

Como citar el artículo: Andreoli, B. (2019). Vínculos entre el feminismo y la secularización desde una perspectiva sociológica. *Fronteras* 13: 53-67.

Vínculos entre el feminismo y la secularización desde una perspectiva sociológica

Links between feminism and secularization from a sociological perspective

Bruno Andreoli¹

Resumen

El artículo presenta los principales resultados de la tesis de maestría de quien escribe, donde se estudiaron vínculos entre la religiosidad individual y el pensamiento feminista en el Uruguay actual. La idea orientadora es que los modos feministas de evaluación y crítica de las relaciones sociales están imbricados en modos seculares de comprender la realidad social.

Lo secular es definido como un “imaginario social”: un modo cotidiano, colectivo, y pre-científico de comprender al orden social. Sus contenidos pueden resumirse a dos características: la idea de que los arreglos sociales son producto de la acción cotidiana de los individuos, y la presunción abstracta de igualdad, que funciona como un ideal regulativo contra la desigualdad.

La investigación siguió un abordaje cualitativo orientado a la construcción de los conceptos necesarios para la resolución de la idea orientadora. Este proceso estuvo dictado por un diseño de investigación circular, basado en un proceso de retroalimentación constante entre la teoría y el análisis empírico.

Palabras clave: Feminismo, Secularización, Religión, Imaginarios sociales.

Abstract

The article presents the main results of the master's thesis of the writer, where links between individual religiosity and feminist thinking in current Uruguay were studied. The guiding idea is that feminist modes of evaluation and criticism of social relations are embedded in secular ways of understanding social reality.

The secular is defined as a “social imaginary”: a daily, collective, and pre-scientific way of understanding the social order. Its contents can be summed up to two characteristics: the idea that social arrangements are the product of the daily action of individuals, and the abstract presumption of equality, which functions as a regulatory ideal against inequality.

The research followed a qualitative approach aimed at building the concepts necessary for the resolution of the guiding idea. This process was dictated by a circular research design, based on a constant feedback process between theory and empirical analysis.

Keywords: Feminism, Secularization, Religion, Social imaginaries.

¹ Magíster en Sociología por la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República. E-mail: bruno.andreoli@cienciassociales.edu.uy

Introducción

En los últimos años varios debates y leyes promovidos por los movimientos feministas cobraron protagonismo en la esfera pública uruguaya, incluyendo la interrupción voluntaria del embarazo y la ley de cuotas. Algo llamativo de estos debates es que parecen dividir a la opinión pública en dos bandos polarizados. Sin enumerar a todos los actores, fueron defendidos el movimiento feminista y del partido de centroizquierda Frente Amplio; y fueron enfrentados por la Iglesia Católica y el conservador Partido Nacional.

Divisiones similares parecen reiterarse a lo largo del mundo. Por ejemplo, Inglehart y Norris, trabajando datos producidos con la Encuesta Mundial de Valores², señalan que el catolicismo y el islam son las religiones más hostiles a la justificabilidad de arreglos de género liberales y/o igualitaristas (2003: 71), y encuentran en la secularización un factor que las promueve (2003: 51).

Paralelamente, Christmas-Best y Kjær estudiaron la desigualdad entre hombres y mujeres en el parlamento de varios países europeos. Para estudiar la incidencia de la religión exploran “[t]he non-Catholic hypothesis” (2007: 84), según la cual “where the majority religion within the country is not Roman Catholic or Orthodox, the level of female representation is positively affected” (ibid.). Fundamentan la hipótesis señalando que la secularización erosionaría la influencia de la religión católica en la producción de roles de género conservadores y restrictivos (2007: 82). Efectivamente, los países predominantemente protestantes (como Dinamarca y Finlandia) tienen un mayor porcentaje de mujeres en el parlamento que los países predominantemente católicos (como Portugal e Italia).

En Estados Unidos, Andrew L. Whitehead desarrolló varias investigaciones que sostienen ideas

similares (2012, 2013, 2014, 2016). El autor estudió con diferentes técnicas la asociación entre las posturas morales respecto a la homosexualidad y la religiosidad en individuos. En coautoría con Perry (2016), y con datos de la Baylor Religion Survey³, muestra que el literalismo bíblico y la asistencia frecuente a congregaciones religiosas que lo promueven se asocian a una mayor intolerancia hacia la adopción de hijos por parejas homosexuales. Por su parte, quienes practican una libre interpretación de la Biblia y la oración privada son más tolerantes o indiferentes (2016: 16).

En Uruguay, como señalaron Johnson et al. (2011) en los sectores contrarios a la despenalización de la interrupción voluntaria del embarazo se encontraban “los católicos de alta religiosidad; y miembros de otras religiones (2011: 240). Aparte de esto, el movimiento opositor se caracterizaba “por la poca diversidad de los actores que lo integran, siendo el denominador común su carácter religioso: las que no son instituciones religiosas tienen fuertes vínculos con las iglesias” (2011: 254).

Estos antecedentes respaldan empíricamente a la polarización mencionada, pero también ejemplifican una tendencia en abordajes sobre género y religión que podría cambiarse: Mencionan la asociación entre ideas eclesiásticas y conservadoras, así como su oposición al pensamiento feminista, pero omiten los mecanismos que unen y separan esas posturas.

En este artículo se presenta una manera de resolver este último problema: Se define a la secularidad y la religiosidad como imaginarios sociales que constituyen respectivamente a las perspectivas feministas y conservadoras. Más específicamente, estos imaginarios operan como principios hermenéuticos que producen las bases ontológicas y evaluativas donde se inscriben las diversas posturas respecto a las relaciones de género.

2 La Encuesta Mundial de Valores es una encuesta autoadministrada realizada en más de 100 países. Releva cómo los individuos evalúan sus propios valores respecto a formas de gobierno, relaciones de género, y religiosidad, entre otros.

3 Encuesta autoadministrada realizada en Estados Unidos, orientada principalmente a medir variables de religión. Está a cargo de la Association of Religion Data Archive.

Para desarrollar esta idea se recurrió a antecedentes teóricos y datos de diversas fuentes, incluyendo de 29 entrevistas realizadas por quien escribe. Para analizarlas se siguió un diseño circular de investigación, con una retroalimentación constante entre los datos y la teoría. Dado que un argumento tan abarcativo no puede cerrarse satisfactoriamente con estos elementos, se siguió como objetivo general elaborar un marco teórico que pueda ser mejorado y empleado en otras instancias. Por motivos a exponer más adelante, las categorías que lo constituyen son tipos ideales.

La elaboración un marco teórico de estas características implicó las siguientes tareas:

1. Desarrollar los conceptos de imaginario secular y pensamiento feminista, así como sus respectivas polaridades.
2. Explorar los modos en que estos conceptos pueden vincularse y diferenciarse.
3. Examinar qué formas empíricas adoptan estos conceptos; o, en otras palabras, mostrar qué elementos de la realidad observable pueden vincularse a los mismos. Esto ayuda a evaluar la pertinencia científica de la teoría y ejemplificarla.

