

CONFESIONES DE MUJER. LA IGLESIA CATÓLICA Y LA MORALIDAD SACRA EN LAS VIDAS SEXUALES DE LAS MUJERES MEXICANAS INMIGRANTES*

GLORIA GONZÁLEZ-LÓPEZ

Universidad de Texas, Austin



) RESUMEN (

A partir de entrevistas individuales a profundidad, con preguntas abiertas planteadas a 40 mexicanas inmigrantes a Estados Unidos, que se identifican a sí mismas como heterosexuales, y que viven en Los Ángeles, este artículo examina sus percepciones en cuanto a la sexualidad, la moral sexual y la ética católica que tradicionalmente ha controlado la vida sexual de las mujeres nacidas y criadas en México. Estas narrativas indican que las interpretaciones personales de estas mujeres en cuanto a estas normas patriarcales, y sus decisiones reales en cuanto a sus cuerpos sexualizados (incluyendo su salud reproductiva) son procesos complejos y sofisticados. Es decir, las mujeres criadas en la fe católica no obedecen automáticamente dichas normativas religiosas. En cambio, conforme estas mujeres reflexionan sobre la ética católica que controla sus cuerpos sexualizados, sus voces revelan las siguientes dinámicas: 1. No sólo se hacen conscientes de la naturaleza patriarcal de la Iglesia católica como institución, sino que también la perciben como moralmente incompetente para regular su sexualidad; 2. Están conscientes de la opresión de género y de las contradicciones promovidas por la moralidad y las ideologías sexuales reaccionarias, y no se alejan automáticamente de la Iglesia ni dejan de ejercer su fe, sus rituales y sus prácticas religiosas; 3. Las experiencias personales e individuales como mujeres heterosexuales y como católicas apuntan al reconocimiento de la existencia de múltiples heterosexualidades mexicanas; y 4 Las mujeres mexicanas, como grupo social subordinado, median en las enseñanzas católicas sobre la moralidad sexual basadas en sus subjetividades personales, surgidas de su posicionalidad (*standpoint*) como mujeres. Estas narrativas ponen en tela de juicio las imágenes estereotipadas y los arquetipos que promueven imágenes de las mujeres mexicanas como sumisas y abnegadas; las mujeres mexicanas están lejos de tener la identidad femenina monolítica con la que frecuentemente se les pinta en la literatura académica y popular.

* Agradecemos a la autora su contribución a la revista *Estudios Sociales, Nueva Época*, con este texto publicado originalmente como parte del libro *Sexual Inequalities and Social Justice*, editado por Niels Teunis y Gilbert Herdt, University of California Press, 2007. Traducción del inglés, Luis Rodolfo Morán Quiroz; revisión de la autora.

ABSTRACT

Based on in-depth, tape-recorded interviews with 40 self-identified heterosexual immigrant Mexican women living in Los Angeles, this article examines these women's perceptions of sexuality, sexual morality, and the Catholic ethics that have historically controlled the sex lives of women born and raised in Mexico. These narratives indicate that women's personal interpretations of these patriarchal regulations, and their actual decisions involving their sexualized bodies (including their reproductive health) are complex and sophisticated processes. That is, women raised in the Catholic faith do not automatically obey these religious mandates. Instead, as they reflect on the Catholic ethics controlling their sexualized bodies, women's voices reveal the following dynamics: (1) Women not only become aware of the patriarchal nature of the Catholic Church as an institution but also perceive it as morally incompetent to regulate women's sexuality; (2) Women who are aware of the gender oppression and contradictions promoted by regressive sexual moralities and ideologies do not automatically walk away from the Church nor stop exercising their faith, rituals, and religious practices; (3) Mexican women's personal and individual ways of experiencing their heterosexuality as Catholic women acknowledges the existence of multiple Mexicana heterosexualities; and, (4) Mexican women, as a subordinate social group, mediate Catholic teachings on sexual morality based on their personal subjectivities emerging from their standpoint as women. These narratives challenge stereotyped images and archetypes of Mexican women as *abnegadas* (self-sacrificing) and *sumisas* (submissive); Mexican women are far beyond from being the monolithic female identities frequently portrayed in academic and popular literature.

Keywords: Catholic Church and sexual morality; Mexican women and sexuality; women, reproductive health, and Catholic religion; Carta al Papa and Mexican women.

“El Papa dice que *el método natural* es la única forma de evitar el embarazo, pero eso es imposible”, afirmó enérgicamente Xóchitl, un ama de casa de 34 años de edad que ha vivido en Los Ángeles por más de nueve años. Luego continuó: “como mujer, debes buscar diferentes formas para no embarazarte. Así que la Iglesia tiene que cambiar, el Papa no tiene ni idea de lo que tiene que pasar una mujer. Luego, ¡también está en contra del aborto! ¿Te imaginas? ¡Yo ya tendría diez hijos!” Xóchitl se identificaba orgullosamente como una católica altamente comprometida al recordar sus experiencias como miembro dinámico de la organización católica de *El Movimiento Familiar Cristiano* en su pequeño pueblo de origen en Jalisco. Antes de emigrar a Los Ángeles, también había trabajado varios años como *cursillista* activa y había sido instructora en los talleres organizados por su parroquia.

Sin duda alguna, la Iglesia católica es una poderosa fuente de opresión y de control sobre las vidas sexuales de las mujeres mexicanas. Sin embargo, como lo muestra Xóchitl, en contra de lo que sugieren algunas representaciones tenden-

ciosas de las mujeres mexicanas como *abnegadas* y *sumisas*, las mujeres mexicanas están lejos de tener la identidad femenina monolítica con la que frecuentemente se les pinta en la literatura académica y popular. Las mexicanas que presento en este ensayo desafían estos estereotipos. Sus narrativas reflejan de qué manera se pueden convertir en agentes activos que cuestionan, resisten y redefinen las prescripciones morales católicas a partir de sus propias experiencias como mujeres.

En este ensayo ofrezco una perspectiva sociológica feminista en torno a cómo y por qué, incluso las mujeres muy devotas como Xóchitl, pueden identificar a los valores católicos en lo que se refiere a la sexualidad femenina como poco realistas y ampliamente antagónicos con los aspectos centrales de sus experiencias de la vida cotidiana y su realidad social como mujeres heterosexuales. Examiné aquí la intersección entre la Iglesia católica, la religión, la moralidad sacra y la sexualidad de las mujeres a través de los ojos y desde las experiencias de la vida sexual real de un grupo de mexicanas inmigrantes. Realizo mi análisis a partir de entrevistas individuales a profundidad, con preguntas abiertas planteadas a cuarenta mexicanas inmigrantes a Estados Unidos, que se identifican a sí mismas como heterosexuales, y que viven en Los Ángeles. Recopilé la información durante el año académico 1997-1998, como parte de mi trabajo de investigación sobre inmigrantes mexicanas y sus vidas sexuales. Utilizo seudónimos para identificar las narrativas sexuales de cada una de las informantes según se discuten en este ensayo.¹

Para este grupo de mexicanas heterosexuales educadas en la fe católica, la interconexión entre la vida sexual y la religión es experimentada con base en las siguientes dinámicas:

1 Este ensayo representa una parte de mi trabajo de tesis doctoral en la University of Southern California. En mi tesis doctoral (González-López, 2000) analizo el impacto de la inmigración en las ideologías y el comportamiento sexuales de 40 mujeres que se identificaron a sí mismas como heterosexuales y que emigraron desde la Ciudad de México (20) y desde Jalisco (20) hacia Los Ángeles. La tesis doctoral se basa en entrevistas con mujeres que contacté en diversas agencias comunitarias y escuelas primarias ubicadas en el área urbana central de Los Ángeles.

El nivel más bajo de escolaridad para ambos grupos es el de educación primaria, que en el sistema estadounidense equivale a terminar el sexto grado; el nivel más alto es el de licenciatura, equivalente a un bachelor's degree. Sin embargo, las mujeres provenientes de Jalisco tenían a menores niveles de educación formal (promedio de 7.1 años) en comparación con sus contrapartes de la Ciudad de México (promedio de 10.15 años). En concordancia, las mujeres de Jalisco tenían una menor probabilidad de tener empleo remunerado (9 de 20) y una mayor probabilidad de ser amas de casa de tiempo completo (11 de 20) que las informantes provenientes de la Ciudad de México. La mayoría de las mujeres de la Ciudad de México reportó tener trabajos pagados (15 de 20); unas pocas de ellas reportaron ser amas de casa de tiempo completo (5 de 20). Es interesante que las mujeres provenientes de Jalisco habían vivido de manera permanente por periodos más largos en Estados Unidos (promedio de 11.68 años) en comparación con el grupo de la Ciudad de México (promedio de 8.85 años). En el momento de la entrevista muchas participantes estaban casadas (N = 27) y otras mujeres cohabitaban (N = 7). Otras participantes estaban legalmente divorciadas (N = 1) o separadas tras haber estado casadas (N = 2) o tras cohabitar (N = 1). Sólo dos de estas mujeres nunca habían estado casadas y ninguna de ellas tenía hijos. 39 de 40 fueron educadas en familias que promovían la fe católica; sólo una fue educada en una familia protestante. Todas ellas nacieron y fueron educadas en una sociedad fuertemente influida, a lo largo de la historia, por la iglesia católica romana.

Este proyecto fue posible gracias al apoyo financiero y académico que recibí. Estoy profundamente agradecida con el Social Science Research Council por la generosa beca que me otorgaron para poder trabajar en mi tesis doctoral y que recibí a través de su Sexuality Research Fellowship Program.

Quiero expresar mi gratitud a las cuarenta mujeres que me confiaron las historias de sus vidas personales y sexuales. Espero que mis interpretaciones sean un reflejo fiel de sus experiencias personales.

