronunciamientos públicos. La vida y la familia son definiciones operantes en la delimitación de un campo de posiciones antagónicas y, en cuanto tales, los anclajes sustanciales que (des) habilitan lo debatible.

Del mismo modo y en términos comparativos con sus antecesores, el aborto es otro ejemplo de la subordinación o reserva en los temas privilegiados en el discurso público del Papa Francisco. En esta dirección, sin duda, uno de los momentos de mayor intensidad pública fueron las decisiones sobre las indulgencias autorizadas para el jubileo (Año de la

Misericordia) decretado por el Papa desde fines de 2015 hasta 2016. Mediante una carta difundida por los medios vaticanos, Bergoglio autoriza el “perdón” a quienes se arrepientan de sus pecados,⁷ entre los que dedica un apartado especial al aborto (*La Santa Sede*, 2015).

Más allá de las interpretaciones o reacciones que generó la decisión de Bergoglio,⁸ se destacan algunas cuestiones que perfilan un campo al menos signado por nuevos interrogantes. En primer lugar, se extiende a las bases una “facultad” hasta entonces reservada a la jerarquía: dado que el derecho canónico considera el aborto como un pecado grave, sólo faculta a obispos y algunos sacerdotes con especial consideración a perdonarlo en tanto pecado. En esta dirección, lo que se presenta como novedoso es la extensión de la facultad, sin necesidad de autorización del obispo (de alguna manera, se desprende de la estructura de jerarquizaciones dejando en la “base” la potestad del perdón para los creyentes). No es posible evaluar la potencialidad de esta decisión, pero sí que para el año jubilar decretado por Bergoglio se modificó de hecho la autorización de una práctica eclesial.

En segundo lugar, la audiencia a la que se dirige directamente es a la comunidad de creyentes (es decir a la comunidad católica) y enmarca el aborto como un pecado (dejando de lado otros términos con los que el discurso oficial de la Iglesia católica suele calificarlo como crimen u homicidio). De alguna manera, en la misma línea que con las declaraciones sobre parejas del mismo sexo, reduce el tono condenatorio. Esto crea un panorama en el que se combina, por un lado, la permanencia de la doctrina (no se proponen cambios doctrinales) y, por el otro, cierta modificación en las modalidades de expresión con las que decide abordar públicamente las definiciones de la política sexual. Esta modalidad (desplazamiento del tono condenatorio) refuerza la imagen pública del Papa conectada con una gestión inclusiva, comprensiva y no jerárquica, cercana a la realidad de las personas y, en consecuencia, empática con su comunidad.

Pero, de entre los ejemplos que pudieran recuperarse para interrogar el fenómeno Francisco I en relación con la política sexual de la Iglesia católica en la etapa de su pontificado y en el marco generalizado de expectativas positivas en torno a su figura, sin duda el “Sínodo de la Familia” es un proceso relevante. A diferencia de los demás temas, que parecen subordinarse a las declaraciones públicas del nuevo Papa, el de “la familia” se posiciona como un eje de su pontificado. En esta dirección presenta una continuidad con sus antecesores, considerando que Juan Pablo II convocó un Sínodo General de Obispos (v Asamblea

⁷ “La cercanía del Jubileo extraordinario de la Misericordia me permite centrar la atención en algunos puntos sobre los que considero importante intervenir para facilitar que la celebración del Año Santo sea un auténtico momento de encuentro con la misericordia de Dios para todos los creyentes” (*La Santa Sede*, 2015).

⁸ Excede los objetivos de esta presentación, pero una mirada limitada a los titulares de prensa permite reconocer diferentes interpretaciones. Por ejemplo, algunos subrayan puntos como el perdón a las mujeres: “*El Papa permite que se absuelva del aborto a las mujeres que lo hayan practicado durante el Jubileo*” (*El Mundo*, 2015) (el subrayado es nuestro), mientras que otros destacan la extensión de la facultad de absolución: “*Pope Francis to allow priests to forgive abortion*” (*USA Today*, 2015) (las cursivas son nuestras).

General Ordinaria del Sínodo de Obispos) en 1980, bajo el lema de “Misión de la familia cristiana en el mundo contemporáneo”, y designó como Relator al entonces cardenal Ratzinger (luego, Benedicto XVI).⁹

El Sínodo de la Familia

La familia es para la Iglesia católica un constructo medular especialmente relacionado con la política sexual. El discurso oficial católico fue construyendo y fundamentando una familia definida por el vínculo sexualidad-reproducción biológica; se trata de un modelo de familia basado en una relación heterosexual, monogámica y reproductiva en el marco de la unión matrimonial (sacramento del matrimonio cuyo fin es la procreación). Este modelo es el sostenido y defendido por la Iglesia católica y, como se mencionó antes, opera como marco normativo para la articulación de posicionamientos cuando el modelo se considera amenazado. De este modo, la familia es el dispositivo desde el cual la Iglesia católica resiste cualquier posibilidad de modificación/amenaza (legal o cultural) del modelo defendido. En línea con lo dicho en apartados anteriores, el discurso oficial de la Iglesia católica no sólo defiende un modelo de familia basado en argumentos religiosos, sino que también utiliza fundamentos que justifican este modelo único con, por ejemplo, argumentos científicos (estudios e investigaciones vinculados con la psicología, la biología, etc.) (Vaggione, 2012).

Dicho lo anterior, el hecho de que el Papa Francisco convoque su primer Sínodo cuyo tema es “la familia” se vuelve relevante, más aún si se considera que decide colocar la discusión al interior de la institución, es decir, hace de la familia el eje para el debate interno en la Iglesia católica.¹⁰ En los distintos contextos de politización de la sexualidad (por ejemplo, el reconocimiento del matrimonio de parejas del mismo sexo), la familia se posiciona como base fundamental de la oposición a la ampliación de derechos sexuales y reproductivos (Sgró, 2011). Lo que interesa en este trabajo es considerar el Sínodo (o marco de discusión interna de la Iglesia) para detectar dimensiones que permitan indagar la política sexual de la Iglesia católica en la etapa presidida por Bergoglio.

⁹ De este proceso surge “*Familiaris Consortio*”, la Exhortación Apostólica que Juan Pablo II publicó en 1981. Producto del Sínodo de 1980, también surgió el documento “Carta de los derechos de la familia”, publicada en el año 1983 por el Consejo Pontificio para la Familia. Tal y como explicita el texto del documento, éste “responde a un voto formulado por el Sínodo de los obispos reunidos en Roma en 1980 [...] Su Santidad el Papa Juan Pablo II, en la Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio* (n. 46) aprobó el voto del Sínodo e instó a la Santa Sede para que preparara una Carta de los Derechos de la Familia destinada a ser presentada a los organismos y autoridades interesadas” (Consejo Pontificio para la Familia, 1983).

¹⁰ El Papa Francisco, apenas iniciado su pontificado, convoca a un Sínodo Extraordinario de Obispos bajo el lema de “Los desafíos pastorales de la familia en el contexto de la evangelización”.