El orden del artículo es el siguiente: Primero, se presentan cuestiones metodológicas centrales, incluyendo la definición de tipo ideal y su pertinencia para este análisis. Segundo, se desarrollan antecedentes teóricos fundamentales, partiendo de teorías de la religión y la secularización, y continuando con abordajes sobre el pensamiento feminista. Tercero, se presenta un análisis de las entrevistas que exhiben la operación de estos tipos ideales en varios discursos. En las conclusiones se enfatizan los principales argumentos del artículo, así como algunos de sus problemas.

1. Algunas cuestiones metodológicas

El análisis se rige por el desarrollo de cuatro tipos ideales y sus conexiones. Éstos son dos imaginarios sociales, y dos posturas cognitivas respecto a las relaciones de género:

Tabla 1

Esquema tipológico de la investigación

	Homología	
Polaridad	Imaginario secular	Imaginario no-secular
	Pensamiento feminista	Pensamiento conservador

Antes de desarrollar los contenidos de estos conceptos, debe definirse qué es un tipo ideal; sobre todo para tratar la suspicacia que puede generar definir conceptos que contienen muchas vertientes y tradiciones. Concretamente, una crítica que recibió esta investigación al comenzar es que el feminismo es demasiado variado como para ser definido. Hay un par de argumentos por los cuales esta crítica quizás no sea acertada. Primero, afirmar que un concepto es demasiado plural como para ser definido implica definirlo, aunque sea de manera implícita; y ya que todos manejamos alguna noción de “feminismo”, ésta debe explicitarse y, eventualmente, reconstruirse. Segundo, puesto que todos los conceptos pueden disgregarse en particularidades únicas o ser abordados de múltiples maneras, afirmar que uno es complejo es tautológico. Más concretamente, la tarea de las ciencias es simplificar y reconstruir una realidad que, si Weber estaba en lo cierto, es inconmensurable.

Un tipo ideal es un concepto que hace inteligible al mundo social mediante su simplificación, dotando a múltiples fenómenos, incluyendo acciones y discursos inicialmente pasibles de ser interpretados de incontables maneras, de una pureza conceptual existente solo en la teoría. En palabras de Weber, un tipo ideal “reúne una multitud de fenómenos singulares, difusos y discretos, que se presentan en mayor medida en unas partes que en otras o que aparecen de manera esporádica [...] en un cuadro conceptual en sí unitario” (2006: 79), por lo que “en su pureza conceptual, es inhallable empíricamente” (2006: 79-80). Básicamente, los tipos ideales son dispositivos teóricos que ayudan a ordenar los problemas de

investigación y a orientar la investigación empírica. En palabras de McKinney, “su valor [...] no se debe medir por la precisión de su correspondencia con la experiencia perceptual (aunque cierto grado de correspondencia es esencial), sino en *términos de su capacidad explicativa*” (McKinney 1968: 22-23)⁴. Estos planteos no necesariamente llevan a la arbitrariedad, puesto que son complementarios con los principios científicos de rigurosidad lógica, apertura a la crítica de los pares, y la contrastación empírica.

Los aspectos de los tipos ideales enfatizados en este artículo cumplen con tres criterios principales: Primero, permiten homologar o dicotomizar a los conceptos según los objetivos de investigación. Segundo, son contrastables empíricamente. Tercero, funcionan como denominadores comunes de múltiples elementos empíricos emparentados (por ejemplo, permite que diversos juicios sobre diferentes temas sean rotulados como expresiones del “pensamiento feminista”).

Para que el material empírico incidiera en la construcción de los tipos ideales se siguió un diseño circular de investigación, con una retroalimentación constante entre la elaboración teórica, el trabajo de campo, y el análisis empírico. Este último se basó en 29 entrevistas abiertas. Sus temas principales fueron las relaciones e identidades de género (como la despenalización de la interrupción voluntaria del embarazo y los arreglos familiares) puesto que, como se observará en la sección destinada al análisis, los juicios al respecto evidenciaron supuestos ontológicos y evaluativos asignables a los imaginarios sociales.

La selección de entrevistados se rigió por el muestreo teórico y la bola de nieve. Con el primero se seleccionaron casos que ofrecieran discursos representativos de las categorías de análisis (Taylor y Bogdam, 2016: 108-109). La bola de nieve fue empleada de manera complementaria: Se solicitó a cada entrevistado uno o varios contactos para sumar casos en categorías específicas (Ib.). El trabajo de campo finalizó cuando la información y los tipos de respuesta recabados comenzaron

a reiterarse⁵. Siguiendo esas pautas, se entrevistaron personas con diversas posturas respecto a la religión y las representaciones de género, provenientes de varias instituciones religiosas y feministas, así como investigadores y escritores de columnas de opinión.

El resultado de ese proceso fue el cuadro categorial presentado al inicio de esta sección. A continuación, se presenta brevemente algunas tradiciones en los conceptos de religión, secularidad y feminismo para contextualizar las intenciones teóricas de este artículo.

2. Tradiciones en los conceptos de religión y secularidad

Las raíces de varias definiciones contemporáneas de religión y secularidad pueden rastrearse hasta el pensamiento ilustrado de los siglos XVII y XVIII⁶. En aquél entonces, y como en todos los momentos históricos, el modo de dar cuenta del mundo formaba parte de la vida social cotidiana. Más específicamente, la oposición a las instituciones del Antiguo Régimen produjo en la consciencia de los revolucionarios la asociación de la tradición totalitarista con lo religioso, entendiéndolo como el conjunto de doctrinas y prácticas de las iglesias cristianas. En este contexto la eventual desaparición de la religión no era interpretada como un proceso social espontáneo sino como parte de un proyecto político emancipador. Tal como entendió Kant, la “mayoría de edad” de la humanidad y la apropiación de los individuos de sus propias vidas implicaba la ruptura con aquella tradición.

Ya hacia el siglo XIX, algunas vertientes centrales del pensamiento moderno postulaban que la religión clausura las puertas de la autocomprensión real y desprejuiciada de la humanidad. Para Marx la religión opera como un opioide que calma el dolor producido por un mundo brutal e insensato mediante la creación de realidades ilu-

4 En todas las citas las cursivas son del original.

5 Sobre la saturación teórica puede leerse Noboa y Robaina (2015).

6 Al respecto, son especialmente claros Beckford (2003: 47-51) y Matthes (1971: 79-80).

sorias que se opondrían a la realidad originaria y objetiva⁷; mientras que para Nietzsche la desaparición de la religión y el subsecuente nihilismo son prerequisites para la transformación radical de los valores y la maximización del potencial humano⁸.

Varios autores (Caetano 2013, Geymonat, 2002, De Azúa, 1964) ofrecen insumos para considerar que en Uruguay se desarrollaron ideas similares. Como señalan, en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX el Estado promovió un proyecto modernizador que implicó la pugna por la ocupación simbólica del espacio público contra las instituciones eclesiásticas; llegando a su punto culmine con la separación constitucional del Estado y la Iglesia Católica en 1919. Nestor Da Costa (2004) plantea que ese proyecto promovió a la secularización como un proceso progresista y civilizatorio, y al catolicismo como una religión oscurantista y bárbara (2004: 65). Este impulso habría instalado un ethos e identidad nacional que perdura hasta nuestros días y que incluso afectaría a segmentos de las ciencias sociales uruguayas, convencidas de que la religión es un fenómeno secundario en el país (Geymonat, 2002:24).