Algunos segmentos de este ensayo se citan en mi libro (González-López 2005); véase éste para reflexiones adicionales sobre la iglesia católica y la moralidad sexual en el México contemporáneo.

- Las mujeres no sólo se hacen conscientes de la naturaleza patriarcal de la Iglesia católica como institución, sino que también la perciben como moralmente incompetente para regular la sexualidad de las mujeres;
- Las mujeres que están conscientes de la opresión de género y de las contradicciones promovidas por la moralidad y las ideologías sexuales reaccionarias no se alejan automáticamente de la Iglesia ni dejan de ejercer su fe, sus rituales y sus prácticas religiosas;
- Las experiencias personales e individuales como mujeres heterosexuales y como católicas apuntan al reconocimiento de la existencia de múltiples heterosexualidades mexicanas;
- Y las mujeres mexicanas, como grupo social subordinado, median en las enseñanzas católicas sobre la moralidad sexual basadas en sus subjetividades personales, surgidas de su posicionalidad (*standpoint*) como mujeres.

¿Por qué las mexicanas y el sexo? ¿Por qué una perspectiva sociológica feminista?

Realizo investigación en el campo de la sociología de las sexualidades con mujeres mexicanas inmigrantes a raíz de una experiencia de grupo que tuve como parte de mis antecedentes profesionales como psicoterapeuta. Durante mi entrenamiento como terapeuta de pareja y familia a principios y mediados de los años noventa, conduje un grupo de apoyo para mujeres latinas compuesto por ocho adultas inmigrantes. Este grupo se estableció originalmente con el objeto de ayudar a las mujeres a explorar temas en lo que concierne a autoestima, violencia doméstica, drogadicción, vida familiar y habilidades para la paternidad, entre otros. Todas las que se reunían semanalmente con el propósito de discutir estas preocupaciones en su condición de mujeres, gradualmente desarrollaron una relación de fuertes vínculos entre sí y conmigo como facilitadora del grupo. Y al participar en este proceso se tornaron altamente vulnerables al revelar sus más íntimos sentimientos en lo que respecta a sus vidas emocionales. Para mí fue interesante, sin embargo, observar que el tópico de la sexualidad nunca se discutió en sus intercambios personales. Al expresar mi curiosidad acerca de su “silencio sexual”, las mujeres me preguntaron si estaba permitido explorar sus vidas sexuales durante nuestras reuniones. Ese momento fue tan sólo el comienzo de una travesía fascinante e interminable de exploración sexual que giró en torno a las preocupaciones de estas mujeres en lo que concierne a la virginidad, el orgasmo y la satisfacción sexual, la masturbación, el sexo oral y anal, las fantasías sexuales, la homosexualidad (gay y lésbica) y las prácticas sexuales, entre muchos otros temas relacionados con el sexo discutidos abiertamente por las mujeres. Para la mayoría de ellas, la experiencia de grupo se convirtió en una travesía en proceso a través de la cual descubrieron sus sentimientos personales al explorar sus más íntimas preocupaciones en torno a lo sexual. Para mí, las travesías emocionales de este grupo no sólo apuntaban hacia el tema de una tesis doctoral que defendí más tarde para convertirme en socióloga. Estas ocho mujeres también cambiaron mi destino profesional. Aprendí de sus voces en primera persona de qué manera

y por qué las sexualidades femeninas están conectadas con dinámicas de género, raciales, de clase, de ciudadanía y limitaciones en cuanto al idioma, entre otras fuerzas adicionales que promueven la inequidad social. Sus historias sexuales indicaban las formas en que las mujeres pueden ser oprimidas sexualmente, pero sus testimonios identificaban también diversas vías que enfatizaban las posibilidades en las cuales se convirtieron en protagonistas activas que luchaban por la justicia y el cambio sociales. Como parte de este proceso de aprendizaje, me ayudaron a desatar mi pasión al decidir convertirme en una investigadora dedicada a estudiar a las mexicanas y la sexualidad como un acto de activismo intelectual.

Este proceso de grupo y mi investigación para la tesis doctoral, con el grupo adicional de cuarenta inmigrantes que discuto en este ensayo, me dieron la oportunidad de ser “instruida” en lo que respecta a las complejidades que definen las sexualidades de las mexicanas. A partir de ambas experiencias desarrollé una aguda conciencia de dos aspectos en la conducción de investigación sexual con mexicanas. Primero, utilizo una metodología cualitativa para investigar la sexualidad porque es un constructo complicado, establecido, formulado y transformado por, a través y dentro de la práctica social (Gagnon y Simon, 1973; Gagnon, 1977; Weeks, 1985; Plummer, 1995; Seidman, 1994; Laumann y Gagnon, 1995). Al utilizar una metodología cuantitativa (es decir, un diseño fijo) para conducir un estudio sociológico de las heterosexualidades de las inmigrantes mexicanas, habría dejado de lado la naturaleza fluida que subyace a la construcción social de la sexualidad humana, un principio enfatizado durante decenios en el campo de la sociología de las sexualidades. Por tanto, las suposiciones positivistas (la objetividad, la realidad social como proceso estático que puede ser medido y replicado, y la creencia de que podemos conocer mejor el mundo social por medio de la distancia y el desprendimiento) son difíciles de sostener para un estudio sociológico de las heterosexualidades mexicanas.

Segundo, a partir de mi investigación me comprometí a cuestionar las muchas distorsiones, estereotipos y concepciones falsas que la literatura en diversas disciplinas ha promovido en lo que se refiere a las mujeres mexicanas. A pesar de que por más de veinte años algunas sociólogas latinas han analizado las imágenes estereotipadas de las mujeres México-americanas, condenando estas imágenes como “estrechas y tendenciosas” (véase Baca Zinn, 1982), es frecuente que la literatura promueva imágenes de las mujeres como actrices pasivas que deben ajustarse a moldes culturales estáticos que invariablemente las oprimen. Un ejemplo es el paradigma de la virgen-puta que se utiliza consistentemente en la literatura sobre la sexualidad de las mexicanas a ambos lados de la frontera México-Estados Unidos, en donde los roles de *buena/mala* y *virgen/puta* determinan las experiencias y las identidades sexuales de la mujer (por ejemplo Paz [1950], 1987; Guerrero Pavich, 1986; Almaguer, 1993; Alonso y Koreck, 1993; Amuchástegui, 2001). A ese respecto, algunos han afirmado que “las mujeres latinas pueden estar particularmente inclinadas a tener dificultades con el reconocimiento de sí mismas como seres sexuales” (Marín y Gómez, 1997). Un segundo ejemplo en la literatura es el concepto de *marianismo* como lo

ilustran Travis y White (2000). En esa antología, el concepto de *marianismo* se define por Reid y Bing como un “concepto basado en el culto católico a la virgen María, que dicta que cuando las mujeres se convierten en madres, entonces y sólo entonces logran el estatus de madre sagrada y, al hacerlo se espera que sean abnegadas a favor de sus hijos y maridos” (p. 158). Es interesante que ni el paradigma de la virgen-puta ni las prescripciones morales que asocian las imágenes virginales con las obligaciones morales de la mujer casada fueran reportados por alguna de las cuarenta mujeres que entrevisté. En cambio, me enteré que aun cuando la inequidad de género es promovida por la Iglesia, las realidades sociales y sexuales de las mexicanas están configuradas por las complejas interpretaciones de género subjetivas de las mujeres, interpretaciones que se dan dentro de las experiencias y circunstancias de su vida cotidiana. Las vidas sexuales reales de las mexicanas van mucho más allá de los iconos culturales de las vírgenes, madres sagradas (*madonnas*) y putas.

Por ende, aun cuando no es posible negar la naturaleza opresora de las enseñanzas de la Iglesia católica en lo que respecta a las mujeres y la sexualidad, las mujeres no son pasivas ni tampoco son individuos unidimensionales que se adapten automáticamente a estas prescripciones morales, cultural y socialmente definidas, que de alguna manera configuran sus vidas sexuales. Por el contrario, yo argumento que las mexicanas son agentes sociales sofisticadas, multidimensionales y activas, que reaccionan ante estas prescripciones de maneras múltiples y complicadas. Este ensayo no es tan sólo un esfuerzo asertivo por poner fin al efecto nocivo de los estereotipos y las concepciones distorsionadas de las mexicanas y sus vidas sexuales. También explora estos testimonios de las sexualidades femeninas a través de las reflexiones sociológicas feministas de Dorothy Smith (1987) de la condición de las mujeres en la sociedad, así como las visiones de Lynne Segal (1994) y Nancy J. Chodorow (1995) acerca de las sexualidades e identidades de género de las mujeres. Espero que estos testimonios den voz a las complejidades de lo que significa ser mujer, mexicana y católica dentro de una sociedad patriarcal que resulta ser más compleja que las imágenes monolíticas de los arquetipos culturales de las identidades sexuales mexicanas. Como inmigrante mexicana que ha adoptado ideologías políticas progresistas, espero que estas narrativas puedan iluminar algunas vías para el cambio y la justicia sociales más allá de los estereotipos, los prejuicios y los discursos unidireccionales y simplistas que culpan a la Iglesia como la única fuerza responsable de dinámicas que son mucho más complejas.

Finalmente, las autoridades eclesiásticas no tienen un control absoluto sobre la manera en que la religión y la moralidad sexual se viven y experimentan realmente por parte de las mujeres mexicanas en sus vidas sexuales cotidianas. En este ensayo exploro algunas respuestas potenciales a las siguientes preguntas: ¿Qué enseñanzas religiosas católicas sobre sexo y moralidad traen consigo las mexicanas como parte de su bagaje de sexualidad al migrar a Estados Unidos? ¿Qué reportan que hacen con ellas en sus vidas sexuales reales? ¿Hasta qué grado la Iglesia católica influye en las mujeres mexicanas y en sus vidas sexuales? ¿Por qué sí o por qué no?

