

ÁNGEL MANZO-MONTESDEOCA*

manzo_angel@hotmail.com

MASCULINIDADES INSURGENTES

Perspectivas desde los estudios críticos de
los hombres en la religión y la pastoral

INSURGENT MASCULINITIES

Perspectives from critical studies of men in
religion and pastoral care



Artículo aprobado el 11 de agosto de 2023

Artículo recibido el 29 de junio de 2023

* Ecuatoriano. Se desempeña como docente universitario. Licenciado en Educación Teológica. Diplomado en Gestión Educativa. Máster en Gerencia y Liderazgo Educativo. Máster en Estudios Teológicos. Cursa el Doctorado Interdisciplinario en Estudios Socioreligiosos de la Universidad Nacional de Costa Rica.

Masculinidades insurgentes

Perspectivas desde los estudios críticos de los
hombres en la religión y la pastoral

Resumen

En este artículo se aborda la pertinencia y relevancia de las masculinidades insurgentes como respuesta a los modelos hegemónicos predominantes de masculinidad. El texto analiza diferentes estudios críticos que se han realizado sobre los hombres y la religión, considerando sobre todo el rol de la religión y sus prácticas sociales en la construcción de masculinidades opresivas o alternativas. Este análisis se enfoca en el cristianismo, particularmente en las experiencias de las masculinidades en las comunidades cristianas evangélicas. El objetivo es contar con herramientas pastorales que, desde perspectivas teológicas feministas y pedagogías liberadoras, dinamicen la conciencia de hombres religiosos, para que se comprometan con la construcción de sociedades más justas, equitativas y libres de toda forma de discriminación y violencia.

Palabras clave: masculinidades, insurgencia, religión, pastoral, cristianismo.

Insurgent Masculinities

Perspectives from critical studies of men in
religion and pastoral care

Summary

This article addresses the relevance and pertinence of insurgent masculinities as an alternative to the predominant hegemonic models of masculinity. The text analyzes different critical studies on men and religion, considering above all the role of religion and its social practices in the construction of oppressive or alternative masculinities. This analysis focuses on Christianity, particularly on the experiences of masculinities in evangelical Christian communities. The objective is to have pastoral tools that, from feminist theological perspectives and liberating pedagogies, energize the consciousness of religious men in evangelical Christian contexts, so that they commit to the construction of more just and equitable societies and free from all forms of discrimination and violence.

Keywords: masculinities, insurgency, religion, pastoral care, christianity.

Masculinidades insurgentes

Perspectivas desde los estudios críticos de los
hombres en la religión y la pastoral

Hace algunos años, tuve la oportunidad de dirigir una institución religiosa de más de 88 años de existencia, una de las más antiguas de Sudamérica y, como ocurre para cualquier organización que transita en el tiempo, los retos que implican los cambios sociales actuales, así como las dificultades de ponerse al tenor con los nuevos desafíos educativos, resulta una tarea difícil, sobre todo para un centro de formación bíblica y pastoral. Como rector de la institución me comprometí para implementar cambios administrativos que fueran más eficaces y acordes con la estructura nacional. Asimismo, en el área teológica y pedagógica, propuse la reflexión sobre nuevos temas sociales que implican a la educación religiosa. Junto a un equipo de trabajo, analizamos la pertinencia de nuestro quehacer educativo, reestructuramos las modalidades de estudio, invitamos docentes de diferentes tradiciones religiosas, quienes hicieron aportes importantes a los programas de especialización y actualización dirigidos a las personas egresadas. Paulatinamente comenzamos a ver los frutos positivos de nuestro trabajo, especialmente con la participación de nuevos estudiantes que acogían nuestros programas.

Sin embargo, pronto comenzaron las reacciones negativas por parte del conservadurismo de la institución, el cual tenía temor por las aparentes amenazas de la “ideología de género” para América Latina y El

Caribe. Amenazas que, según este grupo, se reflejaban en el deseo de “legalizar el aborto”, en la pérdida del “modelo bíblico” de familia y en el surgimiento de “las nuevas masculinidades”, las cuales consideraban una perversión de la hombría tradicional y las calificaron de *sodomización*¹ por su apertura a los movimientos LGTBI+. En este contexto, mi gestión por una educación bíblica-teológica contextual fue difamada por “promover doctrinas extrañas y peligrosas”. En poco tiempo, algunas personas de la institución me llegaron a considerar como “precursor de la ideología de género y de las masculinidades desviadas”. Fui sometido a cambios de agenda, a censura de docentes, a hostigamiento y a medidas disciplinarias por mis escritos y amistad con otro tipo de hombres religiosos que “influían en mis nuevas creencias”. Resistí hasta donde fue posible y, para salvaguardar mi salud emocional, decidí renunciar a la organización religiosa que en su momento me acogió con amor y que ahora intentaba corregirme de “mi desviación”.

Esta experiencia fue muy importante para mi vida, ya que generó mi pasión y compromiso con el tema de las nuevas masculinidades. Para mí estaba claro que este compromiso me ponía en conflicto con diversos sectores religiosos conservadores. Sin embargo, también fue una fuente de energía y esperanza para intentar, junto a otros hombres y mujeres, construir masculinidades alternativas a la masculinidad hegemónica que, sobre todo en espacios religiosos, ha dejado un testimonio de opresión, destrucción y violencia, especialmente dirigida contra mujeres y niñas.² Por su vocación de romper con los modelos tradicionales de ser hombre, consideramos que estas nuevas masculinidades se constituyen en masculinidades subversivas.