Es posible que las dicotomías entre lo secular y lo religioso presentes en investigaciones internacionales y nacionales (incluyendo este artículo) sean producto de los procesos mencionados. También son usuales otros inconvenientes que aquí se intentan superar, como la restricción de lo religioso a las instituciones eclesiásticas, y la definición de la secularización como un proceso que erosiona a la religión sin reemplazarla por imágenes igual de situadas históricamente.

3. Propuesta de definición de secularidad y religión

Para definir lo secular empleo el concepto de “imaginario social” de Charles Taylor (2004).

7 Esto puede leerse en la famosa metáfora de la religión como el “opio de los pueblos” (Marx, 2010: 8-9).

8 Esto puede leerse en el pasaje titulado “El hombre loco” (Nietzsche, 2011: 102-103).

Un imaginario social es un modo cotidiano, compartido, y pre-científico de comprender al orden social. “Pre-científico” significa que podemos ejercerlo sin ser plenamente conscientes de ello. Refiere a la dimensión representacional (distinguida con fines analíticos) de vivir el mundo.

By social imaginary, I mean something much broader and deeper than the intellectual schemes people may entertain when they think about social reality in a disengaged mode. I am thinking, rather, of the ways people imagine their social existence, how they fit together with others, how things go on between them and their fellows, the expectations that are normally met, and the deeper normative notions and images that underlie these expectations (Taylor, 2004: 23)

Los imaginarios sociales están al margen de lo que Giddens llama “consciencia discursiva”; es decir, la capacidad de otorgar una forma discursiva a aquellas condiciones sociales y personales de la acción y la experiencia (1995: 394). En otras palabras, refieren a presunciones tácitas que enmarcan las creencias de todo sujeto (Taylor, 2007: 13). Concretamente, en la modernidad se forma una nueva idealización del orden social (aunque no necesariamente su realización plena) en donde:

[W]hatever distribution of functions a society might develop is deemed contingent; it will be justified or not instrumentally; it cannot itself define the good. The basic normative principle is, indeed, that the members of society serve each other's needs, help each other, in short, behave like the rational and sociable creatures they are. In this way, they complement each other. But the particular functional differentiation they need to take on to do this most effectively is endowed with no essential worth (Taylor, 2004: 12).

Esta imagen moderna del mundo social, lejos de promover el vacío moral o una pérdida de valores, construye nuevos estándares de legitimación (básicamente, un porqué) de los arreglos sociales, adjudicándoles causas y justificaciones profanas (Berger, 1981: 48-52).

Según Taylor, el imaginario social secular fue articulado formalmente por primera vez en las teorías contractualistas del siglo XVII y se ha ex-

pandido desde entonces. En el orden social que el contractualismo presenta se diferencia entre el estado de naturaleza y de civilización. Como la ley natural nos constituiría a todos por igual, asignó a procesos sociohistóricos la existencia de las desigualdades sociales. Según Hobbes:

La Naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, si bien un hombre es, a veces, evidentemente más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él (1940: 100).

El contractualismo ofrece la imagen dinámica de un orden social fundado en las acciones de los individuos y puesto al servicio de sus necesidades (presuntamente) naturales, y por ende universales. Partiendo de esta idea de Taylor, hay dos nociones del imaginario secular que son homologables al pensamiento feminista: Primero, la idea de que las instituciones están ancladas exclusivamente en la experiencia intramundana y solo se actualizan con las acciones de los individuos. Esto desprovee a los argumentos normativos supra-mundanos de la rectoría de las relaciones sociales. Segundo, la presunción formal y abstracta de igualdad, que funciona como un ideal regulativo contra la desigualdad. Estos aspectos son distinguibles con fines analíticos puesto que en la vida cotidiana operan de forma integrada. A su vez, no necesitan ser explicitados por los sujetos para funcionar; más bien constituyen modos cotidianos de comprender y evaluar la realidad social.

Es posible conceptualizar este tipo de vivencia social gracias a su pugna con otras formas de conocimiento. En particular es contrastable con un imaginario que podría denominarse no-secular, o desde la teoría de Peter Berger, religioso. Este imaginario se caracteriza por hipostasiar a los arreglos sociales y considerar que su valor moral es independiente de las contingencias sociohistóricas y las atribuciones subjetivas:

[L]a efectividad legitimadora de la religión está en que ésta relaciona las precarias construcciones

de la realidad de las sociedades empíricas con la realidad última. Así es como tenues realidades del mundo social tienen como base un *realissimum* sagrado, el cual por definición está más allá de las contingencias de los significados y de la actividad de los hombres (Berger, 1981: 56)

Puede ser importante aclarar dos cosas. Primero, los rasgos característicos de los imaginarios sociales pueden presentarse en los sujetos con independencia a su auto-catalogación. Por ejemplo, los rasgos característicos del “imaginario no-secular” o “religioso” pueden presentarse en una persona que no se considera religiosa y viceversa. Segundo, en este análisis no es relevante si las personas practican un imaginario secular en la totalidad de su experiencia cotidiana, sino específicamente al momento de hacer sentido de la ontología de varones y mujeres y sus relaciones.

4. Contextualización histórica y definición del pensamiento feminista

Hay varias investigadoras que identifican una primera ola feminista en la primera modernidad, habilitando la coincidencia temporal con la emergencia del imaginario secular. En algunos casos comenzaría con la obra de Poulain de la Barre en el siglo XVII (Amorós y De Miguel (2005), Sánchez Muñoz (2008), y Puleo (1996)); en otros con la “Vindicación de los derechos de la mujer” de Mary Wollstonecraft en el XVIII (Valcárcel 2001); y en otros con las movilizaciones feministas de la Revolución Francesa (Varela 2013). En todos los casos la ola es tipificada con características de la Filosofía Ilustrada: la desconianza en la tradición, la promoción de ideales normativos de igualdad y emancipación, y la diferenciación entre naturaleza y sociedad.

Uno de los primeros referentes polémicos de esta corriente fue el determinismo biológico, noción según la cual las cualidades y comportamientos de los seres humanos pueden explicarse totalmente con factores congénitos. Esta idea fue empleada recurrentemente para promover el conservadurismo en las relaciones entre los sexos y señalar la futilidad de toda acción política para cambiarlas (Mikkola, 2017). Consecuentemente, las prime-

ras teóricas feministas enfatizaron el papel del entorno social para explicar estas relaciones. Así, Mary Wollstonecraft en 1792 escribió:

Women are told from their infancy, and taught by the example of their mothers, that a little knowledge of human weakness, justly termed cunning, softness of temper, OUTWARD obedience, and a scrupulous attention to a puerile kind of propriety, will obtain for them the protection of man; and should they be beautiful, everything else is needless, for at least twenty years of their lives” (2010: 19)⁹.