Uno de los primeros aspectos interesantes de la convocatoria a un Sínodo¹¹ es que supone la conformación de un espacio institucional (formal) para generar un debate al interior de la Iglesia católica. En este sentido, Francisco decide iniciar el proceso para discutir sobre el tema de la familia, en un marco de trabajo colegiado, lo cual implica de alguna manera descentralizar las decisiones resultantes. Salvando las distancias comparativas, esta forma de conducción que parece priorizar su componente colegiado también puede observarse en algunas decisiones relacionadas con el funcionamiento interno de la institución, en especial con respecto a los procesos de toma de decisiones (por ejemplo, la conformación de un comité de cardenales¹² selectos para acompañarlo en la conducción de la institución) (Pace, 2015).

El Sínodo no tiene un carácter vinculante, sino consultivo (se realiza para generar consejos y sugerencias dirigidas al Papa por parte de las Conferencias Episcopales); por tanto, es el Papa el que decide su convocatoria, establece el tema de realización, confirma y selecciona participantes, preside los encuentros diarios y finalmente, ratifica las decisiones tomadas por el Sínodo (que se plasman en documentos oficiales).

El Papa Francisco convoca al “Sínodo de la Familia”¹³ a finales de 2013 y programa su realización en dos etapas: la primera durante el año 2014¹⁴ y la segunda durante 2015¹⁵ (con un lapso intermedio entre ambas). Trascorridas estas dos etapas, el proceso culmina con la publicación de la Exhortación Apostólica Pos-sinodal, *Amoris Laetitia*, en marzo de 2016.

Teniendo en consideración esta cronología (inmanente al proceso sinodal), las siguientes secciones se estructuran por los ejes: en primer lugar, puntualizamos algunas cuestiones que caracterizan la apertura del Sínodo (relativas a la convocatoria 2013 y la Asamblea de 2014). Dado que es el primer Sínodo convocado por el nuevo Papa y además selecciona como tema central a la Familia (tema que trae a colación el debate sobre sexualidad, el cual el Papa generalmente no aborda en sus declaraciones) instala al acontecimiento con fuerza y atención en lo público. En segundo lugar, nos centramos en la Exhortación Apostólica Pos-sinodal, *Amoris Laetitia* (2016) que puede tomarse como cierre del proceso y permite por lo tanto identificar lineamientos de la política sexual directamente a través de la palabra del Papa. Es decir, consideramos el inicio y el cierre. Dada la complejidad y extensión del proceso

¹¹ La figura del Sínodo de Obispos fue creada en la década de 1960, posterior al Concilio del Vaticano II, y pretende ser un espacio en el que se privilegie el trabajo colegial, reuniendo a obispos de diferentes países mediante un tema propuesto por el Papa.

¹² Grupo conformado en 2013 y en su comienzo fue conocido como el “grupo de los ocho” (en referencia a la cantidad de cardenales nombrados por el Papa). De acuerdo con Enzo Pace, la mayoría de los cardenales no proviene de países europeos y, a diferencia de los papas que lo antecedieron, esto podría comprenderse como una “...pequeña señal concreta de superación del eurocentrismo católico” (Pace, 2015: 50).

¹³ Así fue mayormente denominado por los medios de comunicación y las diferentes audiencias que siguen el desarrollo del Sínodo.

¹⁴ Esta etapa corresponde a la III Asamblea Extraordinaria General del Sínodo de Obispos.

¹⁵ Esta etapa corresponde a la XIV Asamblea Ordinaria del Sínodo de Obispos (con base en la Asamblea anterior).

no es posible abarcar en esta presentación cada una de las etapas (de las que se desprenden diferentes documentos y declaraciones); sin embargo, considerar la propuesta (inicio) y la conclusión (cierre) sirve para identificar puntos clave y significativos en el proceso.

(Re)alineamientos

Durante la etapa preparatoria del Sínodo (octubre de 2013), Francisco, junto con la comisión de organización sinodal, envía a las conferencias episcopales el “documento preparatorio” en el que se expone la decisión de la convocatoria y organización del proceso sinodal:

La importancia del tema surge del hecho que el Santo Padre ha decidido establecer para el Sínodo de los Obispos un itinerario de trabajo en dos etapas: la primera, la Asamblea General Extraordinaria del 2014, ordenada a delinear el “*status quaestionis*” y a recoger testimonios y propuestas de los Obispos para anunciar y vivir de manera creíble el Evangelio de la familia; la segunda, la Asamblea General Ordinaria del 2015, para buscar líneas operativas para la pastoral de la persona humana y de la familia (Sínodo de Obispos, 2013).

Asimismo, enumera de manera general una serie de situaciones con respecto a la familia, en el marco de “problemáticas inéditas” que “exigen la atención y compromiso pastoral de la Iglesia”, por ejemplo, parejas de hecho, matrimonios mixtos, monoparentalidad, entre otras. Uno de los aspectos que además pone en consideración es “las uniones entre personas del mismo sexo”, tema que se recupera en el cuestionario que acompaña al documento.

Más específicamente, parte de la propuesta del “documento preparatorio” es el envío de un cuestionario consultivo a las diferentes conferencias episcopales del mundo para relevar las opiniones y sondear la situación de la Iglesia frente a estas nuevas situaciones en cada contexto particular. El cuestionario se estructura en nueve secciones, entre las que se encuentra una dedicada a las uniones entre personas del mismo sexo en la que se incluyen un conjunto de preguntas relacionadas con el reconocimiento del derecho al matrimonio y otras formas de reconocimiento legal: por ejemplo, el estado de la ley civil sobre “uniones entre personas del mismo sexo” en cada país, la actitud asumida por las iglesias ante el Estado promotor de estos reconocimientos, la actitud de las iglesias frente a las personas involucradas en estas uniones, la atención pastoral, la adopción de niños por parte de uniones del mismo sexo vinculada con la transmisión de la fe católica.

Las preguntas incluidas en el cuestionario parecen plantear una temática controversial para la Iglesia. El avance de los derechos a personas y parejas de la diversidad sexual rigidizó la postura oficial defendida desde el Vaticano que enfrentó estos avances con posicionamientos

religiosos, morales y legales por considerar que los “actos homosexuales son intrínsecamente desordenados” y “contrarios a la ley natural” (catecismo de la Iglesia católica).¹⁶

A pesar de este momento de aparente apertura al debate, el conjunto de temáticas articuladas en las preguntas preparatorias se modifica durante el desarrollo del Sínodo. En la *Relatio Synodi*, documento final de la primera etapa del Sínodo (octubre de 2014, que sienta las bases para la segunda etapa, en 2015) terminan por concentrarse en “la atención pastoral” para las “personas con orientación homosexual” (Sínodo de Obispos, 2014), canalizando –y reduciendo– el debate del Sínodo a cómo la Iglesia católica debe atender y acompañar situaciones de personas con “tendencias homosexuales”. Así, el punto sobre uniones entre personas del mismo sexo se diluye en el transcurso del Sínodo y termina por anclarse en las bases ya establecidas por el documento vaticano del año 2003 (Congregación para la Doctrina de la Fe, 2003); es decir, se recupera lo dicho por la Congregación en tiempos de Ratzinger como Prefecto y Juan Pablo II como Sumo pontífice. Además, el documento *Relatio Synodi* (Sínodo de Obispos, 2015) es el que sienta las bases para el trabajo en la segunda etapa del Sínodo y en esta dirección es válido considerar que ya la primera etapa sinodal clausura la discusión o consideración del tema relativo al matrimonio entre personas del mismo sexo.