“Carta al Papa”: mensaje al Papa Juan Pablo II

Con el objeto de explorar de qué manera las mujeres en este estudio perciben y juzgan ellas mismas la influencia de la Iglesia católica en su sexualidad en cuanto mujeres católicas, les leí la sección sobre sexualidad de la “Carta al Papa” como parte de mis entrevistas.² Se discutieron abiertamente preguntas específicas respecto a sus opiniones y reacciones en torno a la carta y el papel de la Iglesia católica sobre la sexualidad de las mujeres y sobre sus propias vidas sexuales. Las reacciones personales de las mujeres ante la “Carta al Papa” se examinan en esta sección. Un párrafo de la “Carta al Papa” se leyó en español a mis informantes. El texto dice así:

Ya es hora de que asumamos la sexualidad como parte de la gratuidad de Dios, y de quienes se dan mutuamente la libertad y generosidad, no sólo para tener hijos. Ya es hora de reflexionar y reconocer que la sexualidad es santa y divina. Ya es hora de que como mujeres católicas reconozcamos que Dios nos ha concedido un cuerpo, al que debemos amar y recuperar pues es parte trascendente de nuestras personas y de nuestra unidad con Dios. Es urgente que el Vaticano, obispos y sacerdotes, actúen y piensen de un modo radicalmente distinto, dejándose interpelar por el mundo vivencial de las mujeres, para que actúen acordes al Plan de Dios. Es urgente que nos consideren personas adultas, capaces de apropiarnos de nuestras vidas y nuestros cuerpos, para que confíen y respeten nuestras opciones, y el derecho a la intimidad, a la sexualidad, de manera responsable y en armonía con los valores del Reino: en verdad, en justicia, en amor e igualdad. Sólo en el respeto mutuo, en el reconocimiento pleno de los derechos de todos como personas, podemos contribuir con la humanidad sin límites y a la “vida en abundancia”. (Juan 10:10)

Los testimonios expresados por estas mujeres ofrecen múltiples interconexiones entre la realidad social de la Iglesia católica como institución y sus representantes en todos los niveles jerárquicos (es decir, el Papa, los sacerdotes, las monjas), la fe religiosa católica, la moralidad sexual y lo que *realmente* hacen las mujeres educadas en la fe católica con sus interacciones en lo que respecta a sus vidas sexuales. Sus respuestas develan la aguda conciencia que han desarrollado estas mujeres al haber nacido y haber sido educadas en familias predominantemente católicas. Sus respuestas exponen la mentalidad progresista de estas mujeres: la gran mayoría de las mujeres en el estudio (80 por ciento) apoyaba, alababa y se unía con las mujeres que proponían cambios progresistas dentro de la Iglesia católica en la “Carta al Papa”. ¿Cuáles son las razones que subyacen a ese tremendo apoyo a la idea de cuestionar y rebelarse en contra de las moralidades tradicionales en lo que respecta a la sexualidad de las mujeres? ¿Qué causas son responsables de ese entusiasta apoyo a los cambios progresistas dentro de la Iglesia católica? Éstos son los testimonios más representativos en este grupo de cuarenta mujeres.

2 Un grupo de mujeres militantes (monjas, catequistas, y mujeres laicas) hicieron pública la “Carta al Papa” durante la visita del Papa a México en 1990. Como parte de esta carta, este grupo de mujeres católicas mexicanas afirmaba su ideología progresista frente al Papa al tiempo que examinaban sus inquietudes como mujeres en lo que respecta a asuntos de sexualidad. Véase de Barbieri (1990).

Confesiones verdaderas: más allá de las sotanas y la penitencia

“¡Lo que dijeron esas mujeres está bien! ¡La verdad es que nosotras, como mujeres, no somos libres en lo que concierne a nuestros cuerpos porque la Iglesia nos mete estas cosas dentro de nuestras cabezas!”, afirmó apasionadamente Romelia, una organizadora comunitaria. Luego añadió en un tono sarcástico de voz; “y si el Papa no interfiriera tanto, los hombres no serían tan *machistas*. ¿Por qué? Porque habría igualdad y si hubiera igualdad no habría problema. ¡Ey! ¿Qué pasaría con los hombres si tuviéramos un Papa que fuera mujer? [risas]”. Romelia se identificó como católica practicante y devota fiel de la *Virgen de Guadalupe*. Mujer casada, de 32 años de edad, nacida y educada en Guadalajara, Romelia trabaja actualmente como representante de ventas de una pequeña compañía; migró a Los Ángeles a los 25 años de edad.

Las palabras de Romelia son las que mejor representan el tono más prevalente y consistente de las reacciones de estas mujeres al texto de la “Carta al Papa”. Estas mujeres expresaron apasionadamente su clara conciencia en lo que respecta a la desigualdad de género y a las múltiples interconexiones entre religión, cultura, relaciones heterosexuales, y la sexualidad de las mujeres. Otras mujeres elaboraron a partir de su sagaz conciencia de género en lo que respecta al sexismo, la Iglesia y los derechos de la mujer en cuanto a la propiedad y el control de su cuerpo. En sus historias, muchas de ellas utilizaron los términos *macho*, *machismo* y *machista* para describir las creencias y las prácticas sexistas. En general, estas mujeres señalaron como debatibles dos temas centrales.

El primer tema fue formulado por mujeres como Tomasita. Ella afirmó: “confío en los sacerdotes y las monjas, los respeto. Sin embargo, he conocido a muchos que te llevan por un camino diferente, como los sacerdotes que abusan de los niños. Así que yo pienso, ¿Cómo, una persona que ha hecho ese tipo de cosas, va a hablar contigo sobre sexualidad? ¿Cómo en este mundo van a decirte que conserves tu virginidad hasta que te cases?” El tema provocador del abuso sexual de los niños por parte de los sacerdotes constituía uno de las principales razones por las cuales Tomasita y algunas de las mujeres en este estudio repudiaban la competencia moral de la Iglesia como institución. Tomasita, de 31 años de edad, era una mujer separada y ama de casa de tiempo completo, quien migró de una zona rural de Jalisco a la edad de 21 años.

De igual manera, Irasema, una mujer nacida y criada en la Ciudad de México, de 39 años de edad, casada y que trabaja de costurera, declaró su desencanto: “bueno, todo esto es muy controvertido, ¡porque te predicán y enseñan una cosa y luego hacen otra! Los sacerdotes siempre... ¿Cómo te dire? Eran como un ídolo para mí, lo mejor, como un modelo a seguir. Pero luego, ¡todas las cosas de que te enteras de lo que hacen los sacerdotes! Si la Iglesia viera al sexo con más libertad y como algo natural, sería mejor”.

Como Tomasita, Irasema denunciaba inconsistencias morales paralelas por parte de la Iglesia y promovía cambios progresistas, al mismo tiempo que expresaba su confusión y desencanto moral. Ambas mujeres abordaban este tema

controvertido al mismo tiempo que cuestionaban la autoridad moral de los representantes de la Iglesia sobre sus vidas sexuales como mujeres católicas. Ambas afirmaban con firmeza su razonamiento detrás de su actitud crítica a este respecto. Denunciaban la naturaleza aberrante de estas prácticas, al mismo tiempo que desaprobaban, rechazando, a la Iglesia católica.

Las mujeres tenían razones adicionales para debatir el valor moral legítimo de las enseñanzas de la Iglesia en lo que respecta a la sexualidad. Xóchitl, la católica altamente involucrada a quien presenté al principio de este ensayo, dijo: “un sacerdote viejo se escapó con su secretaria y eso pasó en ese pueblito, ¡olvídense! Y luego, cuando yo tenía 13 ó 14 años, conocí a un sacerdote que pasaba su vida rescatando mujeres de un burdel. ¡Ése era su trabajo y todo mundo en el pueblo...! ¡Nomás imagínese! Parece que luego él dejó la Iglesia y se casó”. Las mujeres como Xóchitl compartieron conmigo más de una historia acerca de *los amoríos* entre sacerdotes y algunas de las mujeres de su pequeño pueblo. Xóchitl describió con gran viveza y con lúcidos detalles el efecto de esta circunstancia en su respeto hacia la Iglesia como institución que no cumplía con su obligación de establecer un buen ejemplo de *moralidad y decencia*. Al recordar estas historias en mi presencia, condenó el inadecuado comportamiento de estos sacerdotes. Luego, concluyó animadamente: “así que ellos [los sacerdotes] te dicen que te comportes así y *asá*, ¿por qué lo hacen? ¿Por qué, si predicán de todo eso, cómo es que no son honestos? ¿No te parece?”

Otras mujeres compartieron igualmente muchas historias interesantes con gran exaltación mientras exploraban en detalle la reproducción de imágenes de sacerdotes altamente heterosexualizados e hipersexualizados. Beatriz, por ejemplo, comenzó a recordar: “¡con el padre yo visité muchos, muchos lugares! Y cuando él llegaba, solíamos ir a cenar o bailar o tomar [alcohol]. También acostumbábamos a comer elote. ¡Íbamos a bailar y los sacerdotes eran tan atractivos! Decíamos ‘¡qué padre!’ [risas]. Algunos de ellos... ¡Ay! Bueno, tengo que admitirlo, ¡algunos eran muy guapos!” Mientras Beatriz hablaba de sus estrechas relaciones personales con algunos sacerdotes mientras era catequista y trabajaba en la parroquia de su pequeño pueblo, recordaba con un tono de voz nostálgico sus experiencias con sus amigas catequistas con quienes viajaba de pueblo en pueblo, como parte de sus actividades asociadas a la Iglesia.

