

El sentido ético del cuerpo en el contexto decolonial: una relectura teológica del conflicto entre el magisterio eclesial y la subjetividad contemporánea¹

André Luiz Boccato de Almeida
Lucia Eliza Ferreira Albuquerque

Resumen: El tema del cuerpo y la sexualidad es asumido como un espacio simbólico y cultural de nuevas identidades, violencias y resignificaciones. En el contexto religioso católico, el discurso religioso sobre la persona humana en el Vaticano II buscó abrir un espacio para la aceptación de una visión personalista y menos casuística del acto moral. Sin embargo, la resistencia y el fundamentalismo amenazan la apertura iniciada. Es sabido que con el advenimiento de la subjetividad moderna y contemporánea, la afirmación de las ciencias y antropologías secularizadas, la discursividad antes teocéntrica perdió espacio y poder simbólico y cultural en las conciencias emancipadas de los nuevos sujetos. La reflexión decolonial surge en este contexto de deconstrucción de una visión única y da visibilidad a los variados y reales actores sociales e incluso religiosos. Este desafío ético genera una nueva mentalidad en la que el diálogo en el contexto plural se impone como una forma necesaria de adaptación. En este artículo, buscaremos comprender este complejo fenómeno a través de tres momentos. En el primero, comprender el tema de la corporalidad a través de la modernidad y la nueva forma decolonial de abordarla. A continuación, se investigará el sentido de la corporeidad desde el Vaticano II hasta las interpretaciones católicas en la fase posterior. Finalmente, se percibirá cómo es posible hablar de una ética decolonial del cuerpo en medio de la violencia de las narrativas y el lugar del sujeto.

EL TEMA DEL CUERPO Y LA SEXUALIDAD ES ASUMIDO COMO un espacio simbólico y cultural de nuevas identidades, violencias y resignificaciones. En el contexto religioso católico, el discurso religioso sobre la persona humana en el Concilio Vaticano II buscó abrir un espacio para la aceptación de una visión personalista y menos casuística del acto moral. Sin embargo, la

¹ Traducido del portugués al español por Aníbal Germán Torres.

resistencia y el fundamentalismo amenazan la apertura iniciada. Este artículo trata de la teología en diálogo con el mundo contemporáneo y de sus interpelaciones respecto a los desafíos éticos que aquejan la conciencia.

En particular, se pretende reflexionar sobre el significado ético del cuerpo y el lugar de la persona en el contexto cultural que ya no está marcado por la gramática religiosa, sino por el sesgo secularista que arroja a las conciencias a una continua experiencia secularista. La cuestión de la decolonialidad aparece como una emergencia teórica ante la emergencia de nuevos sujetos que ocupan espacio en el tejido social y religioso. Si antes dominaban la mentalidad las construcciones y narrativas únicas, hoy la pluralidad de perspectivas se impone en la medida en que las subjetividades se afirman.

El tema del cuerpo, el placer, la sexualidad y el sentido de la presencia es un sello distintivo de la filosofía y la cultura actuales. En tiempos pasados, el cuerpo y sus manifestaciones fueron conducidos a un silenciamiento cultural basado en un modelo cultural único. Hoy, la corporeidad es la expresión de la existencia única, irrepetible y profunda de la persona en su inviolabilidad e incluso sacralidad. Las tradiciones teológicas, y especialmente la judeocristiana, tienen una narrativa sobre el lugar del cuerpo, el placer y la sexualidad que también se ve influenciada o afectada por los constantes cambios de significado. A partir del contacto de la cosmovisión cristiana con la helénica, se fue erigiendo lentamente una visión represiva, dualista y dicotómica en la dualidad del cuerpo y el alma. Esto será asumido por el magisterio eclesial católico y determinará las conciencias y la corporeidad de los cristianos en siglos de adhesión a un modelo cristiano occidental.

Con el surgimiento del pensamiento decolonial, marcado por una revisión crítica de los postulados religiosos como discursos totalitarios en sociedades plurales y democráticas, el tema del sentido ético del cuerpo también será abordado por otros saberes que cuestionarán una visión única de la formación de la conciencia de los nuevos sujetos. Este artículo pretende problematizar esta cuestión de tres maneras. En la primera, se abordará el tema de la corporalidad, la modernidad y la emergencia de significados no religiosos dentro de la cuestión ética sobre el cuerpo. En el segundo, partirá del Concilio Vaticano II y de la revisión teológico-antropológica del pontificado de Juan Pablo II con su perspectiva sobre la llamada “teología del cuerpo.” En la tercera, se presentará el conflicto ético que surge de un discurso decolonial, basado en la ciencia y en lo que aún está vigente en la tradición cristiano-católica, centrado en un tipo de interpretación de los textos bíblicos, leídos de manera occidentalizada. El objetivo es demostrar que hay una forma subyacente de violencia religiosa presente en discursos que no tienen en cuenta la vida real de la

persona, proponiendo un ideal inalcanzable a ser asumido por los nuevos sujetos.

CORPORALIDAD, MODERNIDAD, Y LA EMERGENCIA DE SENTIDOS NO RELIGIOSOS

La forma común de pensar sobre el cuerpo y la vida ha sido fuertemente influenciada por la antropología contemporánea, que ya no considera al ser humano como algo especial, como creado o redimido por Dios: creado, cuerpo y alma y redimido, cuerpo y alma. Tradicionalmente, la teología católica de origen escolástico se ha apoyado en la teoría hilemórfica, una teoría metafísica que busca explicar el cambio y que Aristóteles también aplica a los seres vivos, para la comprensión del cuerpo humano y su relación con el alma.