El énfasis ilustrado en el ambiente social para dar cuenta de los comportamientos e identidades de varones y mujeres fue sintetizado en las últimas décadas con el concepto de género, y algunas feministas usan el de sistema sexo-género para denominar el tratamiento social de las diferencias biológicas de los sexos como marcadores clasificatorios de individuos en la vida cotidiana. Este tipo de razonamiento es similar al contractualista en la diferenciación entre naturaleza y sociedad, y el énfasis de este último para estudiar al comportamiento humano:

El concepto de sexo es usado para hacer referencia a las características biológicas –universales y congénitas- que establecen diferencias entre mujeres y varones. El concepto de género (...), se utiliza para aludir a las formas históricas y socioculturales en que hombres y mujeres interactúan y dividen sus funciones. Estas formas varían de una cultura a otra y se transforman a través del tiempo (Aguirre, 1998: 19).

Si bien esta visión del mundo social es intrínsecamente política, contrariamente a la visión sacralizadora del imaginario no-secular la unidad explícita entre moral y descripción se realiza con una intención transformadora e igualitarista. Por esto, tanto la visión feminista contemporánea como las problematizaciones protosociológicas sobre la constitución de la masculinidad y feminidad pueden ser comprendidas como perspectivas críticas de género, en donde la descripción del mundo está articulada a la voluntad

por transformarlo (Marx, 1971: 665; Benhabib 1992: 151-152).

Es importante aclarar que varios filósofos de la Ilustración fueron profundamente hostiles al feminismo, pero esto no impidió que las primeras vertientes del movimiento se apropiaran de esos ideales para revisar las relaciones entre los sexos, evidenciando la contradicción política de los revolucionarios burgueses:

[L]as ilustradas reivindicarán la inclusión de las mujeres en los principios universalistas que la Ilustración mantenía: la universalidad de la razón, la emancipación de los prejuicios, la aplicación del principio de igualdad y la idea de progreso. Por tanto, el feminismo, en sus orígenes, es un fenómeno netamente ilustrado, es un hijo del Siglo de la Razón, pero como bien señala Amelia Valcárcel resultará ser un hijo no deseado (Muñoz, 2008:17).

Las investigadoras citadas no pretenden narrar esotéricamente un movimiento muerto, sino que identifican en los diversos feminismos expectativas normativas ilustradas. Los aspectos destacados son aquellos que comparten los movimientos contemporáneos:

Es en ese momento cuando se comienzan a hacer las preguntas impertinentes: ¿Por qué están excluidas las mujeres? ¿Por qué los derechos sólo corresponden a la mitad del mundo, a los varones? ¿Dónde está el origen de esta discriminación? ¿Qué podemos hacer para combatirla?” (Varela 2013: 14)¹⁰.

10 Tres corrientes feministas que polemizan con el feminismo ilustrado son el feminismo de la diferencia, que (*grosso modo*) se ancla en las diferencias sexuales procurando valorizar lo específicamente femenino (un ejemplo claro es la maternidad como virtud -ver Sylviane Agacinsky, 1998); el eco-feminismo, tendiente a señalar que la modernidad organiza jerárquicamente una serie de dicotomías (razón-irracionalidad, masculino-femenino, civilización-naturaleza) estructurando al doble sometimiento de la naturaleza y lo femenino (ver Karen Warren, 2015); y el feminismo radical, defensor de la necesidad de llevar la lucha política al ámbito privado, criticando así la división público-privado de la vida política moderna (ver Fefa Vila, 1999). Considero que el concepto de pensamiento feminista a elaborar durante todo el artículo exhibe aspectos comunes entre las corrientes.

9 Mayúsculas del original.

La Ilustración podría oficiar el rol que la secularización está cumpliendo en este trabajo, pero ambas suelen significar cosas diferentes en las ciencias sociales. Mientras que la primera suele referirse a producciones intelectuales de la primera modernidad, la segunda hace énfasis en la dimensión no intelectualista del conocimiento social; asume que dicho conocimiento puede ser incoherente, intermitente, y naturalizado; y propone que constituye el sentido común de millones de personas, incluso si no están familiarizadas con las producciones de la filosofía y la academia.

5. Análisis empírico

En esta sección se destacan los aspectos del análisis que permitieron construir los elementos fundamentales de los tipos ideales y sus conexiones. Los elementos distintivos del imaginario secular y del pensamiento feminista que permiten su referenciación recíproca son 1) la oposición al biologismo, 2) el énfasis en el dinamismo social como consecuencia de las acciones de los sujetos, y 3) la diferenciación entre los juicios de hecho y valor. Estos tres elementos están emparentados. En esta sección también se articula su forma social negadora, identificable por la oposición a esas tres características mediante la sacralización de los arreglos de género.

Antes de comenzar son necesarias unas aclaraciones. Las *cursivas* refieren a las palabras enfatizadas por el propio entrevistado, y los guiones –, a cambios bruscos en el sentido de la oración o a interrupciones realizadas por el propio entrevistado. “Er –” (“Entrevistador”) antecede a mis intervenciones, y “Ea -” o “Eo -” (“Entrevistada” y “Entrevistado” respectivamente), anteceden a sus intervenciones. Estas últimas aparecen únicamente con los diálogos. Todas las iniciales tras los fragmentos fueron inventadas para preservar el anonimato de los entrevistados.

5.1. La disputa entre el biologismo y el “reduccionismo cultural”

Como fue señalado, uno de los aspectos definitorios del pensamiento feminista desde la primera

modernidad es la crítica al determinismo biológico para comprender los comportamientos de hombres y mujeres. Esta postura conlleva el énfasis en la influencia del ambiente social, entendida como la intervención, intencionada o no, de los seres humanos sobre sus coetáneos y las nuevas generaciones de individuos:

La educación, digamos, nos adoctrina para que cumplamos con ciertos roles que nos impone a través de la organización que nos establece el patriarcado. La mujer y el hombre para ciertas cosas; la mujer como un ser subordinado del hombre; como un ser inferior que tiene menos capacidad; que tiene menos exigencias... y el hombre como más fuerte, que es mejor... y en base a eso se organiza todo (B.G.).

El planteo basado en la influencia social está orientado no solo a las posiciones estructurales de los individuos, sino de las representaciones sociales sobre las identidades de género:

[N]uestra cultura está basada en pares de conceptos que son dualistas (...) y como jerarquizados: un lado de ese dualismo es considerado mejor que el otro ¿no? Y si los más mencionados, si los ordenás, te das cuenta que todas esas características que son vinculadas con la masculinidad, y con los hombres, quedan del lado que como cultura más valoramos, y todas aquellas que se vinculan con la mujer, y con la naturaleza, y con el cuerpo, y con los instintos y con todo eso que nos recuerda que realmente somos más animales (que *somos* animales y formamos parte de la naturaleza), lo vinculamos con las mujeres. (...) Otro es cómo como humanos nos paramos por nuestra capacidad de razón, a la cual le damos un valor... eh... *sobrevivimos* por ser aquello que nos distingue del resto de los animales (...) Las mujeres (...) quedamos como en un punto medio que no somos puramente humanas, y entonces estamos como más cerca de la naturaleza (C. M.).