Al continuar con nuestra entrevista, Beatriz me aclaró: “mi madre era muy ignorante, porque, según ella, por estar con el sacerdote estábamos seguras, y bueno... ¡yo era feliz!” Describió cómo gozó de ser catequista al mismo tiempo que aprovechaba *la ingenuidad* de su madre para gozar de libertad personal que de otro modo le habría sido difícil de lograr. Para las mujeres como ella, la disyunción entre los estilos de vida esperados, rígidos y monásticos y las prácticas de la vida real de las catequistas, las monjas y los sacerdotes puede haber generado un espacio para explorar la agencialidad, la autonomía y el placer personales. Más allá de este sentido de libertad como catequista, me dijo Beatriz, que ella entendía y practicaba siempre el *respeto personal* hacia los sacerdotes. “¡Deberían tener permiso del Papa!” exclamaba Beatriz, al mismo tiempo que reclamaba

cambios radicales en el celibato exigido a los sacerdotes y explicaba cómo *el padre* estaba expuesto al rechazo de algunas personas en su pequeño pueblo.

Mientras Beatriz continuaba hablando sobre su estrecha relación con la Iglesia, me explicó que aunque siempre ha ido a la misa dominical desde que era muy chica, no se consideraba una *santurrona* (una mujer conservadora en lo religioso o lo moral). Luego se refirió a los claros límites personales que aprendió a establecer al viajar con *el padre*, mientras explicaba por qué no era tal el caso para el resto de las mujeres. Luego afirmó: “había un sacerdote,...[pausa] un amigo de mi amiga muy cercana...bueno, ella tuvo un hijo con ese sacerdote. Y por eso digo que no practican lo que predicán. Así que es lo mismo para ellos. Bueno, encuentras de todo tipo, algunos de ellos lo cumplen, pero otros no”. Al articular sus propias concepciones de la dificultad de cumplir con una moralidad idealizada en la vida real, expresó sus propias críticas de la integridad moral de algunos sacerdotes. Dijo que hay que estar conscientes de las muchas contradicciones morales dentro de la Iglesia.

Candelaria, una mujer casada, de 36 años de edad y ama de casa de tiempo completo, nacida y criada en un pueblo cercano a la costa en el estado de Jalisco, me habló igualmente acerca de su viejo hábito de asistir a misa los domingos. Al continuar, me expresó sus sentimientos de tristeza al recordar con gran detalle la historia de su amiga. Dijo: “tengo una amiga que tuvo un hijo con un sacerdote en mi pueblo y él fue linchado ahí. Y ahora el pobre niño no tiene padre. Y luego, ella no le dice a él que su padre era sacerdote para que no se traume”. Al terminar su historia, Candelaria saca por conclusión: “yo pienso que todo mundo tiene derecho a gozar del sexo. Sería mejor que los sacerdotes tuvieran esposas y que las monjas tuvieran esposos”. Habló de su conocimiento de las contradicciones morales dentro de la Iglesia y la correspondiente necesidad de que la institución cambie sus regulaciones.

Una cuarta ama de casa de tiempo completo, Felicia, nacida y criada en un pequeño pueblo, de 37 años de edad, afirmó con un tono irónico de voz: “de hecho, yo...en mi pueblo, conocí a un sacerdote que tenía una especie de vida marital, ¡tenía hijos! Así que fuera de la Iglesia era un hombre normal. Pero dentro de la Iglesia, era un sacerdote”. Utilizó el término *hipocresía* al describir muchas de las inconsistencias morales, por parte de los representantes de la Iglesia, de las que personalmente había sido testiga.

Es claro que Xóchitl, Beatriz, Candelaria y Felicia develaron tabúes en las prácticas sexuales de sacerdotes altamente heterosexualizados e hipersexualizados. Siempre reaccionaban con emociones encontradas al expresar sus emotivas narrativas que daban vida a los amoríos de sus amigas y conocidas con los sacerdotes en sus pequeños pueblos. Como se ilustró, algunas expresaron compasión y comprensión por sus amigas personales y por los sacerdotes mismos, al mismo tiempo que abordaban la necesidad de que la Iglesia católica modificara su moralidad sexual para que los sacerdotes heterosexuales gozaran de vidas sexuales y maritales saludables. Otras mujeres expresaron una actitud crítica, reprobando el comportamiento de estos sacerdotes. Todas ellas condenaron estas contradicciones. Todas compartieron, con tonos de voz expresivos y coloridos su placer vo-

yeurista al narrar su conocimiento secreto acerca de lo hecho infortunadamente por los representantes de Dios en la Tierra. Es interesante que las mujeres que compartieron sus testimonios sobre estos temas provinieran en su totalidad de pequeños pueblos de Jalisco. Algunos de estos pueblos estaban ubicados dentro de áreas geográficas o regionales significativamente distantes entre sí. Las mujeres provenientes de la Ciudad de México no revelaron este tipo de historias, lo que puede ser un indicador de que los sacerdotes tienen una mayor probabilidad de estar protegidos cuando se tornan invisibles en espacios geográficos y sociales de mayor magnitud y con mayor seguridad. Las características sociales de las grandes ciudades pueden permitir a las mujeres –y a los sacerdotes, en este caso particular– el estar protegidas ante moralidades rígidas y ante la persecución moral. Estas mujeres y sacerdotes ejemplifican el síndrome social mejor conocido en la cultura popular mexicana como “pueblo chico, infierno grande”.

En pocas palabras, este primer subgrupo de mujeres percibe a la organización eclesiástica como moralmente fracturada y decadente, a la vez que cuestionan y condenan las contradicciones éticas y las hipocresías que han observado dentro del sistema, incluido el que los sacerdotes abusen sexualmente de los niños y la reproducción de imágenes de sacerdotes heterosexualizados e hipersexualizados (es decir, de sacerdotes que se han casado o que tienen amantes).

Finalmente, Deyanira, una mujer casada, de 41 años de edad, ama de casa y nacida en el ámbito rural de Jalisco, quien emigrara en su adolescencia a Guadalajara, habló por un grupo de mujeres de este estudio: “a mi no me importa lo que el Papa tenga que decir porque no te ayuda de ninguna manera, nada de nada. No te ayuda ni económica ni espiritualmente”. Aunque no constituyen una mayoría, Deyanira y otras mujeres identificaron a las autoridades eclesiásticas reales al expresar su desaprobación con respecto a la influencia de la Iglesia en la sexualidad de la mujer. Estas mujeres hablaron de algunas de las inconsistencias entre la más alta jerarquía de la Iglesia católica y la legitimidad de sus enseñanzas en el renglón de la moralidad.

En síntesis, estas mujeres, así como otras informantes, fueron más allá de una conciencia explícita de la naturaleza patriarcal de la Iglesia como institución. Muchas de ellas expresaron opiniones críticas al mismo tiempo que exploraban temas controvertidos como el de la fragilidad moral de la Iglesia y sus prácticas como el doble estándar moral. Las mujeres que hablaron de estos temas percibían a la institución eclesiástica como una organización moralmente dañada y debilitada. Estas mujeres cuestionaban la moral sexual que está ligada con sus propias sexualidades como mujeres católicas, al reclamar las conspicuas inconsistencias entre los ideales de la moralidad y las prácticas reales promovidas por sus autoridades y representantes.

¿Estas mujeres concibieron estas visiones antes de emigrar? La mayor parte dijo que sí. Sin embargo, realicé estas entrevistas durante el año académico 1997-1998. Al reflexionar sobre esos datos años después, sugiero que la crisis que experimenta la Iglesia católica en lo que respecta al escándalo de los sacerdotes pedófilos puede acentuar las percepciones de éstas y otras mujeres inmi-

grantes acerca de la Iglesia como moralmente frágil e incompetente. Además, las expresiones de la cultura popular, tanto en México como en las comunidades latinas en Estados Unidos pueden configurar aun más las visiones de estas mujeres sobre la Iglesia. Las historias de las mujeres que entreviste hacen eco de las imágenes presentadas en la muy aclamada película mexicana *El crimen del padre Amaro* (2002). Cuatro sacerdotes ocupan el centro del argumento de esta provocadora película, pero en ésta se enfatizan las figuras de Amelia y su madre, dos devotas mujeres católicas que tienen relaciones románticas y sexuales con dos de los sacerdotes. Cuando la película se exhibió en Estados Unidos provocó controversia y una acalorada discusión en los programas del horario estelar emitidos por las principales cadenas de televisión de habla hispana.

En este estudio, la mayoría de estas mujeres (39 de 40) fueron educadas en la fe católica mientras crecieron y vivieron en México; sólo una (Diamantina) fue educada como protestante en México. Y de las 39 mujeres católicas, 3 se convirtieron a una denominación protestante en Estados Unidos. Aun cuando la incidencia de la conversión no es notable, es importante mencionar que 2 de las 3 mujeres que se convirtieron al protestantismo (Belén y Fernanda) se tornaron más fundamentalistas en sus actitudes con respecto a la moralidad sexual, en especial al educar a sus hijas. Basadas en sus valores religiosos, ambas esperan que sus hijas se abstengan del sexo prematrimonial. Es interesante que ambas mujeres apoyen los cambios socialmente progresistas propuestos en la “Carta al Papa”. Y Eréndira, la única mujer soltera que se volvió protestante, reportó en contraste una transformación en la moralidad sexual de conservadora a liberal tras su conversión religiosa.

En general, la abrumadora mayoría de las mujeres en este estudio están agudamente conscientes de la ideología patriarcal y de las contradicciones en la moralidad practicada por la Iglesia católica. Por paradójico que pueda parecer, ellas no necesariamente se alejan de la Iglesia ni dejan de practicar sus creencias, tradiciones y observancias religiosas. En el corazón de este proceso, ellas exponen dos patrones complejos: *ya sea* que reconcilien tanto los asuntos de la sexualidad como las enseñanzas religiosas estableciendo una dualidad claramente polarizada, *o ya sea* que exhiban una agencialidad personal por medio de un escrutinio subjetivo de las enseñanzas de la moralidad sexual.