Esta percepción integradora destinada a la consumación en Dios ha sido cuestionada desde la modernidad y sus interpelaciones antropocéntricas. Este intento de unión y dependencia de dimensiones corporales complejas ha sido cuestionado después de décadas desde una perspectiva crítica. Formas más sofisticadas de colonialismo y el sometimiento de lo humano nos han hecho replantearnos el significado de la corporalidad y otras referencias para entender el lugar del ser humano en el mundo a través de su corporalidad.

La catástrofe del genocidio de los judíos (la *Shoá*) durante el nazismo sigue presente no solo por los millones de muertos (en los campos de exterminio, la eliminación era inmediata: tan pronto como llegaban, los prisioneros eran ejecutados o enviados a la cámara de gas), sino también por el poder del “fenómeno de los campos de concentración para desintegrar al ser humano.”² En este sentido, se puede decir que las consecuencias más profundas de esta catástrofe se deben al descubrimiento de lo que el ser humano puede hacer a los demás, y esto a través de un mecanismo anclado no solo en la violencia y su “heroización”, sino también en el control, el chantaje y la despersonalización.

La modernidad, tan venerada por sus descubrimientos, avances, progresos y soluciones para la búsqueda de un mejor camino de realización humana, también revela este lado macabro, violento, colonialista de la corporeidad de los sujetos. Jankélévich narra esta aterradora ambigüedad sobre los cuerpos subyugados; dice:

Algo innombrable, inconfesable y aterrador . . . Algo que nos obliga a desviarnos del pensamiento y que ninguna palabra humana se atreve a describir . . . Las orquestas tocaban Schubert mientras los prisioneros

² Bruno Bettelheim, *Survivre* (Robert Laffont, 1979), 109.

eran ahorcados . . . El cabello de las mujeres estaba abastecido . . . De los cadáveres se extraían dientes de oro.³

Ahora se revisan los conceptos de ser humano y corporalidad. La experiencia de los cuerpos de concentración, es decir, de los seres humanos “concentrados” y penalizados por lo que son en un determinado lugar de control, es algo extremo que enfrenta a los deportados no sólo con la posibilidad y la realidad de la muerte física, sino también con la posibilidad y la realidad de la muerte psíquica. Esto se explica por la dificultad que tuvieron no solo para sobrevivir como prisioneros, sino también para testimoniar después de la liberación. Según Pollak, el sobreviviente lleva para siempre las marcas de la muerte. La realidad de un campo de exterminio borra cualquier distinción de calidad o comportamiento entre sobrevivientes y muertos, haciendo más arbitraria la línea de demarcación entre unos y otros.⁴

Es en este contexto abyecto de un biopoder sobre los cuerpos dominados y dominantes que la modernidad hace elocuente el grito de la corporeidad integrada de las personas. No es desde el exterior que el poder se impone a los cuerpos, sino penetrándolos y transformándolos en nexos de relaciones de poder. Corporalidad, modernidad, poder y nuevos significados aparecen y se entrelazan desde la perspectiva de un análisis más preciso de dispositivos refinados sobre el control de las personas en su dimensión perceptible.

En el modelo desarrollado por Foucault, el biopoder se constituye en torno a dos polos que emergen por separado, pero que confluyen en los siglos XIX y XX. El poder funciona como un mecanismo disciplinario sobre las poblaciones que necesitan ser gestionadas. La razón de Estado justifica el despliegue de un nuevo conocimiento técnico y administrativo que ayude a gestionar a las poblaciones y a transformarlas en un instrumento del poder estatal. Por lo tanto, se desarrolla una lógica de policía que se preocupa por conocer qué es lo que hace a la riqueza o la debilidad del Estado y ayuda a explicar el desarrollo de las diversas ciencias humanas y sociales cuyo objetivo es la gestión racional de la población. El segundo polo del biopoder es la producción de cuerpos dóciles en la esfera productiva y reproductiva. El individuo sólo es importante en la medida en que contribuye al crecimiento del poder estatal. Es por eso que interviene dictando reglas específicas sobre la reproducción, la enfermedad o el sufrimiento.⁵

³ Vladimir Jankélévitch, *L'imprescriptible* (Seuil, 1986), 19.

⁴ Michael Pollak, *L'expérience concentrationnaire* (Métailié, 1990), 221.

⁵ Michel Foucault, *Surveiller et punir* (Gallimard, 1975).

Es a partir de esta aguda percepción de la corporalidad manipulada e instrumentalizada en el espacio de la esfera pública que se capta la emergencia de narrativas que no son tanto más religiosas o sacralizadas, sino “profanadas.” Desde el lado del destino, el cuerpo es visiblemente el resultado de acciones, construcciones, resultados y proyectos. Si antes el cuerpo y su totalidad -la corporeidad- se abordaba desde el principio religioso creacional, ahora se pueden percibir nuevas narrativas en la pluralidad de manifestaciones de poder sobre él.⁶

La emergencia de significados sobre la corporalidad, ya no propiamente religiosos que antes se imponían elocuentemente al conflicto social, se inició en los años 80’ del siglo pasado, desde estas perspectivas de una modernidad dominante y fuertemente crítica. Hoy en día el cuerpo es considerado principalmente desde dos perspectivas. Por un lado, se trata de la determinación fisiológica del ser humano, tal y como se centra en el debate en torno a la tecnología genética y la biopolítica. Por otro lado, de la disolución del cuerpo en el ritmo acelerado de nuestra vida a través de los medios de comunicación, o de su disolución informática en el ciberespacio, ordenando las nuevas formas de ver la vida y el propio cuerpo.⁷