En la entrevista, C. M. argumentó que nuestra sociedad genera una dicotomía jerarquizada entre la racionalidad y la naturaleza, asociadas respectivamente con identidades masculinas y femeninas a las que los individuos suscriben en virtud de la socialización. Si bien el llamado “fe-

minismo de la igualdad” ilustrado ya planteaba la existencia de procesos similares, en el caso de Mary Wollstonecraft operaba como denuncia a la construcción social de un sujeto femenino deficiente e infantil respecto a rasgos tradicionales de la masculinidad identificados como la forma ideal de lo humano. En el discurso de C. M., la crítica historicista se amplía al concepto de racionalidad como cualidad definitoria del sujeto autónomo en la sociedad civil. Paralelamente, las características asociadas tradicionalmente a lo femenino son reexaminadas: aquello rotulado como pasional y afectivo es revalorizado como una forma de acción pública deseable:

[E]n el mercado laboral lo que se apunta o lo que se valora es un montón de características que asociamos con lo masculino: el ser *racional, objetivo*, el dejar las cosas a un costado, y focalizarse, etcétera. Y son características que se alientan mucho más en la crianza a los varones que a las mujeres, ¿no? Y... No-no estoy de acuerdo. (...) Me parece que la forma en que somos socializados genera una diferencia que los varones sean mucho más aptos para un tipo de trabajo que las mujeres, y se dan esas diferencias de sexo entre ciertos trabajos, como el de maestras, enfermeras, etcétera que están totalmente (...) feminizados... Pero *ahí sí* me parece que es algo como más como la manera que esta socializada la cosa, ¿no? Creo que todos en realidad ganaríamos mucho si empezáramos a valorar todas aquellas-A darle valor a todas aquellas características que asociamos con la feminidad (...), [p]ararnos de otra manera frente a la naturaleza, desde una ética del cuidado, desde una ética tipo... *sensible*... (C. M.).

B. G. se definió como feminista radical y C. M. como eco-feminista. Sin embargo, sus discursos, así como el de las otras feministas entrevistadas, comparten el énfasis en la dimensión sociohistórica de las relaciones humanas, imprimiéndole un carácter dinámico a las identidades de género, así como un rol protagónico a la responsabilidad humana en sus formas actuales. Esta oposición entre la función politizadora del concepto de sociedad y la despolitizadora de la biología surge espontáneamente durante el discurso de B. G.:

Er - [M]e refería a si creías, por un lado, que los hombres llevamos en la naturaleza algo que más allá de cómo nos críen...-En el *fondo*, de una forma u otra, más allá de que nos condicionamos.

Ea - No creo... Bah, no sé. No sabría decirte. Creo que sí, que nos condicionamos, pero no sé si venimos con una naturaleza innata. No estoy segura de eso. Ojalá que no... si es así estamos en el horno, todo lo que estamos haciendo ahora... que vos estés haciendo una tesis sobre este tema, que yo pensando en [organización feminista], todo al pedo, nunca va a cambiar... Quiero creer que no (B. G.).

Algunas entrevistadas sugirieron que la separación entre el pensamiento feminista y el determinismo biológico tiende a planteos poco convincentes sobre la naturaleza humana. Desde el feminismo, la entrevistada que plantea este tema con mayor elocuencia, nuevamente, es C. M.:

[E]l feminismo como que cuestiona todas esas verdades, pero no cuestiona una-Lo que yo llame (...) una ‘última verdad’ que es *esa*: de como que vernos igualmente por *fuera* de la naturaleza. Y me parece que el feminismo justamente como por esa necesidad *original* de romper con todas las *naturalizaciones* que se imponían culturalmente de lo que es ser mujer y cuál es tu rol como mujer (porque ‘biológicamente estas hecha para eso’) *devalúa* todos esos procesos naturales. Y me parece que el *cambio* va en realidad en darles-*levantarles* el valor (C. M.)

En la misma línea, la entrevistada recordó una anécdota acontecida en un espacio feminista donde planteó unas preguntas:

[E]ra como debatir eso: ‘A ver qué opinan ustedes’ ¿cuál es el vínculo de las mujeres y la naturaleza? ¿Estamos vinculadas a la naturaleza o no estamos? ¿Es un tema biológico o es un tema cultural? Por ahí era lo que yo quería debatir. (...) Por ejemplo, eso, ¿Es un tema biológico? Las feministas ya se ponen de punta... Este... Las iba a provocar, *una y otra vez* las cuestiones y el debate seguía por la *violencia* de género; *desigualdad* laboral; bla, bla, bla, que *no* le quito importancia (...) Pero era *muuy* difícil romper con esos discursos y que se focalizaran en el *ambiente*, y que se focalizaran en esos

vínculos entre... Nada: salir un poco de todo eso de...-nada: [lo] *antropocéntrico*, y centrarnos en el problema de esa mesa que era... 'estamos haciendo pelota todo, ¿qué podemos hacer como feministas para cambiarlo?' Y me pareció como que...- Esta experiencia te cuenta un poco (C. M.).

Sin una mirada hermenéutica algunos discursos feministas y conservadores coincidirían en el reclamo por enfatizar el rol de la biología en la comprensión y evaluación de las relaciones de género. Sin embargo, las presunciones ontológicas tras el énfasis tienen implicaciones normativas diferentes, y delimitan las imágenes seculares y no-seculares del orden social. Para explorar estas diferencias, a continuación, se presentan algunos discursos típicamente no-seculares y conservadores. Un entrevistado elaboró la temática de la biología de la siguiente manera:

Er - Esto que hablabas hoy: si vemos el punto de vista de la autosuficiencia, de la complementariedad, ¿a qué te referís con la autosuficiencia? ¿Es 'yo me manejo solo'? ¿A eso te referís?

Eo - Desde el punto de vista de la mujer-bueno... *antes* influye en todos los seres humanos, mujeres y varones. Pero específicamente del discurso feminista donde se pone a la mujer, digamos que, *autosuficiente* de la mujer; es decir que la mujer no necesita del varón para absolutamente *nada*, ¿no?; y 'no existen limitantes biológicas', y 'lo biológico tiene su lugar y es todo cultural', ¿ta? Es un reduccionismo cultural. Esto-Creo que ahí hay un problema, porque la realidad muestra lo contrario. Este... Y porque además no sólo la realidad sino porque filosóficamente es necesaria la complementariedad. Para construir una sociedad integrada es necesaria la complementariedad y que los individuos no se sientan como autosuficientes. Creo que es necesario eso para construir una sociedad mejor. Entonces, este... Nada, creo que es negativa la autosuficiencia. A mí me gusta la complementariedad. Hay por supuesto, cuestiones culturales, porque hay cosas que yo como hombre no voy a poder hacer que es, por ejemplo, llevar un hijo en mi vientre. Y eso es importante porque, aunque quieran escapar del rol de la maternidad; quieran negarlo, es innegable que tienen ese don. Y bueno, yo no lo tengo, me encantaría,

pero no lo tengo [*risas*]. Debe ser maravilloso tener un hijo adentro tuyo. Y bueno, la naturaleza quiso que yo fuera varón y no puedo tener un hijo dentro mío (F. R.).