La Iglesia es para el espíritu, el sexo es aparte

“*La Iglesia es para el espíritu, el sexo es aparte*”, dijo Patricia, proveniente de Jalisco. Mujer de 34 años de edad, casada, y que trabaja de tiempo parcial como niñera, Patricia expresó las palabras que mejor representan esta perspectiva. Patricia, por ejemplo, habló acerca de su tradición de asistir con frecuencia a la misa dominical, en la que reza con respeto y profunda devoción. Le pregunté: “¿crees que la Iglesia debería decir a las mujeres cómo comportarse sexualmente?” Explicó convincentemente: “no. Pienso que la Iglesia no debería decirnos cómo...asi, como tú lo dijiste...comportarse sexualmente. Pienso que la Iglesia

no debe decirnos cómo comportarnos en cuestiones que tienen que ver con el sexo. Cuando tú vas a misa, tú vas a rezar; tú vas a pedir por tus necesidades personales. Pero el sexo es aparte. La oración es para cuidar de lo espiritual, no de lo sexual. El sexo es aparte”.

De igual manera, Rosalía, una mujer casada de 41 años de edad, que ha estado trabajando como costurera desde que migró desde la Ciudad de México, afirmó: “bueno, yo digo que [el sexo] es aparte, ¿no? Ya no tenemos que dejarnos influir por lo que dice la Iglesia acerca del sexo”. Como Patricia, se identificó como católica practicante. Rosalía explicó claramente esta dualidad entre los aspectos sexuales y religiosos como consecuencia de una evolución histórica de la Iglesia, de la modernidad y de la vida social y de su propia vida como mujer católica.

Otras mujeres, como Felicia, fueron breves pero reaccionaron claramente negando con la cabeza al tiempo que reaccionaban ante el párrafo de la “Carta al Papa”: “el sexo... bueno, yo creo que no tenemos que involucrar a Dios en esos tipos de cosas porque el sexo es algo que está pasando en este mundo, en esta tierra, no en el reino de Dios”.

Patricia, Rosalía y Felicia establecían una clara división entre el sexo y los asuntos celestiales. Para las mujeres como ellas, la Iglesia se asocia con las prácticas que promueven la fe religiosa y el crecimiento espiritual; ellas establecen una clara separación entre la Iglesia y la religión, por un lado, y el sexo y los asuntos mundanos, por el otro. Estas mujeres establecían una marcada división, con el sexo y la sexualidad como aspectos que pertenecen a los asuntos mundanos que involucran al cuerpo y lo carnal. Para todas ellas, las cuestiones de la sexualidad de las mujeres son asuntos personales, privados e íntimos, completamente aparte de las preocupaciones de la fe religiosa y de la espiritualidad promovidos por la Iglesia católica. Algunas de ellas explicaron cuán religiosas eran, algunas de ellas dijeron que asistían a misa con regularidad los domingos, pero algunas dijeron que no, y algunas expresaron con gran orgullo su fervente devoción, respeto y amor por la virgen de Guadalupe. Más allá de estas diferencias, el común denominador entre todas estas mujeres era una interesante creencia: la Iglesia católica es una institución que promueve la fe y que se hace cargo de los asuntos espirituales y no debe interferir con las inquietudes que tengan las mujeres en torno a la sexualidad o con temas mundanos relacionados directamente con preocupaciones carnales, eróticas o sexuales.

Esta tendencia a establecer una división tajantemente polarizada entre religión-Iglesia-espíritu por un lado, y sexo-sexualidad-cuerpo, por el otro, no es una empresa emocional fácil. Soledad, una mujer casada de 27 años de edad, proveniente de la Ciudad de México y que trabaja de tiempo parcial en un taller de costura (*sweatshop*), ejemplifica de la mejor manera porqué ésta es una realidad para algunas mujeres. Como explicó: “el Papa se opone al uso del condón y dice que es malo. Pero si tienes 20 hijos la Iglesia no va a darte el dinero para mantenerlos y para darles una buena educación”. Para las mujeres como ella, se devela una lucha interna ya que, como explicaron algunas de estas mujeres con airados tonos de voz, la necesidad de conservar por separado ambas áreas a causa

de que los ideales morales promovidos por la Iglesia con respecto a la sexualidad de las mujeres chocan con aspectos centrales de sus experiencias personales en la vida cotidiana y su realidad social como mujeres heterosexuales. Las palabras de Soledad ejemplifican de la mejor forma este desacuerdo entre las expectativas morales idealizadas por parte de la Iglesia y la necesidad de la mujer de agencialidad personal, responsabilidad y autonomía sexual. Al continuar con nuestra entrevista, se extendió sobre el tema: “bueno, yo pienso que la Iglesia no debería decir nada sobre el sexo. Pienso que todos estos temas sobre sexualidad y control de la natalidad y aborto y todo eso, son un asunto personal, algo de tu vida personal y de tu relación entre tú y tu pareja”.

En síntesis, este grupo de mujeres son agentes activos, aunque también miembros de un grupo social subordinado que debe redefinir, en sus identidades marginadas, las responsabilidades de la Iglesia católica como aquellas que implican exclusiva y únicamente la promoción de la fe y del crecimiento espiritual de sus miembros. Aun cuando puede generar conflicto y tensión emocional, ellas separan “el sexo/la sexualidad/el cuerpo” de la “religión/la Iglesia/el espíritu” como conceptos distintos y autónomos que pertenecen a dos esferas sociales diferentes, divididas y mutuamente excluyentes o a dimensiones personales en la vida de la mujer. Basadas en su ubicación local y en posicionalidad (*standpoint*) como mujeres con cuerpos sexuados, así como en sus realidades personales y sociales, cuestionan abiertamente la implicación de la Iglesia católica en asuntos de sexualidad o en preocupaciones mundanas al hacerse conscientes de su poco realista moralidad sexual.

Agencialidad sexual y religión: la mujer es la que decide

Como se discutió al principio de este ensayo, Xóchitl, proveniente de un pequeño pueblo en Jalisco, me habló sobre el entusiasmo que sintió al asistir a los *cursillos de la Iglesia* cuando era adolescente, antes de migrar a Los Ángeles a los 25 años de edad. Durante la entrevista, tras su iluminada expresión y persistente curiosidad, Xóchitl dijo que tenía un especial interés en discutir temas que relacionaran la religión, la Iglesia y la sexualidad de las mujeres debido a su participación activa en el Movimiento Familiar Cristiano y sus experiencias personales mientras vivió en un convento tras un desengaño amoroso. El vehemente desasosiego de Xóchitl mientras discutía estos temas se hizo más evidente mientras exploraba su experiencia en las *pláticas prematrimoniales*. Asistir a éstas ofreció a Xóchitl la oportunidad de cumplir con un prerequisite oficial para casarse por la Iglesia y a la vez le ofrecía un claro escenario social para aprender acerca de las enseñanzas sobre sexualidad de la institución. “Cuando ves que la información es buena para ti, la tomas, si ves que es...bueno, anticuada, te deshaces de ella, no le prestas atención” afirmó Xóchitl con firmeza mientras explorábamos lo que ella había hecho con toda la información que le ofrecían las *amas de casa* y las *parejas católicas* que hacían las presentaciones del Movimiento Familiar Cristiano.

Las palabras de Xóchitl representan de excelente forma mi definición de *agencialidad sexual* para los propósitos de este artículo. La agencialidad en este sentido se refiere a las actitudes y los comportamientos personales de la mujer dirigidos a cuestionar y redefinir la moralidad sexual católica al mismo tiempo que hacen decisiones individuales en lo que respecta a aspectos de su vida relacionados con la sexualidad, incluida su salud reproductiva. Xóchitl también mostró una agencialidad con respecto a prácticas sexuales particulares. Al continuar, Xóchitl me explicó la información relacionada con la sexualidad que había recibido en las pláticas. Describió, por ejemplo, la mezcla de terror y curiosidad que experimentó cuando una de las presentadoras le dio una de sus conferencias: “el sexo anal, no puedes hacerlo de ese modo, ¡ha sucedido que hay mujeres que llegan al hospital muriendo con los intestinos de fuera!” Después de que Xóchitl superó su propia sorpresa al describir las ideas de su instructora sobre el sexo anal, le pregunte: “cuando te dicen todo esto sobre el sexo anal, ¿qué haces con ello más adelante?” Respondió: “bueno, sólo si lo experimento seré capaz de saber si realmente sucede o no. Traté de hacerlo pero era algo experimental. Mi esposo y yo entendimos que no podíamos hacerlo y se acabó”.

Es claro que Xóchitl exhibió agencialidad y autonomía personales al evaluar y explorar la validez y confiabilidad del conocimiento que recibía. En última instancia, seleccionó, aceptó o rechazó las diferentes fuentes de información a las que se ha expuesto, al tiempo que toma decisiones relacionadas con su comportamiento sexual. Reclamó para sí su derecho a decidir al mismo tiempo que, meticulosamente, discriminaba, incorporaba y reconciliaba en su vida sexual sólo las enseñanzas sobre moralidad específicas con base en su conveniencia o adecuación según sus propio estilo de vida y su realidad social.