En síntesis, si al comienzo del proceso del Sínodo el eje se inclinaba a debatir sobre las uniones entre personas del mismo sexo, hacia el final el enfoque gira y se desplaza hacia la atención pastoral, reinscribiendo el magisterio. Así, de un discurso con potencial apertura respecto de la postura pública de la Iglesia católica frente a los derechos de la diversidad sexual, se pasa a reafirmar el papel (exclusivamente) pastoral de la Iglesia frente a “personas homosexuales” y, en el trasfondo, la idea de potencialidad se debilita, desplazada por la reinscripción de la postura tradicional de la Iglesia católica (retornando a la lógica aborrece el pecado, pero no al pecador).

Porque es el primer Sínodo convocado por Francisco, por el tema bajo el que convoca y, más aún, por el clima de expectativas de cambio que rodea la figura del nuevo Papa, el Sínodo fue seguido con atención por los medios de comunicación que cubrieron la agenda del evento en Roma. Por tanto, más allá de los giros que se produjeron con respecto a las parejas del mismo sexo al interior del Sínodo, las situaciones que rodearon el evento también mostraron tensiones principalmente relacionadas con las interpretaciones “válidas” que circularon por los medios de comunicación y que colocaron a las ruedas de prensa oficiales como escenarios para la exposición de aclaraciones.

La situación presenta características de hecho atractivas: el Papa Francisco, en un contexto en el que no ha realizado numerosas declaraciones sobre sexualidad (por lo tanto, en

¹⁶ Aunque desde la década de 1970 distintos sectores de creyentes se movilizaron con el propósito de cambiar a la Iglesia “desde adentro” (en particular la organización *Dignity*), no lograron impactar sobre la postura oficial de la Iglesia que se volvió, con Juan Pablo II y Benedicto XVI, más restrictiva.

un clima de expectativas sobre el tema), decide convocar un sínodo para reflexionar sobre la familia e incluye en su documento preparatorio un conjunto de preguntas sobre “uniones entre personas del mismo sexo”. La inclusión, entonces, fue tomada e interpretada como una señal de apertura y de posibles transformaciones en la doctrina de la Iglesia católica. Así, en los medios de comunicación que cubren el desarrollo del Sínodo circula con fuerza una interpretación centrada en los posibles cambios en la doctrina de la Iglesia católica respecto de la diversidad sexual, tal y como lo reflejaron algunos titulares: “La iglesia se abre a los gays” (*El Mundo*, 2014), “Profundo cambio del Vaticano ante los gays y las parejas de hecho” (*La Nación*, 2014), “Accogliere gli omosessuali il cambio di passo della chiesa” (*Corriere della Sera*, 2014) (las cursivas son nuestras).

En el devenir del Sínodo, las modificaciones advertidas (cuya materialización se puede observar en el seguimiento de los diferentes documentos publicados) fueron interpretadas como resultado de un enfrentamiento entre sectores al interior de la Iglesia, en el cual los más conservadores habían logrado detener los avances propuestos por el Papa. En este sentido, la imagen de Bergoglio sigue operando en lo público conectada con signos de renovación en la Iglesia; así, el foco se coloca en aquellos sectores eclesiales (los más conservadores al interior de la Iglesia): “Conservadores se imponen en el Sínodo de Obispos” (*El Universal*, 2014), “Obispos conservadores cuestionan documento vaticano” (*BBC Mundo*, 2014) (las cursivas son nuestras).

De esta manera, pueden distinguirse dos cuestiones en relación con el giro que adopta el tema de parejas del mismo sexo en el marco del debate sobre la familia: por un lado, la mutación al interior del Sínodo y, por el otro, las interpretaciones hacia afuera del Sínodo. Ahora bien, lo que parece mantenerse en lo público es la intención de apertura promovida por el Papa (si el cambio no se produjo es porque al interior de la Iglesia existen sectores en confrontación; por tanto, en la colegialidad y en el secreto del Sínodo se diluye de alguna manera lo propio de la figura papal).

Sobre las diferentes interpretaciones en torno a las transformaciones del Sínodo, el Papa realiza algunas aclaraciones al finalizar la primera etapa del proceso (2014), haciendo especial referencia a los medios de comunicación y a la lógica antagónica con la que –algunos de ellos– fueron cubriendo las actividades del Sínodo. Así, retoma el tema para aclarar “el clima” de trabajo sinodal, buscando alejarse del tipo de interpretaciones o versiones que ponían en expreso el enfrentamiento entre sectores: “Pero a menudo la visión de los medios de comunicación contaba un poco con el estilo de las crónicas deportivas, o políticas: se hablaba con frecuencia de dos bandos, pro y contra, conservadores y progresistas, etc.” (Francisco I, 2014). Además, utiliza la misma instancia de discurso público para aclarar que el matrimonio, tal y como lo define la doctrina de la Iglesia católica, no estuvo en discusión en ningún momento (“Ninguna intervención puso en duda las verdades fundamentales del sacramento del Matrimonio”), con lo que reafirma el magisterio como límite del debate.

De nuevo, se produce un efecto en lo público que lleva a Bergoglio a realizar aclaraciones públicas para “alinear” las interpretaciones que surgen en torno a sus declaraciones y reafirmar su posición acorde con los lineamientos oficiales (y a éstos como los límites indiscutibles y base de cualquier interpretación legítima).

Posteriormente, en enero de 2015, la posición se fortalece en un discurso pronunciado por Francisco I durante el Encuentro de Filipinas, en el que advirtió sobre los peligros que amenazan a la familia, utilizando una expresión que también ingresó con fuerza en lo público, al referirse a la “colonización ideológica”. Este pronunciamiento pone de relieve que la familia se encuentra amenazada –entre otras cuestiones– por los intentos de algunos sectores de redefinir la figura matrimonial “guiados por el relativismo, la cultura de lo efímero y la falta de apertura a la vida” (Francisco I, 2015b).

Más que el desconocimiento de derechos a las parejas del mismo sexo (tal vez un cambio profundo), es llamativa la reinscripción de la amenaza ideológica (el relativismo como signo de los tiempos y, en consecuencia, la necesidad de protección y defensa de la familia ante la situación amenazante) que vuelve a marcar continuidades con la construcción de un orden sexual rígido en la línea de sus predecesores.