Al igual que la mayoría de los entrevistados, F. R. presupone la contraposición entre lo biológico y lo cultural, vislumbrada en que la mención peyorativa al "reduccionismo cultural". Además, el fragmento exhibe aspectos típicos del imaginario religioso. El entrevistado asoció espontáneamente las nociones de "*autosuficiencia*" con lo "*cultural*" y la "*complementariedad*" con lo "*biológico*". Si bien esto tiene coincidencias con el discurso feminista expuesto, aquí el desprendimiento de lo sociocultural es planteado con molestia, dando cuenta de que la biología es provista de un carácter normativo vinculante; o en otras palabras, el nomos está precedido por un orden moral independiente respecto al cual se ajustan o fallan.

Es elocuente que hacia el final del pasaje la "complementariedad" sea evocada con la maternidad y la reproducción sexual, equivaliendo las relaciones de género a funciones biológicas. El entrevistado imagina así una solidaridad (en el sentido durkhemiano) pre-social que dota de sentido a la vida individual y social. Es por esto que la irreverencia de varias feministas ante las identidades tradicionales de género erosiona la autopercepción masculina: el entrevistado denuncia que "*la mujer no necesita del varón para absolutamente nada, ¿no?*", y posteriormente la misma queja emerge en un contexto similar:

"Elizabeth Cady Stanton, Alice Paul, Dorothy Gray, son feministas sufragistas, ¿no? Que lucharon por el derecho al voto y bueno; además eran cristianas, favorables al matrimonio, y contrarias al aborto. Entonces, ese feminismo me parece que es sano, ¿no? Cuando lo que digo del matrimonio, bueno, aceptan la complementariedad y asumen que no son autosuficientes y que no-que necesitan al varón, ¿no? Sea en matrimonio o en otra forma de pareja. Un feminismo que acepte al varón pueda aportar cosas importantes, que no somos iguales; o sea, que no somos *biológicamente* iguales. Tenemos diferencias biológicas que determinan nuestras capacidades, algunas, no todas. Y que luchan, sí, contra esas opresiones que existen;

culturales. Me parece que es un feminismo sano con el cual estaría encantado” (F. R.).

Reaparece la representación de una complementariedad que homologa las relaciones humanas a funciones biológicas con la queja de la autosuficiencia de las mujeres por negarse a *necesitar del varón*. En la medida en que la masculinidad es definida mediante la solidaridad de sexo y género, varios varones experimentan como un asunto personal la revisión de los roles femeninos.

Siguiendo con la noción de complementariedad, con una entrevistada se desarrolló el siguiente diálogo:

Er – ¿Cuál sería el rol del padre?

Ea – El rol del padre... Muchas veces es el rol de la protección (...), de *proteger*. La madre también, pero la madre tiene más el de ser un rol más nutricional. El padre es más el protector... El que provee, el que contiene, el que da seguridad, el que construye. La madre es un poco el que lo llena de amor, de afecto, de vínculo. Y eso es lo que el niño más que nada *aspira*, y eso mucha gente no lo entiende. No es que ‘Papá me quiera; Mamá me quiera’. No. Es que el niño sea *partícipe* del amor que papá y mamá se tienen. Es *otra* mirada. Entonces cuando papá y mamá no se llevan bien está todo bárbaro con que papá me quiera y mamá me quiera, pero falta algo. Entonces ¿Por qué la familia? Porque ese amor que papá y mamá se tienen es *fruto* de ese amor. Entonces participar de ese amor; sentirse incluido en ese amor que padre y madre se tienen para el niño es lo que da seguridad, lo que da apego seguro; y que pueda generar una independencia también. Por eso es que la familia es tan importante también desde ese punto de vista (L. S.).

L. S. desarrolló una idea similar a la de F. R.: expuso una imagen solidaria entre individuos masculinos y femeninos basada en una representación armoniosa y ahistórica. El conjunto de los individuos adecuados crea una entidad cualitativamente diferente a la suma de sus partes (una familia articulada por “*el amor*”). Los requisitos para realizarla no son provistos por rasgos individuales específicos o acciones concretas, sino por representar una identidad sexual adscripta.

Paralelamente un entrevistado expuso la postura opositora de su congregación religiosa respecto a la adopción por parte de parejas homosexuales de la siguiente manera:

[N]osotros creemos que los niños tienen el derecho de ser criados por un padre y una madre que los amen y que se amen entre ellos. Y ese debería ser un derecho que deberíamos proteger. (...) [C]ontradecir el orden natural siempre lleva consecuencias negativas. *Siempre* (...). Lo que hablamos es sobre la propia naturaleza de las personas como hijos de Dios, con un sexo definido, ¿sí? Este... entonces, el respeto por esa-ese orden natural, por esa, este... naturaleza *humana* como hijo de Dios es la clave fundamental para el progreso y la realización plena de las personas. Por eso digo que los niños *merecen* (A. U.).

El fragmento reitera la imagen de un orden pre-social a perpetuar en vida. En los discursos no-seculares se repite la connotación positiva de las integraciones familiares compuestas por las identidades adscriptas a la masculinidad y la femineidad con términos como “*felicidad*” y “*amor*”; y la alternativa con imágenes negativas (“*contradecir el orden natural siempre lleva consecuencias negativas*”).

Una peculiaridad del fragmento citado es la vinculación de esa imagen social a una entidad explícitamente trascendental (Dios), en lugar de la naturaleza o la biología usuales. Ambos tipos de términos cumplen con el mismo papel pragmático: consagrar un orden presuntamente independiente del *nomos*. Aquí, los términos de las ciencias naturales parecen ser un intento por cumplir pautas seculares en el sentido habermasiano: una traducción orientada a la comprensión en la esfera pública, reemplazando la polémica figura de “Dios” por términos, en la práctica, equivalentes.

En suma, el aspecto más distintivo de los planteos conservadores es la consagración de un orden pre-social entre la masculinidad y femineidad respecto al cual se evalúan las relaciones humanas. Por su parte, los discursos feministas enfatizan la actividad humana en la construcción de la sociedad y de los ideales morales. Es significativo que incluso los planteos feministas que especu-

lan sobre la incidencia de factores biológicos en las relaciones de género le den un rol protagónico a una ética irreductiblemente humanista. Por ejemplo:

Er - ¿Vos crees que [los hombres y mujeres] tenemos diferencias en... no sé... en el tipo de sentimientos que desarrollamos-que tenemos; en el tipo de tareas que tenemos que realizar... ese tipo de cosas?

Ea - Sí... no creo que haya un 'tenemos que'. En realidad, eso es una decisión, ya te digo, que toma cada persona según sus intereses; su forma de vida; qué es lo que le gusta... Creo sí, que somos diferentes, por supuesto. Eso no le resta dignidad ni igualdad de derechos a nadie... Pero no lo veo como algo negativo. Me parece algo de lo más natural y no creo que sea necesariamente 'Bueno, si somos diferentes los hombres hacen esto, las mujeres hacen lo otro...' No creo que vaya por ese lado (D. H.).