Por poner un ejemplo, en un determinado punto de nuestra entrevista, Xóchitl me explicó que aun cuando sabía que la virginidad constituía una expectativa moral exigida por la Iglesia católica, ella voluntariamente decidió tener relaciones sexuales antes de casarse y dijo que no le preocuparía sobre el hecho de que su hija experimentara con el sexo prematrimonial. “¡Son demasiado rígidos, no puede ser así!” exclamó. Me dijo que estaba completamente consciente de la naturaleza poco realista de las enseñanzas de la Iglesia católica sobre sexualidad. Como forma de concluir en su opinión sobre estos temas, Xóchitl dijo: “bueno, pienso que depende de uno, *uno es quien decide más que nadie*”.

Como en el grupo anterior de mujeres, el poner en duda la propia lealtad a las enseñanzas de la Iglesia católica no es un proceso simple. Todavía impulsada por mi curiosidad personal, comenté: “tú eras una católica altamente comprometida, ¿alguna vez cuestionaste a estos sacerdotes o a estos educadores respecto a sus enseñanzas sobre sexo?” Luego ella respondió. “¡Sí! Los sacerdotes se reían; luego sólo decían: ‘¡ah, tremenda muchacha!’” Al terminar nuestra discusión sobre temas relacionados con la Iglesia católica y con su vida sexual, verbalicé mi último enigma: “me llama la atención que eras altamente participativa en la Iglesia y que al mismo tiempo hayas tenido tus propias ideas progresistas acerca de tu vida sexual. ¿Cómo reconcilias estas dos partes de tu vida?”. Respondió: “bueno, no

dejas de sentirte culpable. Pienso que en lo más profundo de mi corazón tengo un poco de culpa. ¡Pero tienes que sacarlo! Tienes que hablar de eso, aun si te invaden esos sentimientos de culpa y remordimiento. ¿Dónde hubiera terminado yo de no haberlo hecho?”

Xóchitl explicó cómo había jugado un papel activo al desafiar las enseñanzas de la Iglesia; continuó explicando cómo los sacerdotes ignoraban o evitaban sus opiniones progresistas.

Cómo ya se discutió, el primer grupo de mujeres reconocía las contradicciones, así como la caótica separación entre la moralidad sexual de la Iglesia católica y sus propias realidades sexuales y sociales como mujeres. Para las mujeres como Xóchitl, reconciliar una vida religiosa altamente comprometida con el hecho de adoptar una agencialidad personal en su vida sexual no es una experiencia fácil ni es tampoco una transformación de un día para otro. Además, la lucha interna en lo personal le requirió pagar un costo psicológico para armonizar dos aspectos importantes de su vida: por un lado, la fe religiosa como fuente de fortaleza interna y, por el otro, la autonomía y la agencialidad sexuales como preocupaciones personales importantes e íntimas para ella como mujer.

Otras mujeres, no tan comprometidas con las actividades de la Iglesia como Xóchitl, pero que abrazaban la religiosidad con la misma fe y devoción, expresaron experiencias paralelas. Por ejemplo, Azalea, una mujer casada de 43 años de edad, quien eventualmente se convirtió en administradora de unos apartamentos tras migrar desde la Ciudad de México, expresó con un tono de voz suave y cariñoso: “yo quiero mucho a la Iglesia católica porque no nos obligan a hacer nada; hay libertad para que todos hagan con sus vidas personales lo que puedan. Pero todos sabemos lo que es bueno y lo que es malo”. Mientras organizaba sus ideas para dar una opinión acerca de la “Carta al Papa” dijo: “el Papa y cada uno de los sacerdotes siempre te dicen cosas. Y eso está bien, pero pienso que es mejor que cada persona haga lo que sea conveniente para esa persona. ¿verdad? Yo pienso que ellos interfieren pero cada uno de nosotros posee su vida y hacemos lo que es bueno, no lo que es malo, según nosotros mismos”

Como Xóchitl, Azalea expresó su amor y respeto por la Iglesia católica. También, como Xóchitl, reconoció el valor potencial que se encuentra en algunas de las enseñanzas que ofrece la Iglesia católica y simultáneamente identificó la importancia de conceder agencialidad al individuo para que tome sus decisiones personales dependiendo de sus circunstancias en su vida personal.

Exploré con Azalea ejemplos concretos de sus interesantes formas de reconciliar su profunda devoción mientras asistía a misa cada domingo, su respeto por lo que las autoridades de la Iglesia dicen sobre la moralidad sexual y su flexibilidad con respecto a la autonomía individual. Me explicó pacientemente la principal razón por la que estos tres aspectos de su vida religiosa personal no eran mutuamente excluyentes: la Iglesia católica es una institución altamente permisiva e informal. Reconoció la posibilidad de la confesión como un desahogo que hace posible todo. Además, enfatizó la importancia de redefinir lo que es moralmente adecuado según las circunstancias sociales y económicas indivi-

duales. Al discutir su opinión acerca de la salud reproductiva, enfatizó el derecho de la mujer a escoger cualquier método anticonceptivo, incluyendo las píldoras anticonceptivas y el aborto, según las condiciones y limitaciones socioeconómicas. En otra publicación, examino las visiones de estas mujeres sobre el uso de anticonceptivos y el aborto³.

También proveniente de la Ciudad de México, Irasema afirmó: “soy católica porque mis padres me lo inculcaron, pero *yo tengo los pies en la tierra*”. Como Xóchitl y Azalea, Irasema también habló sobre las formas en que ella reconcilia su fe católica, la necesidad de una mujer de ser autónoma en lo que se refiere a su salud reproductiva y las circunstancias socioeconómicas personales de una mujer. Aunque nunca vivió en la pobreza, Irasema dijo que está consciente de las condiciones socioeconómicas de las mujeres a las que conoció en un taller de fabricación de ropa en la Ciudad de México. Estas mujeres se embarazaban con frecuencia y tenían hijos *uno tras otro*, año tras año, por el mandato católico que me recitó con sarcasmo: “*Yo voy a tener todos los hijos que Dios me mande*”. Para Irasema, ser realista o tener los pies en la tierra no se traducían en sentimientos de culpa o remordimiento. Con base en sus propios valores a favor del derecho a elegir, Irasema apoyaba fuertemente la necesidad de la mujer de tomar sus propias decisiones personales, más allá de los mandatos religiosos, acerca de su salud sexual y reproductiva, con base en sus circunstancias personales y socioeconómicas.

Una cuarta mujer, también proveniente de la Ciudad de México, se unió a este grupo de mujeres. De 41 años de edad, trabajadora doméstica, casada, Yadira me habló de su profunda devoción como *guadalupana* al mismo tiempo que me mostraba, con gran orgullo y respeto, mientras conversábamos informalmente antes de comenzar nuestra entrevista, algunas de sus coloridas y espléndidas litografías de la virgen de Guadalupe, la virgen María y otras imágenes virginales que colgaban en las paredes de su casa. “Yo no soy completamente religiosa porque no estoy completamente involucrada con la Iglesia. Yo creo en mis vírgenes, en mi virgen de Guadalupe, en mi Dios, y asisto a misa los domingos”, me aclaró después con un tono eufórico y asertivo después de que le pregunté si se

3 Cerca del 50% de las mujeres del estudio se opuso a la práctica del aborto; el 20% apoyaba el aborto o las ideologías a favor del derecho a elegir (*prochoice*); el 20 por ciento expresó opiniones ambivalentes sobre el tema; y el 10% no dio opinión alguna sobre el aborto. Como se discute en este ensayo, la mayoría de las mujeres en el estudio se inclinaba más a promover y apoyar cambios progresistas dentro de la iglesia. Sin embargo, un número sustancial de ellas apoyaba una ideología antiaborto. ¿Cuáles son las razones para esta aparente contradicción? Dos grupos dentro de la categoría opuesta al aborto representan esta interesante paradoja: 1) las mujeres que simultáneamente apoyan los cambios progresistas dentro de la iglesia católica pero que perciben al aborto como una alternativa socialmente regresiva para las mujeres. Para ellas, una mujer “moderna” y “bien informada” debería ser capaz de tomar píldoras anticonceptivas o de tener acceso a otros métodos potencialmente anticonceptivos como el método del ritmo o de “planificación familiar natural” y a los condones, en vez de optar por el aborto. 2) las mujeres que apoyan los cambios progresistas pero que perciben al aborto como un crimen por razones diferentes de las religiosas (por ejemplo, las interpretaciones subjetivas de la mujer sobre el embarazo). Basada en la primera dinámica, la decisión personal de una mujer de tener un aborto la transforma públicamente en una mujer socialmente regresiva que vive en épocas oscurantistas: una mujer ignorante. En última instancia, la decisión de tener un aborto o no tenerlo se convierte en un asunto público sujeto al correspondiente control moral de las instituciones sociales. Como lo afirma Lucía Rayas (1998): “los sentimientos de culpa y de indecencia que rodean al aborto surgen porque el mero hecho del embarazo es testimonio de haber ejercido la sexualidad, una tremenda afronta a las instituciones como el Estado, la ley y la religión que buscan controlar las vidas sexuales de las mujeres”. Para análisis de este tema en México y otros países latinoamericanos, véase Rayas (1998). Para información adicional sobre las visiones de estas 40 mujeres sobre el aborto, ruego referirse a mi tesis doctoral (González-López. 2000).

consideraba una persona religiosa. Al adentrarnos en nuestra entrevista, exploré su opinión sobre la “Carta al Papa”, la que celebró con gran alegría. Yadira reaccionó a mi lectura del pasaje con lo siguiente: “bueno, sí, el sexo es algo hermoso pero el hombre es machista y las cosas tienen que hacerse como él dice. Pero el sexo debería hacerse bajo de mutuo acuerdo; eso es lo que lo hace bello. La carta no es ofensiva, muy al contrario. A medida que pasa el tiempo y los años, la Iglesia católica y la vida humana tienen que evolucionar”.