Si bien las declaraciones y actos de Francisco I parecen imprimir rupturas en la política sexual defendida en las últimas décadas desde el Vaticano, el mismo Papa retorna en sus manifestaciones a los aspectos más dogmáticos de esta política, clausurando de este modo el desplazamiento.

Amoris

La Exhortación Apostólica *Amoris Laetitia* fue publicada por el Papa Francisco en marzo de 2016. Es un documento postsinodal, que por tanto recupera algunas de las definiciones producidas durante el desarrollo del Sínodo.¹⁷ Entonces, si durante el Sínodo las modificaciones que fueron experimentando los ejes de la discusión (por ejemplo, el paso del eje de uniones entre personas del mismo sexo al de atención pastoral a personas homosexuales) pueden interpretarse como producto de las tensiones al interior del Sínodo,¹⁸ la Exhortación sobre la familia permite identificar los lineamientos que el Papa establece como política de

¹⁷ En la Exhortación, el Papa pone de relieve que el contenido del documento combina por un lado, los aportes resultantes del proceso sinodal y, por otro, sus consideraciones propias: “Por ello consideré adecuado redactar una Exhortación apostólica postsinodal que recoja los aportes de los dos recientes Sínodos sobre la familia, agregando otras consideraciones que puedan orientar la reflexión, el diálogo o la praxis pastoral y, a la vez, ofrezcan aliento, estímulo y ayuda a las familias en su entrega y en sus dificultades” (Francisco I, 2016).

¹⁸ Lo cual no es menor. Las modificaciones que se materializan en los diferentes documentos publicados durante el transcurso del Sínodo van dando cuenta de los temas controversiales, justamente porque registran alteraciones y reajustes producto de la discusión sinodal.

acción para la Iglesia. Por esta razón, en lo que sigue se realizan algunas puntualizaciones¹⁹ que permiten condensar la visión del Papa y, con ello, los aspectos que articulan el posicionamiento oficial de la Iglesia católica sobre sexualidad (usando como guías los asuntos que se consideraron en los apartados anteriores).

En *Amoris Laetitia*, aunque Francisco parece habilitar flexibilidad en la interpretación de las normas según la diversidad y complejidad de la variedad de casos particulares (contextuales, culturales, etc.), no considera como dimensión relevante la unión entre personas del mismo sexo (en correspondencia con las transformaciones experimentadas durante el Sínodo). De alguna manera reafirma las declaraciones sinodales, al hacer hincapié en la dimensión del “acompañamiento” a personas con “tendencias homosexuales”, sin añadir (o retomar) algún componente más allá de éste (incluido específicamente en la sección “Algunas perspectivas pastorales”, dedicado a los agentes pastorales). Además, reinscribe su alineación al posicionamiento tradicional que la Iglesia católica ha sostenido tradicionalmente en este tema, confinando el papel a la pastoral bajo la lógica de que aborrece el pecado, pero no al pecador.

Con los Padres sinodales, he tomado en consideración la situación de las familias que viven la experiencia de tener en su seno a personas con tendencias homosexuales, una experiencia nada fácil ni para los padres ni para sus hijos. Por eso, deseamos ante todo reiterar que toda persona, independientemente de su tendencia sexual, ha de ser respetada en su dignidad y acogida con respeto, procurando evitar “todo signo de discriminación injusta” [276], y particularmente cualquier forma de agresión y violencia. Por lo que se refiere a las familias, se trata por su parte de asegurar un respetuoso acompañamiento, con el fin de que aquellos que manifiestan una tendencia homosexual puedan contar con la ayuda necesaria para comprender y realizar plenamente la voluntad de Dios en su vida [277] (Francisco I, 2016).

La familia, como constructo definido por su conexión con la naturaleza, fundada en la pareja heterosexual y reproductiva (política sobre la vida) y signada por el compromiso y la estabilidad, se refirma como límite de reconocimiento, incluso considerando la necesidad, propuesta por el Papa, de contemplar la pluralidad de casos o situaciones particulares. Entre estas situaciones, las “uniones de hecho” o entre “personas del mismo sexo” establecen la frontera del reconocimiento y obturan la posibilidad de interpretación propuesta en cierta manera para otras situaciones. Así, para Francisco estas realidades no pueden equipararse

¹⁹ Por la extensión del documento y la diversidad de los temas que incluye merecería un análisis aparte. De este modo, no es objetivo de esta presentación analizar el documento, sino utilizarlo para realizar algunas puntualizaciones en vinculación con los ejes que desarrollamos en este trabajo y que, por tanto, consideramos relevantes para analizar la posición de la Iglesia católica sobre sexualidad en el pontificado de Francisco.

al matrimonio, porque “ninguna unión precaria o cerrada a la comunicación de la vida nos asegura el futuro de la sociedad”.

Esta definición de familia se posiciona como el modelo fundamental para el desarrollo social en general y, por lo tanto, debilitar a la familia constituida en estos términos es perjudicial a nivel individual, así como social, tanto en relación con los valores sociales como con los valores éticos. Siguiendo con la línea de Juan Pablo II y Benedicto XVI, Francisco I define la sexualidad legítima por su conexión con la reproducción de la vida humana, en el marco de una institución estable como el matrimonio heterosexual y sobre esta base se conforma la única familia con capacidad de “función social plena”.

Nadie puede pensar que debilitar a la familia como sociedad natural fundada en el matrimonio es algo que favorece a la sociedad. Ocurre lo contrario: perjudica la maduración de las personas, el cultivo de los valores comunitarios y el desarrollo ético de las ciudades y de los pueblos. Ya no se advierte con claridad que sólo la unión exclusiva e indisoluble entre un varón y una mujer cumple una función social plena, por ser un compromiso estable y por hacer posible la fecundidad. Debemos reconocer la gran variedad de situaciones familiares que pueden brindar cierta estabilidad, pero las uniones de hecho o entre personas del mismo sexo, por ejemplo, no pueden equipararse sin más al matrimonio. Ninguna unión precaria o cerrada a la comunicación de la vida nos asegura el futuro de la sociedad (Francisco I, 2016).

Estas definiciones acomodan la posición del Papa a los lineamientos doctrinales sostenidos durante las últimas décadas por el discurso oficial de la Iglesia católica, con escasa posibilidad de reinterpretación. Además, e incluso con una mayor conexión respecto de la intervención en la política sexual contemporánea, el Papa cita el documento final del Sínodo de Obispos (2015)²⁰ para reafirmar el rechazo a proyectos de ley que busquen el reconocimiento del matrimonio (sin distinción de sexos). Más aún, para denunciar, por un lado, las presiones que experimentan las iglesias en contextos locales en relación con estos derechos y, por el otro, el condicionamiento de organismos internacionales para la prestación financiera a países empobrecidos en función del estado de avance de estos derechos. De este modo, Francisco I reafirma el posicionamiento político de la Iglesia católica respecto del orden moral y legal, sin relativizar la rigidez de este posicionamiento en relación con la sexualidad legítima.