El "creo que sí, que somos diferentes", ya había sido fundamentado con las siguientes palabras:

[B]ueno... de repente las respuestas emocionales pueden ser muy diferentes. Por supuesto influye un factor cultural en eso. A nivel neurobiológico a veces hay diferencias que también contribuyen en esas diferencias. Por ejemplo, las mujeres tenemos una mayor proporción de corteza pre-frontal, vinculada sobre todo como al 'freno social', como quien dice: a medir la consecuencia de las cosas... Eh... tenemos un cuerpo calloso: una estructura del cerebro un poco más desarrollada, eso nos ayuda a integrar *estímulos*, mientras que los hombres tienen más desarrollada la corteza cerebral, entonces de alguna manera los hombres-Lo que se dice 'Bueno, el hombre que se dedica a algo, se dedica a *una* sola cosa pero se *dedica* a eso y la mujer como que integra distintos estímulos y se dedica a muchas cosas a la vez'. Ojo, no es una general-una generalidad de '*siempre* es así', pero son diferencias *neuroanatomías* que a veces se traduce en esas diferencias. Y por supuesto no le resta la capacidad a nadie para hacer nada, ¿no? (D. H.).

Para este análisis es irrelevante si estos planteos son "verdaderos" o no, lo importante es la función pragmática de lo biológico en el discurso,

pautada por "...por supuesto no le resta capacidad a nadie para hacer nada". En ambos extractos está operando la diferenciación entre juicios de hecho y juicios de valor, quitando a la descripción biológica toda fuerza normativa vinculante.

El mismo razonamiento se lee en el siguiente fragmento, aunque ahora el interlocutor latente durante el discurso es la postura de algunas feministas, ya mencionada, que niega toda incidencia de la biología en el comportamiento humano. Esta entrevistada hablaba de las dificultades de incorporar una perspectiva biológica en investigaciones de género:

[D]e hecho somos diferentes. No sé si complementarios o qué... No sé cuál es la función o cuál es la *forma* de la diferencia, pero somos diferentes. De hecho, cada vez hay más y más y más evidencia de que nuestros cerebros evolucionaron de una manera *completamente* diferente. Eso no explica ni se relaciona directamente con ningún tipo de comportamiento social: puede influenciar; aparecer como una 'fuente de' a considerar (...). Por ejemplo tu y yo somos pareja, y tenemos un bebé recién nacido, y yo te pregunto a vos cuánto tiempo le dedicaste a comer o apoyaste el amamantamiento de la mujer en estos seis primeros meses, y vos me decís 'dos horas diarias', y le pregunto a la mujer y yo te digo 'doce horas diarias', pues bien, yo no puedo desconocer que en ese momento existe un sistema que está *activado* en la mujer por la lactancia y que no está activado en el varón; chau (...). ¿Eso justifica las desigualdades de género (...)? No. ¿Son un elemento a *desechar* buscando la igualdad cultural o siendo absolutamente culturalistas? ¡No! Hay que integrarlo en la explicación, y yo creo que hay que integrar *mucho más* la parte biológica que lo que la estamos integrando, por lo menos en Uruguay. Pero no como una fuente determinista de explicación, sino como un factor que existe y que genera diferencias (M. P.).

A lo largo del fragmento puede leerse la coexistencia de argumentos a favor de la agencia y de las diferencias biológicas de hombres y mujeres. Por esto, las tensiones argumentativas de M. P. aparecen desde los dos flancos: la posición que F. R. llamó "reduccionismo cultural", y la sacra-

lización del orden pre-social. De todas maneras, sería erróneo considerar que este discurso se sitúa “en el medio” de ambas posturas, puesto que para ella la legitimidad de las relaciones de género sigue descansando, en última instancia, en la volición humana. Al igual que en los planteos de D. H., se preservan los términos de las ciencias naturales, pero su uso es radicalmente diferente al de los conservadores: No es una traducción de un ordenamiento trascendental, sino que es un ordenamiento desencantado; o en otras palabras, es un conjunto de factores desprovistos de sentido o valor intrínsecos.

Así, la diferencia entre los usos de la biología no radica en grados de un continuo, sino a dos tipos de conceptualizaciones, quizás irreconciliables, de agencia humana al momento de evaluar los valores y arreglos sociales. En el caso del feminismo opera una diferenciación (o al menos su presunción) entre los juicios de hecho y los juicios de valor, diferenciación funcional a la politización de la sociedad.

Consideraciones finales

El artículo presentó un intento por elaborar un marco teórico que homologue al imaginario secular con el pensamiento feminista, por un lado, y al imaginario no-secular con las posturas conservadoras respecto a las relaciones de género, por el otro. Si bien los antecedentes proponen asociaciones similares, aquí se indagó en ellas.

Esta tarea se guio por un diseño de investigación circular, con una influencia constante entre el marco teórico y la información empírica. El resultado fue la definición de la secularidad y religiosidad como “imaginarios sociales”: pautas hermenéuticas colectivas y pre-reflexivas empleadas en la comprensión cotidiana de la realidad social. Estos imaginarios operan como supuestos ontológicos subyacentes en la elaboración de juicios sobre las relaciones de género. Los diferentes abordajes sobre estas relaciones fueron catalogados como formas de pensamiento feminista o conservador.

Los puntos homologables en el pensamiento feminista y el imaginario secular son la proble-

matización sociohistórica de las relaciones humanas y el fundamento intramundano de su legitimidad. Esta última funciona aún en los casos donde los sujetos especulan con la posibilidad de que las relaciones de género estén relativamente pautadas por la constitución biológica de los individuos. Formalmente, este tipo de reflexión funciona mediante la diferenciación entre los juicios de hecho y los de valor. Básicamente, el pensamiento feminista típico no considera que la naturaleza y/o la biología sean moralmente vinculantes al momento de definir las actividades que las personas deben realizar.

La homología entre el imaginario no-secular y el pensamiento conservador radica en la sacralización de las relaciones sociales. Aquí se supone la existencia de una solidaridad pre-social entre varones y mujeres basada en las funciones biológicas de la especie. La diferencia respecto a los discursos feministas que especulan sobre el rol de la biología en la constitución de las personas es que aquí es moralmente vinculante: la vida en sociedad y las acciones individuales deben ajustarse a la naturaleza; o en otras palabras el orden natural posee un sentido intrínseco. De esta manera, el biologismo y las definiciones explícitamente religiosas son pragmáticamente equivalentes: Ambas invocan arreglos trascendentales respecto a los cuales la voluntad humana se ajusta o falla. La presunta solidaridad pre-social entre los sexos otorga fundamentos trascendentales unívocos a los significados que constituyen los roles tradicionales de género. Como Durkheim y Marx plantearon, las relaciones sociales estructurales enmarcan y significan la auto-referencia individual. De aquí que sea comprensible¹¹ que varios varones vivan como un asunto personal que haya feministas que actúan con irreverencia ante estos roles.