Se puede decir que es en este debate en torno a la corporeidad -el sentido aparente, visible e inmediato con el mundo interior- donde aparecen las nuevas formas actualizadas de ideologías puritanas, fundamentalistas y discursivas que han perdido el control de las conciencias en el tejido de la pluralidad contemporánea. Nuevas formas de dualismos, rigorismos y represiones sofistican la moral individual de los nuevos sujetos, retomando la culpabilidad como orden frente al caos.⁸

La desaparición de un único sentido – el religioso o el sagrado – sobre la corporalidad, y la emergencia de narrativas plurales, propias de la cultura de los excesos y las carencias, tiene una analogía con la pérdida de los lazos culturales, y con ello es expresión de una pérdida de valores, porque el cuerpo no es de ninguna manera sólo una estructura fisiológica, es también una estructura que es o puede ser culturalmente formada, y con la que no es posible establecer una relación neutra. Si, por un lado, las nuevas tecnologías impactan éticamente en las corporeidades y conciencias de los más jóvenes, por

⁶ Hille Haker, “O corpo perfeito: as utopias da biomedicina,” *Concilium* no. 2 (2002): 10.

⁷ Klaus Wieglerling, “O corpo supérfluo—utopias das tecnologias de informação e comunicação,” *Concilium* no. 2 (2002): 19.

⁸ André L. B Almeida y Lucia E. Ferreira, “A comunidade católica Shalom e a formação da consciência. Uma reflexão sobre o sentido de pertença identitária no cenário eclesial atual,” *Caminhos* no. 1, (2023): 232–245, <https://doi.org/10.18224/cam.v21i1.12760>.

las rápidas transformaciones y los nuevos significados reales y decisionales, con las nuevas y plurales perspectivas,⁹ por otro lado, también molestan los nuevos mecanismos de biopoder religioso transmitidos en la discursividad y las plataformas digitales.

Es cierto que la fuerza retórica y moral presente en la posmodernidad es configuradora de nuevas costumbres y nuevas formas de transformación de la corporeidad. La fragmentación, la autonomía, la simulación y la ambigüedad configuran e impregnan la forma en que se afirman las nuevas identidades sin la convicción autoritaria de los modelos religiosos heterónomos.¹⁰ Sin embargo, una ética decolonial se impone cada vez más en el complejo entramado de relaciones humanas que, además de potenciar nuevos sujetos, cuestiona en la raíz lenguajes y símbolos que no dan espacio a la autonomía del sujeto, llamado a discernir la voz de Dios en sus decisiones.

Así, surge la necesidad de analizar la discursividad sobre el cuerpo presente en la revisión doctrinal presente en el Concilio Vaticano II, de carácter católico y dialogante, y el retorno de un tipo de puritanismo que proviene de la resistencia a la pluralidad. Entre la ética decolonial que asume los diversos lenguajes presentes desde esferas abiertas a la crítica, también se impone un retorno a una visión domesticadora e identitaria que impide la libertad de conciencia en la toma de decisiones sobre el sentido de la libertad.

CORPOREIDADES EN CONFLICTO: DEL CONCILIO VATICANO II A LA “TEOLOGÍA DEL CUERPO” DE JUAN PABLO II

La convocatoria y celebración del XXI Concilio Ecuménico, que tuvo lugar entre 1962 y 1965, fue un gesto sorprendente y un intento de adaptación de la Iglesia Católica a las características del mundo moderno. Dado, principalmente, por la nueva interpretación del espíritu de la modernidad, el *aggiornamento istituzionale* asimiló esta cultura occidental moderna de manera amistosa, alejándose de las concepciones antecesoras acuñadas en el choque y la aversión a la laicidad. Esta renovación eclesial emprendida fue vista – en el primer período de su recepción – como audaz y continua, como resultado de la búsqueda de formas institucionales innovadoras frente a las complejas

⁹ André L. B. Almeida y Lúcia E. Ferreira, “Jovens cristãos on-line e off-line. Uma reflexão ético-teológica da Exortação apostólica *Christus Vivit* sobre o ambiente digital,” *Revista Eclesiástica Brasileira* 80 no. 315 (2020): 8–27, <https://doi.org/10.29386/reb.v80i315.2019>.

¹⁰ André L. B. Almeida, *A tirania do prazer e do corpo fragmentado em questão: Uma proposta ético-educativa num contexto pós-moderno* (Tenda do Livro, 2019).

situaciones existentes, en lugar de reafirmar condicionamientos y deliberaciones meramente doctrinales y defensivas.

Se destacan los aspectos del cuerpo y la conciencia, los intereses de este estudio, como una de las perspectivas y propósitos del Concilio,¹¹ con el fin de comprender al ser humano de manera integral y positiva. En los documentos conciliares encontramos los temas y los enfoques transversales sobre el cuerpo y la conciencia, pero sus principales señalamientos se encuentran particularmente en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*. En esta reflexión reverbera la cuestión de la “corporeidade” como uno de los elementos de la formación integral del hombre, dada por la unidad de cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad.¹² En ella, el individuo se constituye a sí mismo como un cuerpo dotado del mundo material y está imbuido de la experiencia de sus rebeliones.¹³ Según Vilhena, tales significados —enseñados por el Concilio— configuran la condición del cuerpo para sintetizar los elementos mundanos y, en él, se alcanza¹⁴ la plenitud y se encuentra la vivacidad del Espíritu que habita en los cuerpos.¹⁵

La antropología conciliar identifica el dato de la materia corporal y del alma como realidades yuxtapuestas, en las que integradas configuran el proceso de crecimiento y maduración existencial. De este modo, refuta la idea monista de la reducción de cualquiera de las partes¹⁶ y proclama la dignidad de la persona humana. Este desarrollo impulsa un giro hermenéutico al volver al impulso personalista del hombre como imagen y semejanza de Dios.¹⁷ Este enfoque antropológico avanza, por lo tanto, según Moreira,¹⁸ en el camino que apunta a combatir el dualismo del cuerpo y el alma, rescatando la visión del cuerpo valorado; de esta manera, inserta los datos de las dinámicas relacionales con Dios y la sociedad, formulando la construcción subjetiva del sujeto a través de la colectividad.