En el curso del debate sobre la dignidad y la misión de la familia, los Padres sinodales han hecho notar que los proyectos de equiparación de las uniones entre personas homosexuales con el matrimonio, “no existe ningún fundamento para asimilar o establecer analogías, ni siquiera re-

²⁰ Asimismo, como suele ocurrir cuando la jerarquía católica aborda el tema, el Papa refiere al documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe (2003).

motas, entre las uniones homosexuales y el designio de Dios sobre el matrimonio y la familia [...] Es inaceptable que las iglesias locales sufran presiones en esta materia y que los organismos internacionales condicionen la ayuda financiera a los países pobres a la introducción de leyes que instituyan el ‘matrimonio’ entre personas del mismo sexo”[278] (Francisco I, 2016).

En continuidad, también recupera el documento final del Sínodo de Obispos (2015)²¹ para reafirmar la situación a la que se enfrenta (en calidad de “desafío”) (Francisco I, 2016: punto 56) la familia, introduciendo la “ideología” de género (*gender*) identificada con la pretensión de imposición de un “pensamiento único”. El Papa recurre a la distinción entre sexo (biológico) y género (cultural) para reafirmar la determinación de la naturaleza (“lo creado nos precede y debe ser recibido como don”). Bergoglio coloca la ideología de género del lado del individualismo, el deseo personal, en línea con las formas como la jerarquía católica viene enmarcando a los movimientos que politizan la sexualidad en demandas por reconocimiento de derechos o denuncias por la exclusión o la marginación. Para el Papa el individualismo, el narcisismo, la inestabilidad en las relaciones afectivas, entre otros, son articuladores de una cultura en decadencia, una “cultura de lo provisorio” o “cultura del descarte” (Francisco I, 2013a; 2015a), definiciones con las que el Papa caracteriza numerosos aspectos de la vida social contemporánea para hacer hincapié principalmente en los sistemas de exclusión económica, el consumo, la explotación y sus efectos sobre las familias.

Los avances científico-tecnológicos (“biotecnología”) en relación con la reproducción de la vida humana (política de la vida materializada en el discurso papal) que posibilitan la separación reproducción biológica/relación hombre-mujer, quedan sujetos para Francisco I al deseo individual o de la pareja. En este sentido, advierte: “No caigamos en el pecado de pretender sustituir al creador”, incorporando un discurso del orden de lo sagrado para sentar su posición.²²

El impacto de la “biotecnología” también es un punto de anclaje para introducir cuestiones como el descenso demográfico y la natalidad conectadas con políticas internacionales de salud reproductiva que promueven una “mentalidad antinatalista”. En este sentido, el Papa reafirma el rechazo de la Iglesia católica a los estados que adopten medidas relacionadas, por ejemplo, con el aborto.

[...] por amor a esta dignidad de la conciencia, la Iglesia rechaza con todas sus fuerzas las intervenciones coercitivas del Estado en favor de la anticoncepción, la esterilización e incluso del aborto [20]. Estas medidas son inaceptables incluso en lugares con alta tasa de natalidad, pero llama la

²¹ Se aclara esto para remarcar que el Papa pone de relieve los contenidos con los que está construyendo su propio discurso.

²² En continuidad con el estilo que caracterizó su discurso público cuando presidía la Conferencia Episcopal argentina, en 2010, cuando se debatió en el país el matrimonio entre personas del mismo sexo.

atención que los políticos las alienten también en algunos países que sufren el drama de una tasa de natalidad muy baja. Como indicaron los Obispos de Corea, esto es “actuar de un modo contradictorio y descuidando el propio deber” [21] (Francisco I, 2016).

De este modo, la política sobre la vida (constructo normativo que, junto con la familia, integran los ejes principales del posicionamiento sobre sexualidad) en el discurso papal se construye sobre los mismos lineamientos que adoptaron sus predecesores. De hecho, Francisco I propone expresamente rescatar la Encíclica *Humanae vitae* del Papa Pablo VI, publicada en 1968, que establece la inseparabilidad de la sexualidad-reproducción vida humana en el marco de la unión matrimonial como directrices fundamentales de la posición oficial de la Iglesia católica sobre moralidad y legalidad sexual (Vaggione, 2012).

Pero el Papa Francisco, además, añade su propia reflexión para fortalecer el vínculo entre familia y vida en tanto ejes centrales que determinan el orden moral sostenido y defendido por la Iglesia católica. Dado que la “vida es engendrada” en las familias, la “negación de la vida” en ellas implica una “contradicción lacerante”. En este vínculo que establece el discurso católico, determinado entre familia y vida, se fundamenta la inadmisibilidad moral que es al mismo tiempo inadmisibilidad legal (restricción de decisiones sobre el cuerpo en cualquier circunstancia). En este sentido, el Papa retoma la lógica de la contraposición de derechos (uno de los puntos principales que distinguen los argumentos utilizados en diferentes contextos nacionales cuando ingresan a debate los derechos sexuales y reproductivos), considerando el “derecho a la vida del niño inocente” y el “derecho sobre el propio cuerpo”.

El Papa tampoco deja de identificar que en las democracias contemporáneas se ponen en discusión derechos vinculados con la sexualidad y la reproducción al recuperar la objeción de conciencia como estrategia explícita, especialmente como “obligación moral” de los agentes sanitarios:

Es tan grande el valor de una vida humana, y es tan inalienable el derecho a la vida del niño inocente que crece en el seno de su madre, que de ningún modo se puede plantear como un derecho sobre el propio cuerpo la posibilidad de tomar decisiones con respecto a esa vida, que es un fin en sí misma y que nunca puede ser un objeto de dominio de otro ser humano. La familia protege la vida en todas sus etapas y también en su ocaso. Por eso, “a quienes trabajan en las estructuras sanitarias se les recuerda la obligación moral de la objeción de conciencia. Del mismo modo, la Iglesia no sólo siente la urgencia de afirmar el derecho a la muerte natural, evitando el ensañamiento terapéutico y la eutanasia», sino también «rechaza con firmeza la pena de muerte” [93] (Francisco I, 2016).

Por último, en cierta forma cuando el Papa referencia feminismo o derechos de las mujeres, sopesa su posición colocando el eje en los límites del reconocimiento (es decir, algunos sectores del feminismo son válidos y algunos derechos de las mujeres también).

Existen para el Papa “formas de feminismo” que no son “adecuadas”, pero también otras que son valorables (“Valoro el feminismo cuando no pretende la uniformidad ni la negación de la maternidad”) (Francisco I, 2016). En este sentido, Francisco I parece querer imprimir en su propia definición de feminismo distinciones que lo hacen prescindir del término “feminismo radical” (que utilizaban, por ejemplo, Juan Pablo II y Benedicto XVI como definición de un antagonista homogéneo) y le posibilitan disponer de una caracterización que pone en conexión su noción de feminismo con la vida y la familia.