Por paradójico que pueda parecer, Yadira, una *guadalupana* fascinante redefine para sí el significado de la religiosidad al mismo tiempo que experimenta su fe y cumple con cada una de los rituales y festividades religiosos establecidos. Simultáneamente, adopta una mentalidad progresista que promueve cambios continuos dentro de la Iglesia católica como parte de la modernidad y de la evolución social. Ella expresa su religiosidad al mismo tiempo que articula una necesidad de adaptar e integrar, mientras armoniza su fe, las prácticas religiosas y los cambios progresistas dentro de la Iglesia con relación a la moral sexual. Sin embargo, para Yadira el proceso es complejo para armonizar lo que parece irreconciliable. Durante la entrevista profundizó un poco más, con un gesto de preocupación, mientras explorábamos algunas de sus decisiones personales en lo que se refiere a su sexualidad y salud reproductiva; “la Iglesia no autoriza el uso de píldoras anticonceptivas pero yo las tomé por mucho tiempo porque... ¿cómo es que yo me iba a cuidar?” [en otras palabras “evitar un embarazo”]. Intrigada por la lucha de Yadira, pregunté: “¿cómo le haces? Sigues tus prácticas religiosas y luego, al mismo tiempo, tomas tus propias decisiones en lo que respecta a tu vida sexual”. Respondió: “en parte, me siento bien, en parte no me siento bien. Porque ya sé que he hecho cosas que van en contra de mi religión, pero hasta cierto grado me siento relajada, porque no es posible tener tantos hijos si no tienes los medios económicos para ello. ¿Por qué traes hijos a este mundo si han de sufrir?”

Además de describirme sus sentimientos encontrados y su lucha personal con los mandatos de la Iglesia, Yadira me confió las muchas veces que se sintió culpable después de tener relaciones sexuales prematrimoniales y, luego, tras cohabitar por más de diez años. Me dijo cómo, finalmente se confesó no mucho tiempo atrás y en un cierto punto se sintió más cómoda y en paz con Dios y consigo misma. Como Xóchitl y también como el primer grupo de mujeres, que estableció una dualidad polarizada para reconciliar la religión y el sexo, las mujeres religiosas como Yadira pueden experimentar una lucha emocional mientras intentan integrar su deseo de cumplir con estas dos partes de su vida y tomar decisiones personales importantes.

En síntesis, las experiencias subjetivas reportadas por este grupo particular de mujeres se convirtieron en una experiencia colectiva si observamos de qué manera un subgrupo de estas mujeres ejerció claramente una agencialidad personal al percibir, juzgar e incorporar o acomodar selectivamente en sus vidas sexuales sólo información específica de la ofrecida por parte de la Iglesia católica. En otras palabras, estas mujeres discriminan meticulosamente y aceptan solamente el conocimiento y los valores que no interferirían con sus propios estilos de vida y los sistemas de valores personales en lo que respecta a la sexualidad. Es bastante interesante que las

mujeres que estaban altamente comprometidas y participaban en las actividades de la Iglesia en sus lugares de origen desplegaran este tipo de patrones.

Obediencia católica: uno debe seguir los mandatos de Dios

“Bueno, yo no estoy de acuerdo. Yo creo que para vivir en armonía *uno debe de seguir los mandatos de Dios*”, proclamó Oralia con una seria expresión facial, al tiempo que expresaba una seria desaprobación para la “Carta al Papa”. Mujer casada de 39 años de edad, quien actualmente trabaja como educadora para la salud después de migrar desde el ámbito rural de Jalisco, Oralia pertenece a la minoría de mujeres (20%) que en este estudio cuestionó, objetó y criticó el texto de la “Carta al Papa”. Sus palabras representan adecuadamente lo que verbalizaron otras pocas mujeres en este grupo. Estas mujeres lo consideraban inadecuado y defendían perspectivas fundamentalistas sobre la sexualidad femenina y la moralidad sexual que tradicionalmente han sido establecidas y promovidas por la Iglesia católica. La gran mayoría de las mujeres que se opusieron al párrafo que leí provenía de pequeños pueblos de Jalisco, lo que puede indicar una mayor tendencia a que estén expuestas a una menor cantidad de discursos sexuales y a la vez más restrictivos, y a una mayor presión hacia la conformidad en términos de moralidad sexual y catolicismo que aquellas mujeres educadas en la capital del estado (Guadalajara) o en áreas metropolitanas de mayor tamaño.

Análisis y conclusión

Las vidas sexuales de estas mujeres dentro del contexto de su condición social como católicas ponen en tela de juicio la inadecuada representación, tendenciosa y prejuiciosa, de las mujeres mexicanas como *abnegadas* y *sumisas*. Las inmigrantes mexicanas no toman ni incorporan automáticamente las ideologías opresivas dentro de sus vidas sexuales, ni siquiera aquellas que vienen de la dominante y controladora Iglesia católica. En cambio, pueden convertirse en agentes activas que cuestionan, resisten y redefinen de muchas formas creativas esas prescripciones morales desde sus propias experiencias sexuales. Lo que reportan las inmigrantes mexicanas que ellas hacen en sus vidas sexuales en lo que se refiere a la moralidad sexual católica se basa en las adaptaciones críticas que hace cada mujer de estos principios morales en sus experiencias individuales y únicas como mujeres heterosexuales. De este modo, las mujeres construyen socialmente moralidades sexuales liberadoras a medida que reclaman su derecho a controlar su propia sexualidad, incluidos sus derechos reproductivos. Hablando en términos de sexualidad, lo que tienen de único cada una de las formas personales e individuales de estas mujeres de experimentar su heterosexualidad como mujeres católicas es consistente con las formas en que ellas experimentan la pérdida o preservación de la virginidad antes del matrimonio y la maternidad y la sexualidad⁴. Es

4 En otra publicación examino las razones de estas mujeres para practicar la abstinencia sexual antes del matrimonio; por ejemplo el temor de las mujeres a las recriminaciones de los hombres por no haber sido vírgenes en el momento del matrimonio y la virginidad femenina como algo vinculado a una ética familiar de honor y respeto. Véase González-López (2003).

decir, las múltiples heterosexualidades femeninas son construidas y reproducidas sistemáticamente por, a través y dentro de la práctica social. Estas dinámicas resuenan con la propuesta de la teórica feminista Lynne Segal (1994) de reconocer la existencia de múltiples heterosexualidades. La invitación de Segal a reconocer muchas heterosexualidades al mismo tiempo que examina la sexualidad de las mujeres como un tema social y político (es decir, considerando todas y cada una de las fuerzas sociales, culturales y políticas que oprimen la sexualidad de las mujeres) ofrece una iluminadora alternativa para explorar las muchas posibilidades para que las inmigrantes mexicanas reclamen sus derechos a la autonomía sexual, el placer y a las moralidades sexuales liberadoras. Como afirma Segal: “hay diferentes experiencias heterosexuales y diferentes heterosexualidades. Necesitamos explorarlas, tanto para afirmar aquellas basadas en la seguridad, la confianza y el afecto (por más que sea breve o de larga duración), y que por ende dotan de poder a las mujeres, como para plantearse (porque nunca será fácil) cómo fortalecer a las mujeres para que manejen aquellas que no lo son” (Segal 1994: 261).

Además de reconocer múltiples heterosexualidades y la sexualidad de las mujeres mexicanas dentro de su contexto social, para las mujeres inmigrantes mexicanas como grupo social subordinado, las enseñanzas de la Iglesia católica sobre la moralidad son mediadas de forma dinámica por las subjetividades personales que surgen de su posicionalidad (*standpoint*) como mujeres, es decir, su juicio individual “desde adentro” en conexión con sus situaciones y circunstancias cotidianas y de la vida real, en lo social y lo sexual. Como lo ilustran sus historias sexuales, estas mujeres no asimilan automáticamente las moralidades sexuales católicas en sus vidas sexuales: *ya sea* que cuestionen a los representantes de la Iglesia católica y sus prácticas, en la vida real, moralmente debilitadas o ideológicamente inconsistentes, *y a sea*, en cambio, que de manera crítica procesen, cuestionen, redefinan y acomoden las normas sexuales desde diversas perspectivas personales. Además, las mujeres utilizan creativamente diversos mecanismos para suavizar y armonizar lo que a primera vista podría parecer irreconciliable. Para estas mujeres, la fe católica, con sus correspondientes prácticas religiosas y moralidad sexual, por un lado, y la vida sexual de la mujer y sus prácticas sexuales de la vida real, por el otro, no necesariamente son mutuamente excluyentes. Están íntimamente interconectadas por las muchas paradojas, contradicciones y matices fluidos que configuran las interpretaciones de estas mujeres acerca de la religión y el sexo.

Como ilustran las experiencias personales que enfatizaron en sus testimonios, las mujeres tienen el potencial para redefinir el propósito que la fe y la religión tienen en sus vidas, al mismo tiempo que son conscientes de la separación entre los valores morales ideales y sus auténticas realidades sexuales y sociales como mujeres. Las mujeres pueden reconciliar una vida religiosa altamente comprometida al mismo tiempo que buscan las posibilidades de una vida sexual autónoma. Sin embargo, las decisiones de las mujeres para transgredir las prescripciones católicas internalizadas que controlan sus sexualidades pueden implicar un costo emocional como el de los sentimientos de culpa, ambivalencia y remordimiento. Como parte de esta experiencia, una Iglesia moralmente debilitada (es decir,

por los sacerdotes que abusan de los niños, sacerdotes que tienen hijos, etc.) puede ayudarles a lidiar con estos sentimientos de inadecuación. A pesar del costo moral y psicológico que puedan pagar las mujeres católicas, todavía les es posible poseer agencialidad sexual al mismo tiempo que hacen concesiones para preservar sus prácticas y creencias religiosas.