Una futura investigación debería explicitar, e idealmente tratar, algunos aspectos problemáticos de este proceso. Como escribe Charles Turner (2010), los tipos ideales son poco sensibles a las continuidades entre las categorías (2010: 73-78). Así, las divisiones entre los conceptos de esta in-

11 Tómese en cuenta que la comprensión y la justificación son cosas diferentes.

vestigación son muy bruscas. El uso de categorías dialécticas, en cambio, revelaría convergencias entre los conceptos, abordando los elementos comunes y los mecanismos de constitución mutua. Con esa mirada podría estudiarse, por ejemplo, qué aspectos del imaginario secular están preformados por la religiosidad. Paralelamente, implicaría observar cómo la conceptualización y experiencia religiosa contemporáneas están influenciadas por la secularización. Esta mirada se vería fortalecida con un distanciamiento del idealismo presente en el marco teórico, que no vincula los imaginarios a las prácticas cotidianas de los sujetos. Una observación de estas características debería incluir un análisis acerca de las eventuales peculiaridades del caso uruguayo y su relación con los discursos.

Por último, y como se mencionó brevemente, hay una cierta tensión en la simpleza de los tipos ideales. Estos podrían contar con subdivisiones, pero su ausencia corresponde a los recursos disponibles en su momento. En todo caso, quizás esta simpleza pueda ser entendida como un paso inicial.

Bibliografía

- Agacinski, S. (1998). *Diferencias*. En *Política de sexos*. Madrid: Taurus.
- Aguirre, R. (1998). *Sociología y género: las relaciones entre hombres y mujeres bajo sospecha*. Montevideo: Doble Click.
- Amorós C. y De Miguel A. (2005). De la Ilustración al Segundo Sexo. Volumen 1. En: C. Amorós y A. De Miguel (eds.). *Teoría feminista de la ilustración a la globalización*. Madrid: Minerva.
- Baker, J. y Whitehead, A. (2012). Homosexuality, Religion, and Science: Moral Authority and the Persistence of Negative Attitudes. *Sociological Inquiry*, 20, 10.
- Beckford, J. (2003). *Social Theory & Religion*. Cambridge University Press.
- Benhabib, S. (1992). *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Nueva York: Routledge.
- Berger, P. (1981). *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona: Editorial Kairós.
- Caetano, G. (2013). *El "Uruguay Laico": Matrices y revisiones (1859-1934)*. Montevideo: Taurus.
- Castro Nogueira, L., Morales, M.A. y Navarro, J. (2005). *Metodología de las ciencias sociales. Una introducción*. Madrid: Tecnos.
- Christmas-Best, V. y Kjaer, U. (2007). "Why So Few and Why So Slow? Women as Parliamentary Representatives in Europe from a Longitudinal Perspective". In: Cotta, M; Best, H. (Eds.) *Democratic Representation in Europe: Diversity, Change, and Convergence*. Estados Unidos: Oxford University Press
- De Azúa, R. (1964). *El impulse y su freno: Tres décadas de batllismo*. Montevideo: Ediciones Banda Oriental.
- Da Costa, N. (2004). Lo religioso en la sociedad uruguayo. En: R. Geymonat (Comp.) *Las religiones en el Uruguay: Algunas aproximaciones*. Montevideo: Ediciones La Gotera.
- Giddens, A. (1995). *La constitución de la sociedad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hobbes, T. (1940). *Leviatán*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Inglehart, R. y Norris, P. (2003) Religion, Secularization, and Gender Equality. In: *Rising tide. Gender equality and cultural change around the world*. Cambridge University Press.
- Johnson, N., Sapriza, G., y López Gómez, A. (2011). *(Des)penalización del aborto en Uruguay: prácticas, actores y discursos. Abordaje interdisciplinario sobre una realidad compleja*. Montevideo: CSIC-UdeLaR.
- Kant, I. (1748/sf). *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la ilustración?*. Disponible en https://geografianal.files.wordpress.com/2013/01/kant_ilustracion.pdf (Enlace revisado el 28 de mayo del 2019).
- Marx, K. (2010). *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Marx, K. y Engels, F. (1971). Tesis sobre Feuerbach. En: *La Ideología Alemana*. Montevideo: Pueblos Unidos.

- Matthes, J. (1971). *Introducción a la sociología de la religión. 1: Religión y sociedad*. Madrid: Alianza Editorial.
- McKinney, J. (1968). *Tipología constructiva y teoría social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Mikkola, M. (2017). Feminists perspectives on sex and gender. In: Zalta, Edward (Ed.) *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: Winter 2017 Edition. Disponible en: <http://plato.stanford.edu/entries/feminism-gender>. Revisado el 29 de octubre del 2017.
- Noboa, A. y Robaina, N (2015). *Conocer lo social II: Estrategias y técnicas de construcción y análisis de datos cualitativos*. Montevideo: FCU.
- Nietzsche, F. (2011). *La gaya ciencia*. Buenos Aires: Ediciones Libertador.
- Puleo, A. (1996). Feminismo. En: Mardones, José María (Dir.) *10 palabras clave sobre movimientos sociales*. Navarra: Verbo Divino.
- Sánchez Muñoz, C. (2008). Genealogía de la vindicación. En: E. Beltrán, y V. Maquieira, (Eds.) *Feminismos: Debates teóricos contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Taylor, C. (2004). *Modern Social Imaginaries*. Duke University Press.
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts y Londres: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Taylor, S. y Bogdan, R. (2016). *Introduction to Qualitative Research Methods: A Guidebook and Resource*. Wilery
- Turner, C. (2010). *Investigating Sociological Theory*. Sage.
- Valcárcel, A. (2001). La memoria colectiva y los retos del feminismo. En: *VIII Conferencia Regional sobre la Mujer de América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile, Chile: CEPAL, Unidad Mujer y Desarrollo.
- Varela, N. (2013). *Feminismo para principiantes*. Barcelona: No Ficción.
- Vila, F. (1999). Genealogías feministas. Contribuciones de la perspectiva radical a los estudios de las mujeres. En *Política y Sociedad*, 32. Madrid: Fundación Forem.
- Warren, K. (2015). Feminist Environmental Philosophy. In: E. Zalta, (Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer 2015 Edition. Disponible en: <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=feminism-environmental>. Revisado el 29 de octubre del 2017.
- Weber, M. (2006). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Whitehead, A. (2013). Gendered Organizations and Inequality Regimes: Gender, Homosexuality, and Inequality Within Religious Congregations. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 52, 3, septiembre del 2013.
- Whitehead, A. (2014). Politics, Religion, Attribution Theory, and Attitudes Toward Same-Sex Unions. *Social Science Quarterly*, 95, 3. Setiembre del 2014.
- Whitehead, A. y Perry, S. (2016). Religion and Support for Adoption by Same-Sex Couples: The Relative Effects of Religious Tradition, Practices, and Beliefs. *Journal of Family Issues* 37, abril del 2016.
- Wollstonecraft, M. (2010). *A Vindication of the Rights of Woman with Strictures on Political and Moral Subjects*. Disponible en: <http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/wollstonecraft1792.pdf>. Enlace revisado el 29 de octubre del 2017.