De igual modo, si bien el Papa discute interpretaciones que culpabilizan la “emancipación de la mujer” como uno de los problemas actuales, considerándolos incluso como una forma de machismo (“Hay quienes consideran que muchos problemas actuales han ocurrido a partir de la emancipación de la mujer. Pero este argumento no es válido, ‘es una falsedad, no es verdad. Es una forma de machismo’”) (Francisco I, 2016), al mismo tiempo reinscribe la esencia natural de las mujeres en la biología, en las “capacidades específicamente femeninas” y, por tanto, el derecho encuentra esta naturaleza intrínseca como base (“la grandeza de la mujer implica todos los derechos que emanan de su inalienable dignidad humana, pero también de su genio femenino, indispensable para la sociedad”) (Francisco I, 2016).

El punto central es que la mujer en el discurso papal y con ello los límites para el reconocimiento de derechos aparece principalmente vinculada con la maternidad. Aun cuando el Papa reconoce como “legítimo” y “deseable” que las mujeres en las sociedades contemporáneas consideren otras funciones más allá de la dedicación a la familia, su identidad esencial permanece en cuanto su papel principal es la maternidad (éste es el marco o el límite del reconocimiento a la “emancipación de la mujer”):

Hoy reconocemos como muy legítimo, e incluso deseable, que las mujeres quieran estudiar, trabajar, desarrollar sus capacidades y tener objetivos personales. Pero, al mismo tiempo, no podemos ignorar la necesidad que tienen los niños de la presencia materna, especialmente en los primeros meses de vida. La realidad es que “la mujer está ante el hombre como madre, sujeto de la nueva vida humana que se concibe y se desarrolla en ella, y de ella nace al mundo” (Francisco I, 2016).

Incluso, las mujeres en el ejercicio de su papel esencial de maternidad representan para el Papa Francisco uno de los ejes importantes en su interpretación del mundo contemporáneo, signado por el individualismo (“las madres son el antídoto más fuerte ante la difusión del individualismo egoísta”) (Francisco I, 2016).

El Papa parece acomodarse y flexibilizar el discurso oficial más atento a las transformaciones del contexto sociopolítico, pero persiste en los fundamentos que demarcan los límites de esa flexibilización.

Conclusiones

Desde su asunción, Francisco I ha generado muchas expectativas con respecto al futuro de la Iglesia católica como actor público. Luego de décadas en las que el Vaticano confrontó a la teología de la liberación y politizó la defensa de un orden sexual tradicional, la elección de Bergoglio como máximo líder de la Iglesia católica es vislumbrada desde diferentes ámbitos sociales como iniciadora de una nueva temporalidad política.

Las declaraciones de Francisco I, sus gestos y simbolismos, se transforman en titulares mediáticos que refuerzan una percepción de cambio de época. A esto se suma la opinión ciudadana que, como señalan distintas encuestas, tiende a considerar al Papa como un líder con una alta imagen positiva, sobre todo en las Américas y Europa, y lo consolidan como un líder no sólo religioso, sino también como un actor político global que conduce una Iglesia más crítica a los excesos del neoliberalismo.

Este aparente cambio de época también se traslada al orden sexual, ya que la elección de Francisco I implicó nuevos interrogantes sobre el posicionamiento del Vaticano hacia la sexualidad. El dismantelamiento de la teología de la liberación que inició Juan Pablo II estuvo acompañado por una teología del cuerpo, por una politización del cuerpo sexuado y por las formas de regulación, tanto éticas como legales. Así, la Iglesia construyó una política sexual antagónica, oponiendo la cultura de la muerte y de la vida y denunciando al género como una ideología sustentada por los feminismos y los movimientos de la diversidad sexual (desplazando de algún modo la desigualdad y la pobreza). La Iglesia de Juan Pablo II y de Benedicto XVI lideró una reacción conservadora frente al creciente reconocimiento de derechos vinculados a la sexualidad y la reproducción. No sólo rigidizó su postura sobre la moral sexual en el interior de la comunidad de creyentes, sino que se activó en foros nacionales y transnacionales en rechazo de los DDSSRR.

Como presenta este artículo, la asunción de Francisco I generó importantes expectativas sobre un viraje en la política sexual del Vaticano. Las declaraciones públicas del nuevo Papa ingresan a lo público en un interjuego polisémico que por momentos parece sostener que la nueva temporalidad se extiende al posicionamiento católico frente al orden sexual. Sea a través de declaraciones periodísticas, de documentos oficiales o de procesos institucionales, el Papa es considerado como un líder que busca interrumpir el conservadurismo sexual de sus predecesores. Sin embargo, el propio Pontífice también utiliza la instancia de discurso público para aclarar o fortalecer la interpretación (legítima) en la que se debe enmarcar su posición. Así, en principio una postura que pudo leerse como dispuesta a flexibilizar la marginación y exclusión oficial de, por ejemplo, parejas del mismo sexo, culmina con la reafirmación del magisterio de la Iglesia construido durante los papados de Juan Pablo II y Benedicto XVI.

Las declaraciones del Papa generan una política de dislocación que permite distintas (e incluso opuestas) apropiaciones de sus posicionamientos públicos sobre la sexualidad. Como se analiza en este artículo, estas declaraciones potenciadas en los medios de comunicación y reapropiadas por diferentes sectores sociales refuerzan las expectativas de cambio. Sin embargo, estos espacios de (aparente) apertura son luego ocluidos por el mismo Pontífice; recurriendo a formulaciones alternativas o a repeticiones literales, Francisco I se alinea a los principios establecidos por sus antecesores. Si bien se desencaja la tradición iniciada por Juan Pablo II (la cultura de la vida) y se la reinscribe dentro de un marco referencial renovado y novedoso (la cultura del descarte/la cultura del desecho), el mismo Francisco I se encarga de marcar las vinculaciones entre ambos constructos.