Sobre la subjetividad, el Concilio indica la importancia de la conciencia para la vida moral y la comprensión de sí mismo,

¹¹ João XXIII, “Discurso de abertura do concílio,” in *Vaticano II: mensagens, discursos e documentos*, trad. Francisco Catão, 2 ed. (Paulinas, 2007), nos. 46–55.

¹² *Gaudium et Spes*, en *Vaticano II: mensagens, discursos e documentos*, no. 3.

¹³ *Gaudium et Spes*, no. 14c.

¹⁴ Maria Â. Vilhena, “Corpo,” en *Dicionário do Concílio Vaticano II*, ed. J. D. Passos y W. L. Sánchez (São Paulo: Paulus, 2015), 220.

¹⁵ *Gaudium et Spes*, no. 22.

¹⁶ Vilhena, “Corpo,” 220.

¹⁷ *Gaudium et Spes*, no. 12.

¹⁸ Suzana R. Moreira, *O corpo é que nos une: uma antropologia teológica integral a partir da teologia da libertação latino-americana*. Dissertação de Mestrado em Teologia pela PPGT da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2021, 31–32, maxwell.vrac.puc-rio.br/53252/53252.PDF.

instituyéndola como esfera inviolable y dimensión más profunda de la persona humana. A partir de las enunciaciones de *Gaudium et Spes* no. 16, es posible explicitar horizontes posibles para la moral de la conciencia. Al principio, la existencia de la intimidad de la conciencia, el sujeto descubre una ley escrita en su corazón. Entonces, esta intimidad del propio ser corrobora el propio discernimiento y, por lo tanto, el origen de una dirección de vida construida por uno mismo que exige fidelidad a sí mismo, como impulso de crecimiento personal, sabiduría y autonomía.

Majorano, comentando este imperativo de la ley interna en la *Gaudium et Spes*, expresa que cada persona se experimenta a sí misma encontrando en su conciencia la realización del amor; y cuando prevalece una cierta conciencia, la ciega arbitrariedad y el esfuerzo excesivo deben ajustarse a las normas objetivas de la moral. En esto, también describe que “la conciencia es una necesidad y una tensión para la verdad. Ser leal a tu conciencia es lo mismo que decir que en busca de la verdad estás dispuesto a adherirte a ella, conforme a como tú la descubres.”¹⁹

Así, en el contexto eclesial de quienes formulan la renovación, el tema de la formación de la conciencia se configura como un imperativo fundamental para la maduración humana. Aparece con fuerza en la construcción teológica y forma parte del paradigma moderno. La libertad de conciencia como legitimadora de actos e iluminadora de lo que puede ser justo o injusto en la singularidad del sujeto, caracteriza la autoridad de la persona sobre sí misma. Este lugar está dado por la posibilidad que tiene el sujeto de conocer la verdad, al tiempo que permite al individuo hacerlo. Este conocimiento de la verdad lleva al ser humano a reconocer los múltiples aspectos de la existencia, es decir, que caminar hacia la verdad no resulta de una imposición fría o normativa, sino de un reconocimiento de la realidad en obediencia a la verdad misma.

Sin embargo, la renovación y la salvación eclesial deseadas por la Iglesia católica decayeron en el período postconciliar, dado por la reanudación del énfasis en la preservación del poder autoritario en la esfera institucional a lo personal.²⁰ En este retroceso o interrupción del curso conciliar se percibe una cierta intolerancia católica respecto a la independencia y autorregulación del tema, haciendo uso de mecanismos doctrinales para frenarlas. Vemos la reiteración de la “paz de las conciencias”²¹ como consecuencia de “hablar” el mismo lenguaje del Magisterio. En vista de esto, en los tiempos posteriores al

¹⁹ Sabatino Majorano, *La coscienza: per una lettura Cristiana* (San Paolo, 1994), 110.

²⁰ Hans Küng, *A igreja tem salvação?* trad. Saulo Krieger (Paulus, 2012), 177.

²¹ Paulo VI. *Carta Encíclica Humane Vitae sobre a regulação da natalidade* (Paulinas, 1968).

Concilio Vaticano II –es de destacar la elección de Karol Wojtyła en 1978 como Papa– se produjo la disposición a enmarcar la conciencia y el cuerpo como un proyecto religioso que hoy está atravesado por su tono polémico, alienante y comprometido.

Estas características se notan en uno de los pontificados más largos de la historia, de 1978 a 2005, donde la Iglesia Católica se encontró bajo el gobierno de Juan Pablo II. El cardenal polaco, aún recién elegido, destacó durante un mensaje radiofónico los tonos que tomaría su pontificado, bajo las directrices de: indicar la importancia del Vaticano II y su ejecución, la observancia del Magisterio y de las normas litúrgicas – excluyendo las innovaciones injustificadas – y la promoción de la disciplina como garantía del orden.²² El aspecto disciplinario y la potestad del magisterio fueron puestos de relieve, por ejemplo, en el curso de las “Catequesis sobre el amor humano,” celebradas durante las audiencias generales de los miércoles de 1979–1984, en los primeros años de su pontificado. En ellos, había una indicación de cómo serían los designios de Dios para la persona, el matrimonio y la familia; y, así, repercutiendo transversalmente en los datos de la conciencia y el cuerpo.