Las experiencias de estas mujeres en cuanto a la agencialidad sexual toman vida dentro de contextos sociales y culturales, pero también tienen lugar dentro de los mundos emocionales de estas mujeres. El estado emocional que acompaña a cada uno de los testimonios de estas mujeres ejemplifica la noción de Nancy J. Chodorow (1995) del género como personal y a la vez como cultural. Como se ilustró, estas mujeres perciben y cuestionan los significados sociales de una moralidad sexual católica y, a medida que participan en este proceso, experimentan emocionalmente las relaciones de poder. Vergüenza, culpa, remordimiento, frustración, esperanza, inquietud, confusión, ansiedad, excitación, e ira, entre otras emociones y otros sentimientos acompañaron y configuraron las experiencias de estas mujeres en torno a la inequidad de género. Por tanto, estas mujeres construyen sus significados de una moralidad sexual asociada al género, tanto social como colectivamente, pero también desde su unicidad personal y emocional. Interpretan los significados asociados con la sexualidad y lo erótico con base en sus interpretaciones subjetivas de la religión y de la fe.

Las mujeres en este estudio siguen procesos paralelos a la conceptualización de Jeanette Rodríguez (1994) sobre la *religiosidad popular*, esto es, de qué manera la religión es vivida y experimentada verdaderamente por la mayoría de la gente.⁵ Siguiendo un mecanismo similar, las mujeres en este estudio crean una moralidad sexual liberadora, o *moral liberadora*, autodefinida en común, de muchas formas creativas. De acuerdo con ello, no necesariamente comprometen su fe católica y sus prácticas religiosas. Esta *moral liberadora* surge de lo que Dorothy Smith (1987) identifica como la “posicionalidad de las mujeres” (*standpoint of women*). Para Smith, la perspectiva de las mujeres se define como “[un] método que, al comienzo de la indagación, crea el espacio para un sujeto ausente, y una experiencia ausente que ha de llenarse con la presencia y la experiencia hablada de mujeres reales que hablan y que están inmersas en las realidades de sus mundos cotidianos” (Smith 1987: 107).

De esta forma, si vemos a las mujeres mexicanas desde su ubicación social y como un grupo subordinado y comenzamos desde la perspectiva de las experiencias sexuales y de las experiencias de la vida cotidiana de las inmigrantes mexicanas – como grupo social subordinado, como católicas y como seres sexuales – seremos capaces de hacer visible lo que antes era invisible. De acuerdo con ello, las formas dominantes de la moralidad sexual establecidas por la Iglesia católica se resquebrajan en el mismo punto en el que sale a flote una posicionalidad

5 Jeanette Rodríguez (1994) explica de qué manera en el caso de las México-americanas la *religiosidad popular* se representa por la complejidad de expresiones espontáneas de fe, las que han sido celebradas por la gente a lo largo de un considerable periodo de tiempo. La jerarquía oficial, en este caso la tradición católica romana, no establece estas expresiones de religiosidad. Rodríguez ilustra en su estudio cómo y por qué las mujeres México-americanas pueden percibir la imagen de la virgen de Guadalupe como una figura que las dota de poder y no como una fuente de opresión.

crítica (*critical standpoint*): la experiencia de las mujeres mexicanas educadas en familias católicas como punto de vista desde el cual ser una mujer, ser sexual y ser católica puede conocerse y entenderse *únicamente* desde “dentro”. La ruptura o disyunción en donde se origina la posicionalidad está asociada estrechamente con lo que Smith describe como “bifurcación de la conciencia”, un concepto que utiliza para explicar el status subordinado de las mujeres en la sociedad. Para Smith, las mujeres –a diferencia de los hombres– experimentan una bifurcación de la conciencia: las mujeres entran en un mundo gobernado por y para los hombres y al mismo tiempo atraviesan por un proceso de transición para reposicionarse en sus propias ubicaciones en la sociedad como grupo subordinado, es decir, como mujer y local. Sin embargo, lo local no ha sido el sitio para el desarrollo de conocimiento sistemático o de las reglas que gobiernan a la sociedad.

Las similitudes que conectan las historias de estas mujeres y sus patrones en común sugieren una lucha social colectiva o bifurcación de la conciencia compartida por las mujeres mexicanas como grupo social subordinado. Al crear moralidades sexuales nuevas, más auténticas o realistas (es decir, una *moral liberadora* por y para las mujeres mexicanas) pueden poner en tela de juicio el peligro y los riesgos de ser sexualmente oprimidas al mismo tiempo que son capaces de practicar su fe católica. Es interesante que la minoría de mujeres que no experimenta una separación o una necesidad de reconstruir y crear una moral liberadora sea obediente y fielmente cumpla con las moralidades sexuales promovidas por la Iglesia católica.

La mayoría de las mujeres en este estudio, empero, experimentan claramente una bifurcación de la conciencia: nacieron y fueron educadas como miembros de la Iglesia católica (una institución creada y controlada por y para los hombres) y estuvieron expuestas a una moralidad rígida y, simultáneamente, experimentan una transición al ocupar su ubicación y en las experiencias de la vida cotidiana como grupo subordinado que no tiene poder político ni económico, ni tampoco el control sobre esas regulaciones. Esta bifurcación aliena a las mujeres mexicanas y la conserva sin voz. Como se ilustró, las mujeres que se hacen conscientes de la ruptura al mismo tiempo que ven al sexo y a la religión desde su perspectiva, rompen su silencio. Para las mujeres mexicanas heterosexuales educadas en la fe católica, que se hacen conscientes de su bifurcación de la conciencia, la separación o ruptura tiene múltiples traducciones. Significa desafiar las muchas contradicciones e incongruencias morales dentro de la Iglesia como institución. Significa redefinir a la Iglesia, la moralidad y la sexualidad desde una ubicación social particular como mujeres. Significa rezar el rosario al mismo tiempo que toman las píldoras anticonceptivas y utilizan condones. Significa hacer complejas acomodaciones para reconciliar la fe religiosa y el sexo. Significa pertenecer al mismo tiempo que se es excluida. Significa obedecer mientras se resiste. Significa sentirse culpable al mismo tiempo que se cuestiona. Significa ir a misa y arrojarse en la mañana y tener relaciones sexuales al mismo tiempo que se deriva placer erótico en la noche. Significa orar mientras son pecadoras. NE

- Almaguer T. (1993). "Chicano men: A cartography of homosexual identity and behavior". En *The lesbian and gay studies reader*, B. Abelove, M. Barale y D. Halperin (eds.). Routledge: Nueva York.
- Alonso, A. M. y M. T. Koreck (1993). "Silences: 'Hispanics', AIDS and sexual practices". En *The lesbian and gay studies reader*, B. Abelove, M. Barale y D. Halperin (eds.). Routledge: Nueva York.
- Amuchástegui, A. (2001). *Virginidad e iniciación sexual en México: experiencias y significados*. EDAMEX: México.
- Baca Zinn, M. (1982). "Mexican-American women in the social sciences". *Signs* 8 (2): pp. 259-272.
- Chodorow, N. J. (1995). "Gender as a personal and cultural construction". *Signs* 20(3): pp. 516-544.
- De Barbieri, T. (1990). "Carta al Papa". *Debate Feminista* I (2) (septiembre 1990): pp. 357-361.
- Gagnon, J. H. (1977). *Human sexualities*. Scott, Foresman and Company: Glenview.
- Gagnon, J. H. y W. Simon (1973). *Sexual conduct: The social sources of human sexuality*. Aldine Publishing: Chicago.
- González-López, G. (2000). "Beyond the bed sheets, beyond the borders: Mexican immigrant women and their sex lives". Tesis doctoral. Universidad del Sur California.
- _____(2003). "De madres a hijas: Gendered lessons on virginity across generations of Mexican immigrant women". En: *Gender and US migration: Contemporary trends*, Pierrette Hondagneu-Sotelo (editor). University of California Press: Berkeley y Los Ángeles.
- _____(2005). *Erotic Journeys: Mexican Immigrants and Their Sex Lives*. University of California Press: Berkeley y Los Ángeles.
- Guerrero Pavich, E. (1986). "A Chicana perspective on Mexican culture and sexuality". *Journal of Social Work and Human Sexuality* 4 (3): pp. 47-65.
- Laumann, E. O. y J. H. Gagnon (1995). "A sociological perspective on sexual action". En *Conceiving sexuality: Approaches to sex research in a postmodern world*, R. G. Parker y J. H. Gagnon (editores). Routledge: Nueva York.
- Marín, B. V. y C. A. Gómez (1997). "Latino culture and sex: Implications for HIV intervention. En: *Psychological interventions and research with Latino populations*, J. G. García y M. C. Zea (editores). Allyn and Bacon: Boston.

- Paz, O. [1950] (1987). *El laberinto de la soledad: vida y pensamiento de México*. Fondo de Cultura Económica: México.
- Plummer, K. (1995). *Telling sexual stories: Power, change and social worlds*. Routledge: London.
- Rayas, L. (1998). "Criminalizing abortion: A crime against women". *Report on Sexual Politics* 31 (4) (enero/febrero): pp. 22-26.
- Rodríguez, J. (1994). *Our Lady of Guadalupe: Faith and empowerment among Mexican-American women*. Universidad de Texas Press: Austin.
- Segal, L. (1994). *Straight sex: rethinking the politics of pleasure*. Berkeley y University of California Press: Los Ángeles.
- Seidman, S. (1994). *Contested knowledge: Social theory in the postmodern era*. Blackwell: Oxford.
- Smith, D. (1987). *The everyday world as problematic: A feminist sociology*. Northeastern University Press: Boston.
- Travis, C. B. y J. W. White (editores) (2000). *Sexuality, society, and feminism*. American Psychological Association: Washington.
- Weeks, J. (1985). *Sexuality and its discontents*. Routledge: Londres.