En este juego de desencajar, por un lado, el discurso público sobre la política sexual (ya sea por las propias declaraciones del Papa o sus efectos interpretativos) y, por otro, reacomodarlo en la posición oficial que viene sosteniendo la Iglesia desde hace décadas, parece ubicarse el fenómeno Francisco. Desde el análisis presentado en este trabajo, no es posible determinar si este juego responde a las tensiones de una Iglesia que se debate su rigidez frente al avance de derechos sexuales y reproductivos como demandas legítimas, incluso para quienes se consideran católicos, o si la figura de Bergoglio viene a interrumpir en algún punto esa dirección sobre la moral sexual sostenida por la institución; entre muchas otras lecturas interpretativas que pueden de hecho, devenir en torno al nuevo Papa. Como máxima autoridad de la Iglesia en Argentina, Bergoglio ha sostenido una postura opuesta a demandas por la ampliación y reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos, en particular cuando estas demandas ingresaron a la agenda parlamentaria; sin embargo, y es lo que interesa dejar planteado en estas conclusiones, el fenómeno Francisco no sólo involucra al Papa como figura pública y líder de una institución global cuyas declaraciones públicas producen efectos en distintas arenas sociales. En este sentido, pensar este fenómeno como parte de una política de la dislocación permite desenfocar la pregunta sobre las continuidades (o no) del nuevo Papa y captar la circulación paralela de dos sentidos en tensión, ambos paradójicamente plausibles. Por un lado, parece iniciarse un *aggiornamento* de la Iglesia católica (algo que el Concilio Vaticano II no consiguió) e interrumpir el énfasis conservador impreso por Juan Pablo II y Benedicto XVI, al menos, desplazando la centralidad política de la sexualidad. Por otro lado, esta lectura necesita complementarse con otra que enfatiza las distintas apropiaciones que el mismo Francisco hace de los registros más conservadores de la moral sexual. Esta dislocación, en tanto política, habilita interpretaciones acordes con una Iglesia en proceso de cambio mientras prevalece el conservadurismo moral de las últimas décadas.

Sobre los autores

MARÍA CANDELARIA SGRÓ RUATA es doctora en Estudios Sociales de América Latina por el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Es profesora e investigadora de la Universidad Nacional de Córdoba-Conicet (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas). Sus temas de investigación son: sexualidad, política y religión, significaciones y tensiones en el espacio público contemporáneo. Entre sus últimas publicaciones se encuentran: “Regulación (legal) de la sexualidad. El ingreso de lo religioso en las intervenciones de oposición al matrimonio igualitario en el Parlamento argentino (2010)” (*Sociologías*, 2017); (con M. León Alonso) *La reforma del aborto en España. Perspectivas de un debate (re)emergente* (2014).

JUAN MARCO VAGGIONE es doctor en Sociología por la New School for Social Research y doctor en Derecho por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Es profesor e investigador de la Universidad Nacional de Córdoba-Conicet (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas). Sus líneas de investigación son: religión y política, derechos sexuales y reproductivos. Entre sus últimas publicaciones se encuentran: (con J. Morán Faúndes) *Laicity and Religious Diversity in Latin America* (2016); (con J.C. Esquivel) *Permeabilidades activas. Religión, política y sexualidad en la Argentina democrática* (2015); “La Iglesia católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa” (2017).

Referencias bibliográficas

- BBC Mundo (2014) “Obispos conservadores cuestionan documento del Vaticano” [en línea]. 14 de octubre. Disponible en: <http://www.bbc.com/mundo/ultimas_noticias/2014/10/141014_ultnot_iglesia_sinodo_criticas_nc> [Consultado el 14 de abril de 2015].
- Catoggio, Soledad; Esquivel, Juan y Verónica Giménez Béliveau (2013) “En torno al primer Papa latinoamericano: Catolicismos en tensión” *Sociedad y Religión*,xxiii(40): 206-210.
- Clarín (2013) “El Papa Francisco advirtió que la Iglesia no puede obsesionarse con los gays y el aborto”. 19 de septiembre. Disponible en: <http://www.clarin.com/mundo/Papa-Francisco-advirtio-Iglesia-obsesionarse_0_995900752.html> [Consultado el 19 de mayo de 2015].
- Congregación para la Doctrina de la Fe (2003) “Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales” *La Santa Sede* [en línea]. 3 de junio. Disponible en: <[EL PAPA FRANCISCO I Y LA SEXUALIDAD: POLÍTICAS DE DISLOCACIÓN | 175](http://www.vatican.va/roman_curia/congrega-</p></div><div data-bbox=)

- tions/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_sp.html> [Consultado el 21 de septiembre de 2015].
- Consejo Pontificio para la Familia (1983) “Carta de los derechos de la familia” *La Santa Sede* [en línea]. 22 de octubre. Disponible en: <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_19831022_family-rights_sp.html> [Consultado el 13 de abril de 2016].
- Corriere della Sera* (2014) “Accogliere gli omosessuali il cambio di passo della Chiesa” [en línea]. 14 de octubre. Disponible en: <http://www.corriere.it/cronache/14_ottobre_14/accogliere-omosessuali-cambio-passo-chiesa-f8a40fa6-5378-11e4-a6fc-251c9a76aa3c.shtml> [Consultado el 14 de octubre de 2015].
- El Mundo* (2014) “La iglesia se abre a los gays” [en línea]. 13 de octubre. Disponible en: <<http://www.elmundo.es/internacional/2014/10/13/543b99f5268e3e36548b4575.html>> [Consultado el 14 de octubre de 2015].
- El Mundo* (2015) “El Papa permite que se absuelva del aborto a las mujeres que lo hayan practicado durante el Jubileo”. 1 de septiembre. Disponible en: <<http://www.elmundo.es/internacional/2015/09/01/55e57a2de2704e01388b4582.html>> [Consultado el 25 de noviembre 2015].
- El Universal* (2014) “Conservadores se imponen en el Sínodo de Obispos” [en línea]. 19 de octubre. Disponible en: <<http://archivo.eluniversal.com.mx/primera-plana/2014/impresso/conservadores-se-imponen-en-el-sinodo-de-obispos-47293.html>> [Consultado el 10 de diciembre de 2015].
- Folha de Sao Paulo* (2013) “Papa critica obsessão da igreja por aborto, casamento gay e contracepção”. 19 de septiembre. Disponible en: <<http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2013/09/1344294-papa-critica-obsessao-da-igreja-com-aborto-casamento-gay-e-contracepcao.shtml>> [Consultado el 19 de mayo de 2015]
- Francisco I (2013a) *Evangelii Gaudium. El anuncio del Evangelio en el mundo*. Exhortación Apostólica, 24 de noviembre de 2013. Vaticano: Tipografía Vaticana.
- Francisco I (2013b) “Conferencia de Prensa del Santo Padre Francisco durante el vuelo de regreso a Roma”. Ciudad del Vaticano, 28 de julio. Disponible en: <https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-conferenza-stampa.html> [Consultado el 7 de abril de 2015].
- Francisco I (2014) “Audience General. Plaza de San Pedro” *La Santa Sede* [en línea]. 10 de diciembre. Disponible en: <https://w2.vatican.va/content/francesco/es/audiences/2014/documents/papa-francesco_20141210_udienza-generale.html> [Consultado el 1 de abril de 2015].
- Francisco I (2015a) *Laudato Si'. Sobre el cuidado de la casa común*. Carta Encíclica, 24 de mayo de 2015. Vaticano: Tipografía Vaticana.