La colección de catequesis se transmite y se conoce más popularmente como “teología del cuerpo.”²³ En ellos, en 129 discursos, el Papa Juan Pablo II construye un enfoque antropológico que enfatiza aspectos de la tradición teológica, bíblica y filosófica con respecto a la condición corporal. Tales elementos corroboran la distinción de las características originarias del ser humano en relación con las interpretaciones y culturas modernas, hecho y elección hermenéutica que apuntan a una antropología alternativa que revela dificultades. Para Juan Pablo II es necesario tener una visión fuerte y sólida, porque esta visión expresa el dato adecuado para la realización y la felicidad humanas, superando cualquier tipo de ambigüedades de la existencia humana, que se consideran impropias.

Según Moreira, dichas catequesis funcionan en la época contemporánea como un modelo moral-catequético proveniente de una visión eurocéntrica y esencialista del mundo. Este desarrollo presenta una llamada “antropología adecuada,”²⁴ que consolida un

²² João Paulo II, “Radiomensagem URBI ET ORBI,” Octubre 17, 1978, vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1978/documents/hf_jp-ii_spe_19781017_primo-radiomessaggio.html.

²³ João Paulo II, *Homem e mulher o criou: catequeses sobre o amor humano* (EDUSC, 2005).

²⁴ Según la enseñanza de Juan Pablo II, se entiende por “antropología adecuada” la comprensión de la persona humana por lo que se desarrolla por tres ciclos: el ser humano en el principio (*hombre originario*), el ser humano en el misterio de la redención (*hombre histórico*) y el ser humano en la plenitud final (*hombre escatológico*). Tales aspectos estructuran la teología del cuerpo desarrollada y explica

discurso católico que impone obligaciones morales, a partir de textos bíblicos que: se presenta como un fundamento antropológico,²⁵ proporciona autoconciencia del propio cuerpo²⁶ y proyecta el conocimiento del ser humano a través de la masculinidad y la feminidad,²⁷ repercutiendo en la observación ética y el desarrollo sacramental.

Esta comprensión de la revelación de la identidad a través del cuerpo combina la dimensión de la complementariedad, que el ser humano conoce desde la perspectiva de la masculinidad y la feminidad, donde dos formas de ser el cuerpo se complementan. En este sentido, la feminidad se encuentra frente a la masculinidad, y la masculinidad se confirma a través de la feminidad, y se obligan a la comunión de las personas haciendo de ella un modo particular de unión.²⁸ En otras palabras, no hay diferencia en los cuerpos. Donde no hay diferencia, no hay posibilidad de plena comunión. La complementariedad y la comunión total sólo son posibles cuando existe de hecho la diferencia. En esta, los cuerpos masculino y femenino están hechos el uno para el otro, y todo lo que contradice esta intención se refleja como alienación²⁹ y tendencia de la cultura actual, en la que imponen al sujeto su forma de actuar y ser. Por otro lado, la respuesta a este escenario es la pedagogía del cuerpo, que tiende a “educar al hombre, poniéndole delante las exigencias, motivándolas e indicándole los caminos que conducen a sus logros,”³⁰ señalando la autoeducación, la espiritualidad y el valor de la castidad.

El conjunto hermenéutico sobre el cuerpo, la sexualidad y la conciencia desarrollado en el período posterior al Vaticano II indica diferentes antagonismos y perspectivas eclesiales. Son temas de fronteras y desafíos a la religiosidad. En la proposición magisterial católica, según Ranke-Heinemann, prevalece una cierta insensatez en la educación moral de los hombres y mujeres, en nombre de lo sobrenatural; sin embargo, esta visión “opprime la naturaleza y la naturalidad de las personas,”³¹ haciendo fracasar una experiencia

la comprensión e interpretación del ser humano a través de la dinámica esencialista, oponiéndose a la reducción de tipo naturalista. Juan Pablo II, *Varón y mujer los creó: Catequesis sobre el amor humano*, 20–95.

²⁵ João Paulo II, *Homem e mulher o criou*, 95.

²⁶ João Paulo II, *Homem e mulher o criou*, 74.

²⁷ João Paulo II, *Homem e mulher o criou*, 85.

²⁸ João Paulo II, *Homem e mulher o criou*, 85–86.

²⁹ Jason Evert, *Teologia do corpo em uma hora*, trad. Fundação Youcat Brasil (Paulus, 2019), 29.

³⁰ João Paulo II, *Homem e mulher o criou*, 258.

³¹ Uta Ranke-Heinemann, *Eunucos pelo reino de Deus: Igreja Católica e sexualidade—de Jesus a Bento XVI*, trad. Paulo Fróes e Débora Donadel, 5 ed. (Rosa dos Tempos, 2019), 427.

auténtica de Dios. Por lo tanto, frente a esta estructura histórica y con un fuerte atractivo en el presente y en la constitución de las conciencias, es urgente decolonizar estos cuerpos y subjetividades como un proyecto humanista y una institución religiosa menos absoluta en la interpretación de lo humano.

ÉTICA DECOLONIAL Y CORPORALIDAD EN CONFLICTO: UNA PROPUESTA REFLEXIVA Y CRÍTICA SOBRE EL LUGAR DE LAS NARRATIVAS RELIGIOSAS Y LA VIOLENCIA

La corporeidad de la vida humana existe -o al menos intenta existir- en medio de muchos escenarios conflictivos y cuestionadores; lugares que se configuran como fuentes de cuerpos dóciles o subversivos. En esta, se abre una disputa de conquista y modelación de corporeidades, ya que estas se muestran como territorios que justifican un tipo de discursividad y conciencia (de)formada. En algunos casos, es posible indicar empoderamiento cuando uno se convierte en agente social y denunciante político. También, hay cierta vulnerabilidad frente a las estructuras de poder y los intereses de las narrativas dominantes que intentan robar su autonomía; Es decir, hay un descubrimiento del cuerpo como objeto y objetivo de poder, donde la corporeidad es adaptable, manipulable, entrenada, obediente y multiplicada.³²

En vista de lo anterior, existe un campo de conflicto hermenéutico en torno a la comprensión del cuerpo. Sin embargo, es importante destacar la tendencia represiva del catolicismo sobre el tema. Heredero del pensamiento grecorromano, el cristianismo occidental sigue excluyendo la materialidad de la experiencia de lo sagrado. Según Carvalho, históricamente, se ha construido una visión punitiva del mundo, donde el pecado habita en el cuerpo, limitando la adhesión y la acción de Dios en el cuerpo mismo, y específicamente, el cuerpo de la mujer ha sido marginado en comparación con el del hombre, eliminando cualquier posibilidad de identificación directa.³³ En este sentido, Ranke-Heinemann indica la reflexión pesimista del cristianismo al demonizar la corporeidad – al tener una teología cada vez más sujeta a los hombres solteros –, el pecado se colocó en el ámbito del sexo;³⁴ y así, la religión cristiana se fue sumando poco a poco a la idea de la minusvaloración del cuerpo.

Sin embargo, como se indica en el desarrollo de esta reflexión, fue posible notar el intento de la Iglesia Católica de cambiar la perspectiva

³² Foucault, *Surveiller et punir*, 134.

³³ Livia Carvalho, “A influência do Cristianismo na repressão sexual e sexualização dos corpos das mulheres,” *Coisas do gênero: revista de estudos feministas em teologia e religião* 9, no. 1 (2023): 132, revistas.est.edu.br/genero/article/view/2152.

³⁴ Ranke-Heinemann, *Eunucos pelo reino de Deus*, 73.

sobre el cuerpo, buscando dialogar con el mundo moderno. Este espíritu de aproximación a los impulsos modernos es notable en el actual pontificado de Francisco, muy en boga por su crítica a las formas de exclusión y desvalorización de la dignidad de la persona.³⁵ Sin embargo, en lo que se refiere al tema del cuerpo, la cuestión de la diferencia y la relación de los sexos, en el contexto eclesial actual, sigue resonando la visión de Juan Pablo II, dadas las consecuencias de un pontificado a largo plazo, pero también el debilitamiento de la Iglesia frente a la conciencia de las nuevas generaciones,³⁶ que nos hace buscar la seguridad de un discurso más ortodoxo, conservador e idealizador.

Si bien el tema del cuerpo en Juan Pablo II tiene una cierta singularidad en la medida en que se aleja de la perspectiva clásica,³⁷ ya que indica el cuerpo creado por Dios y desde este aspecto desarrolla su teología y es un factor que proporciona la conciencia del sujeto, su abordaje incluye un tono que responde –de manera reticente– a las cuestiones de la revolución sexual de los años 60'. Según Moreira, el mayor desafío que enfrenta la teología presentada por Juan Pablo II es decolonizar la noción de verdad,³⁸ ya que existe una tendencia hacia una lectura absolutista e idealista del cuerpo y la sexualidad, a la que no corresponden los llamados históricos del presente. De esta manera, emanan limitaciones y la necesidad de profundización, porque,

con los cambios de época y los nuevos contextos a los que la Iglesia y el ser humano se enfrentan en cada momento histórico... es necesario avanzar en este debate y, según el Papa Francisco, llevarlo a las periferias de las existencias actuales y a campos teológicos que muchas veces se evitan, como el tema de la identidad de género y la orientación sexual. Son temas delicados, pero sobre los que la verdad de la Buena Nueva no solo tiene algo que decir, sino también redimir, tocar y transformar por gracia al ser humano que sufre.³⁹

La remisión de estos cuerpos y de los temas que les son propios, en el ámbito de la decolonialidad, corresponde al favorecimiento de la narrativa y la libertad, proyecciones contrarias a las presentadas a lo

³⁵ Lucia E. Albuquerque, André L. Almeida, y Patricia C. de Paula, “Papa Francisco e o paradoxo da Reforma: Uma reflexão sobre gênero e racismo no contexto da renovação eclesial,” *Coisas do gênero: revista de estudos feministas em teologia e religião* 9, no. 1 (2023): 330, revistas.est.edu.br/index.php/genero/article/view/2302.

³⁶ Küng, *A igreja tem salvação?*, 30.

³⁷ Ranke-Heinemann, *Eunucos pelo Reino de Deus*, 334.

³⁸ Suzana R. Moreira, “Contribuições de João Paulo II para uma compreensão teológica do corpo,” *Annales Faje* 4, no. 3 (2019): 114, www.faje.edu.br/periodicos/index.php/annales/article/view/4323.