- Francisco I (2015b) “Encuentro con las Familias. Discurso del Santo Padre” *La Santa Sede* [en línea]. 16 de enero. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/january/documents/papa-francesco_20150116_srilanka-filippine-incontro-famiglie.html> [Consultado el 2 de septiembre de 2015].
- Francisco I (2016) “Exhortación Apostólica Postsinodal. *Amoris Laetitia*” *La Santa Sede* [en línea]. 19 de marzo. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost-exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html#Algunos_desafios>.
- Gallup International (2016) “A WIN/Gallup international poll shows that most people across the globe have a positive image of Pope Francis”. 23 de marzo de 2016. Disponible en: <http://www.wingia.com/web/files/richeditor/filemanager/Opinion_Pope_Francis_Q8_Press_Release_v16-3-2016_.pdf> [Consultado el 23 de julio de 2016].
- Gutiérrez, María Alicia (2010) “Voces polifónicas. Sexualidades e identidades de género debate con el fundamentalismo religioso” en Vaggione, Juan Marco (comp.) *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*. Córdoba: Ferreyra, pp. 109-148.
- Irrazábal, Gabriela (2011) “La bioética como entrenamiento y facilitadora de la influencia de agentes católicos en el espacio público en Argentina” *Revista del Centro de Investigación*, 9(36): 5-23.
- Juan Pablo II (1981) “*Familiaris Consortio*. Exhortación Apostólica” *La Santa Sede* [en línea]. 22 de noviembre. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost-exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html> [Consultado el 27 de mayo de 2016].
- La Nación* (2014) “Profundo cambio del Vaticano ante los gays y las parejas de hecho” [en línea]. 14 de octubre. Disponible en: <<http://www.lanacion.com.ar/1735254-profundo-cambio-de-la-iglesia-ante-los-gays-y-las-parejas-de-hecho>> [Consultado el 14 de octubre de 2015].
- La Santa Sede* (2015) “Carta del Santo Padre con la que se concede la indulgencia con ocasión del Jubileo extraordinario de la Misericordia” [en línea]. 1 de septiembre. Disponible en: <https://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2015/documents/papa-francesco_20150901_lettera-indulgenza-giubileo-misericordia.html> [Consultado el 3 de abril de 2016].
- Maier, Elizabeth (2010) “Discursos, actores y estrategias en la disputa por el significado de la vida y los derechos reproductivos” *Región y Sociedad*, 22(49): 201-238.
- Mallimaci, Fortunato (2013a) “Crisis del catolicismo y un nuevo papado: Bergoglio antes de ser Francisco y el sueño del papa propio en Argentina” *Estudos de Religião*, 27(2): 270-296.
- Mallimaci, Fortunato (2013b) “El catolicismo argentino de Bergoglio y el papado de Francisco. Una primera aproximación desde la Argentina” *Sociedad y Religión*, xxiii(40): 211-244.

- Mejía, María Consuelo (2003) “Sexualidad y derechos sexuales. El discurso de la Iglesia católica” *Debate Feminista*, 27: 45-56.
- Morán Faúndes, José Manuel; Peñas Defago, María Angélica; Monte, María Eugenia y María Candelaria Sgró Ruata (2015) “Sociedad civil y sexualidad: las ONG autodenominadas provida” en Esquivel, Juan y Juan Vaggione (dirs.) *Permeabilidades activas. Religión, política y sexualidad en la Argentina democrática*. Buenos Aires: Biblos, pp. 35-54.
- Mujica, Jaris (2009) *Microscopio. De la bioética a la biopolítica*. Lima: Promsex.
- Pablo VI (1968) *Humanae Vitae*. Carta Encíclica, 25 de julio. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html> [Consultado el 27 de mayo de 2016].
- Pace, Enzo (2015) “No todos los caminos conducen a Roma. El papa Francisco y la posible reforma de la Iglesia católica” *Nueva Sociedad* (260):40-52.
- Página12 (2015) “Una internacional con el papa Francisco” [en línea]., 14 de marzo. Disponible en: <<http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-268112-2015-03-14.html>> [Consultado el 14 de marzo de 2015]
- Pecheny, Mario y Rafael de la Dehesa (2011) “Sexualidades y políticas en América Latina: un esbozo para la discusión” en Corrêa, Sonia y Richard Parker (eds.) *Sexualidade e política na América Latina: histórias, interseções e paradoxos*. Río de Janeiro:SPW, pp. 31-79.
- Peñas Defago, María Angélica y José Manuel Morán Faúndes (2014) “Conservative litigation against sexual and reproductive health policies in Argentina” *Reproductive Health Matters*, 44(22): 82-90.
- Pew Research Center (2014) *Pope Francis Image Positive in Much of World*[pdf].Informe, 11 de diciembre de 2014. Disponible en: <<file:///C:/Users/7em/Downloads/Pew-Research-Center-Pope-Report-FINAL-December-11-2014.pdf>> [Consultado el 7 de enero de 2015].
- Sgró Ruata, María Candelaria, (2011) “Matrimonio entre personas del mismo sexo. Estrategias político discursivas de oposición en la audiencia pública de Córdoba” en Sgró Ruata, María Candelaria et al. *El debate sobre matrimonio igualitario en Córdoba. Actores, estrategias y discursos*. Córdoba: Ferreyra, pp. 179-231.
- Sínodo de Obispos (2013) “Los desafíos pastorales sobre la Familia en el contexto de la evangelización. Documento preparatorio” *La Santa Sede* [en línea]. Disponible en: <http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20131105_iii-assemblea-sinodo-vescovi_sp.html> [Consultado el 27 de octubre de 2015].
- Sínodo de Obispos (2014) “III Asamblea General Extraordinaria. Los desafíos pastorales de la familia en el contexto de la evangelización. *Relatio Synodi*” *La Santa Sede* [en línea]. 18 de octubre. Disponible en: <http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20141018_relatio-synodi-familia_sp.html> [Consultado el 27 de octubre de 2015].

- Sínodo de Obispos (2015) “La vocación y la misión de la familia en la Iglesia y en el mundo contemporáneo. Relación final del Sínodo de los Obispos al Santo Padre Francisco” *La Santa Sede* [en línea]. 24 de octubre. Disponible en: <http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20151026_relazione-finale-xiv-assemblea_sp.html> [Consultado el 27 de octubre de 2015].
- Spadaro, Antonio (2013) “Entrevista al Papa Francisco” *Razón y Fe: Revista Hispanoamericana de Cultura*, 268(1380): 249-276.
- USA Today* (2015) “Pope Francis to allow priests to forgive abortion”. 1 de septiembre. Disponible en: <<http://www.usatoday.com/story/news/world/2015/09/01/pope-allow-priests-forgive-abortion/71502832/>> [Consultado el 3 de abril de 2016].
- Vaggione, Juan Marco (2012) “La cultura de la vida. Desplazamientos estratégicos del activismo católico conservador frente a los derechos sexuales y reproductivos” *Religião e Sociedade*, 32(2): 57-80.
- Vaggione, Juan Marco (2014) “Politización de la sexualidad y sentidos de lo religioso” *Sociedad y Religión*, 24(42): 209-226.