³⁹ Moreira, “Contribuições de João Paulo II para uma compreensão teológica do corpo,” 138.

largo de la historia, en las que han hecho del cuerpo objeto de decisiones y acciones que son interpretadas por el arquetipo de la obediencia o transgresión de las leyes.⁴⁰ En esto, decolonizar –desde la perspectiva de la redención– es alejar la idea de la búsqueda de: la pureza del cuerpo, la observancia de valores y verdades que posibiliten una adecuada antropología y sean “escudos” contra la concupiscencia interpretada que fragmenta la verdad.⁴¹ Dicho esto, es posible señalar la existencia de ciertas estructuras de violencia (simbólica, sistémica y coyuntural) que afectan a los cuerpos y a las conciencias, en una guerra declarada a quienes se emancipan del mecanismo de control.

Ante esta percepción –de la constitución de una verdad para todas las personas y en todo tiempo y lugar– es posible advertir la discursividad católica compatible con el proyecto de dominación y colonialidad del ser,⁴² por su enfoque objetivante de la subordinación a las leyes religiosas, ya que, en un horizonte de seguridad en la norma, todo se ajusta y sin tensiones.⁴³ Ejemplificado por la enseñanza de Juan Pablo II y cuestionado por lo que Foucault llamó el proyecto disciplinar – en el que busca domesticar el cuerpo para lograr una relación de docilidad-utilidad, garantizando la obediencia de los individuos –,⁴⁴ hemos visto que el proyecto que está en marcha en el ambiente eclesial, repercutiendo en la sociedad, es deconstruir cualquier posibilidad de singularidad y originalidad de vida.

Al respecto, Gebara señala el surgimiento de caminos emergentes que introducen pensamientos plurales en detrimento de las absolutizaciones de la religión. Así es como dice:

La pretendida universalidad de los que dominan se convirtió en una especie de norma máxima, de modo que no sólo necesitó ser difundida para crecer, sino también ser protegida por ejércitos y sistemas inquisitoriales. La universalidad era sinónimo de centralismo político y cultural, así como legitimación de diferentes formas de dominación. Hay un poder que hay que desenmascarar porque nos aprisiona en normas cerradas y, por otro lado, es una invitación a rescatar nuestras

⁴⁰ Anne Marie Reijnen, “O corpo, canteiro de obras da redenção,” en *O corpo, caminho de Deus*, ed. Adolphe Gesché y Paul Scolas (Edições Loyola, 2009), 210.

⁴¹ Reijnen, “O corpo, canteiro de obras da redenção,” 220.

⁴² Según Streva, el concepto “Colonialidad del ser” fue sugerido por el pensador decolonial Walter Dignolo para referirse al colonialismo a la inexistencia del otro, en el que está sometido a una negación sistemática y determinada en constante movimiento. Juliana M. Streva, “Colonialidade do ser e corporalidade: o racismo brasileiro por uma lente descolonial,” *Antropolítica-Revista Contemporânea de Antropologia* 1, no. 40 (2016): 34–35, periodicos.ufr.br/antropolitica/article/view/41776/31869.

⁴³ Almeida y Ferreira, *A comunidade católica Shalom e a formação da consciência*, 241.

⁴⁴ Foucault, *Surveiller et punir*, 134–145.

experiencias más profundas, a tratar de hacerlas explícitas y a celebrarlas con más libertad, justicia y creatividad.⁴⁵

Como alternativa para la promoción de cambios sustanciales frente a las técnicas de gobierno y control de los cuerpos y las experiencias, se presenta el factor de la decolonialidad como horizonte iluminador. En este, a través de un camino pedagógico decolonialista, se educa para la ética narrativa, la crítica de sí mismo y de las estructuras dominantes, aportando al cambio del sujeto; pasando del estado de subordinación y silenciamiento a un buen vivir emancipado, libre y autónomo. Según Raschiatti, la decolonialidad presenta un pensamiento fronterizo y subversivo, en el que apunta a la pluralidad, sacando a la luz identidades ocultas.⁴⁶ Tales elementos son importantes para una teología decolonial, con el fin de distanciarse de la discursividad opresiva y determinista para inculturar narrativas plurales e innovadoras más cercanas a la vitalidad del Evangelio.

Estas características propulsoras de los cuerpos y de las conciencias decolonizadas son notables en la elección pastoral y magisterial del Papa Francisco, cuando señala la visión positiva de la sexualidad y denuncia la tendencia a patologizar y despersonalizar esta dimensión humana con ocasión de las propias afirmaciones. Además, presenta el dato de la espontaneidad como proceso y afirmación que se conquista; Para él, la espontaneidad de las relaciones y el erotismo como satisfacción específica de la sexualidad son saludables y humanizantes.⁴⁷ Aconseja la propuesta de ambientes y contextos en la institución que permitan gestionar y acoger con espontaneidad y confianza las alegrías de los jóvenes,⁴⁸ invitándolos a ejercicios de autonarrativa; de esta manera, insertándose en esta dinámica de escucha y convivencia, se ejerce la práctica de respetar el punto de vista del otro como impresión legítima e identitaria;⁴⁹ con el fin de construir consensos y derechos inviolables.

En vista de lo anterior, se trata de insertar el cuerpo como un aspecto propio de la revelación y el encuentro con lo sagrado, como un elemento fundamental para la revelación de la propia persona, ya que, al ser un lugar fenomenológico, no es una idea, sino amor, vibración y dimensión original del discurso y comprensión religiosa

⁴⁵ Ivone Gebara, *Caminhos para entender a teologia feminista* (Editora Recriar, 2023), 113–114.

⁴⁶ Stefano Raschiatti, “Missão e decolonialidade. Apontamentos para um paradigma missionário latino-americano em perspectiva decolonial,” *Perspectiva Teológica* 54, no. 2 (2022), 513–517, <https://doi.org/10.20911/21768757v54n2p513/2022>.

⁴⁷ Francisco, *Amoris Laetitia*, no. 151.

⁴⁸ Francisco, *Christus Vivit*, no. 218.

⁴⁹ Francisco, *Fratelli Tutti*, no. 203.

de la encarnación.⁵⁰ Así, la corporalidad exige el aprecio y aboga por el protagonismo en la experiencia religiosa, la naturalización de sus pulsiones y la afirmación de su sacralidad como espacio de vida.

CONCLUSIÓN

La reflexión propuesta alude al complejo tema del cuerpo en el escenario religioso, especialmente en la interpretación católica-cristiana del tema. A partir del camino propuesto, se observó que la corporalidad aún emerge como un dilema singular en la constitución moral de los individuos, en el enfoque transmitido por la institución religiosa y en la construcción social sobre los cuerpos y sus manifestaciones. Así, en el actual contexto religioso-eclesial, estas reverberaciones proporcionan tensiones hermenéuticas y pastorales, que resultan en fragmentaciones dogmáticas y conflictos en cuanto a la aplicabilidad de las actualizaciones teológicas.

Desde las preocupaciones de la época moderna, pasando por el Concilio Vaticano II y la fase postconciliar – desarrollada en esta obra a través de las propuestas del Papa Juan Pablo II –, el cuerpo es protagonista de debates y de diferentes interpretaciones de la sexualidad, de la conciencia, de la verdad y de la libertad, emergiendo sentidos y significados dispares. Este factor corresponde, en cierta medida, a la apelación de la contemporaneidad a una mayor pluralidad de ideas, posiciones y lecturas del mundo como interpretaciones de los cuerpos. Sin embargo, esto genera sospechas de una discursividad cristiana que ha perdurado absolutamente durante un largo período.

Esto se justifica por la doctrina impuesta por Juan Pablo II durante casi tres décadas. Es cierto que antes de esto, las intuiciones del Concilio eran algo tímidas con respecto a las normas morales. Sin embargo, su originalidad radica en la determinación de la veracidad de la conciencia del sujeto, que conduce a este ejercicio de autogobierno. Sin embargo, esta orientación no fue aceptada en el magisterio estudiado, porque sus indicaciones retomaron la vanguardia jurídica y el peso magisterial, suprimiendo el ejercicio de la subjetividad. Frente a la determinación del cuerpo, de la visión religiosa del placer, de los cuerpos femenino y masculino, de la procreación, el sujeto frente a estos puntos, necesariamente, se adhiere y se educa.

Incluso con los nuevos aires renovadores en los que se sumerge el pontificado de Francisco, notamos la influencia hegemónica que la llamada “teología del cuerpo” tiene en los contextos eclesiales actuales. Vemos cursos, formaciones y comunidades religiosas impulsadas a difundir esta lectura. En consecuencia, se expanden

⁵⁰ Paul Scolas, “O corpo, caminho de Deus ou a invenção cristã do corpo,” en *O corpo, caminho de Deus*, 7–11.

discursos fundamentalistas, misóginos y prejuiciosos sobre diferentes formas de vivir el cuerpo, la sexualidad y la autonomía. De esta manera, se ha convertido en un campo fértil para la propaganda política de sujetos que se declaran defensores de la familia, la moral y las buenas costumbres. La cantidad de interpretaciones erróneas de los textos bíblicos, leídos y repropuestos desde una perspectiva alejada de la intencionalidad narrativa, es gigantesca.

Por lo tanto, en vista del contexto presentado y en los reportes de violencia que se notifican a diario, como resultado de la manifestación de los cuerpos, ya sean raciales, sexuales o de género, observamos que el cuerpo, aún hoy, es un lugar donde el odio se aplica de múltiples formas. Desgraciadamente, la religión avala estas interpretaciones y agresividad con la intención de corregir y disciplinar. En el horizonte de lo posible, aunque frente a una estructura fuertemente igualada que difunda su exégesis, el trabajo es decolonizar estos cuerpos y conciencias de forma individual, progresiva y propositiva, evitando métodos y lenguajes que inciten al sometimiento.

Frente a los nuevos enfoques y narrativas sobre el significado humano, una tendencia religiosa fundamentalista se defiende apologética y moralmente. Una ética decolonial de carácter pluralista, fenomenológico e interdisciplinario, cuestiona una única visión represiva y colonialista de la corporalidad y el placer. Los conflictos derivados de la batalla de las narrativas conducen a una búsqueda de poder frente a las nuevas subjetividades emergentes. Nuevas comunidades y nuevos sujetos eclesiales construyen sus espiritualidades y cuerpos sobre visiones distorsionadas y reduccionistas, pensando evangélicamente. Es urgente, en el actual contexto histórico y multicultural, volver al Evangelio, a la buena tradición y dialogar con los grandes avances antropológicos y científicos. **M**

André Luiz Boccato de Almeida, Doctor en Teología Moral (Pontificia Universidad Lateranense, Roma, 2016). Post-Doctorado en Teología (PUC-PR). Maestría en Teología (Pontificia Universidad Católica de São Paulo – PUC-SP, São Paulo, 2010). Licenciado en Teología (Escuela Dominicana de Teología, EDT, São Paulo, 2008).

Lucia Eliza Ferreira Albuquerque, Doctoranda en Teología (Pontificia Universidad de São Paulo – PUC-SP). Maestría en Teología (Pontificia Universidad Católica de São Paulo – PUC-SP, São Paulo, 2022). Licenciada en Teología (Pontificia Universidad Católica de São Paulo – PUC-SP, São Paulo, 2019).