1 Con este término se hacía referencia en esta institución a personas homosexuales que, por su opción sexual, eran catalogadas como pervertidas.

2 Un ejemplo de violencia contra mujeres y niñas en contextos religiosos es el caso de la desaparición y asesinato de una joven por parte del pastor de una iglesia de Ecuador. El caso se encuentra en forma de cuento, bajo el título “La niña y el profeta”, en un libro que edité y que relata diferentes tipos de abusos perpetrados en comunidades cristianas: *Cuentos Teológicos: Reimaginar desde el Vientre* (Buenos Aires, Argentina: JuanUno1 Ediciones, 2020). Solo al cuento se puede acceder en: “La pequeña y el profeta”, El Blog de Bernabé, 2019.

En este artículo expongo una parte de mi trabajo doctoral sobre masculinidades insurgentes en los relatos del cristianismo, particularmente en los evangelios.³ Primero, expondré los desafíos de la religión y el tema de la violencia a partir de los estudios críticos de los hombres en la religión. Luego, muestro cómo la crisis de la masculinidad hegemónica exige construir masculinidades alternativas. En tercer lugar, expongo las masculinidades insurgentes en los relatos bíblicos. Por último, propongo desarrollar un quehacer pastoral comprometido con la formación de masculinidades solidarias, no violentas e insurgentes.

El artículo se fundamenta en el análisis bibliográfico, a partir del cual planteo una base epistémica contextual y situada especialmente en las realidades de las comunidades evangélicas latinoamericanas. Aquí es necesario advertir que las presentes reflexiones están permeadas por mi sensibilidad evangélica y por un compromiso *corazonado*⁴ a favor de un cristianismo en sintonía con las buenas noticias que Jesús anunció y que conocemos como evangelio.

Los estudios críticos de los hombres en la religión y la violencia

Según Patxi Lanceros Méndez la religión es, desde el principio, lenguaje del orden, y, por tanto, lenguaje de la distinción y de la coacción.

3 El estudio se realiza en el marco del Doctorado Interdisciplinario en Estudios Socioreligiosos de la Universidad Nacional Costa Rica.

4 *Corazonar* es un replanteamiento crítico a la razón científica y sus métodos tradicionales, como único fundamento válido del conocimiento y que se caracteriza por el saber instrumental, hegemónico, masculino y dominante. Frente a esta perspectiva, los pueblos andinos construyen sus *cosmocimientos* no solo dentro de la matriz *logocéntrica* impuesta por occidente, sino fundamentalmente en la sabiduría del corazón, su afectividad, sensibilidades y ternura. Los pueblos de Abya-Yala perciben el corazón como principio espiritual vital para dar sentido a la existencia. Cf. Patricio Guerrero Arias, “Colonialidad del saber e insurgencia de las sabidurías otras: Corazonar las epistemologías hegemónicas, como respuesta de insurgencia (de)colonial” (Tesis de Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos, Quito, Ecuador, Universidad Andina Simón Bolívar, 2016).

Este autor, también señala que la religión se convierte en lenguaje de la violencia, ya que designa (distingue) un lugar desde el que esta (la violencia) impera soberana. La religión segrega (sacraliza) espacios y tiempos, así como santifica lugares (institucionales preferentemente) que a su vez sancionan. Asimismo, diferencia entre aquello que es “fuente de toda distinción y eleva a rango y categoría de trascendencia el principio del orden, ese punto –soberano, mayestático– en el que coinciden lo que puede y lo que vale y que se despliega, a la vez como autoridad, fuerza y violencia”.⁵

Desde esta perspectiva, la religión crea espacios diferentes y exclusivos, los cuales necesitan una dinámica dialéctica de inclusión-exclusión, sagrado-profano, dentro-fuera, libertad-opresión y autoridad-violencia. En cuanto a la violencia, se podría decir que la relación entre la religión y la violencia se produce y se reproduce en el espacio-tiempo de la trascendencia del principio del orden. La violencia que procede del allá sagrado (segregado, protegido y protector) manifiesta todos los rasgos que complican el uso de la fuerza cuando actúa en la proximidad del orden, de toda fuerza que se impone o que se sobrepone. De esta manera, la religión como vinculación a lo sagrado, se expresa con violencia, la que a su vez se convierte en violencia autorizada, autorizadora y autoritaria, violencia legítima y legitimadora, violencia ejecutiva, ejecutora y ejecutadora.

Con el vínculo entre lo religioso y sagrado, surge una violencia que no se puede ni debe cuestionar, ya que su misterio, su enigma impenetrable, son parte de la superpotencia que, por principio, funda y mantiene el orden. Aunque en ocasiones no lo parezca, es el orden de la existencia, el orden de la distancia. Quizá por ello, cuando de religión y violencia se trata, las nítidas distinciones pueden –o suelen– resultar desafortunadas.⁶ Autores como René Girard, han visto en la religión este vínculo, afirmando que la violencia constituye el verdadero cora-

5 “En el principio era el medio. Cuestión de orden”, en *Religión y violencia*, ed. Patxi Lanceros Méndez y Francisco Díez de Velasco (Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2008), 39.

6 Cf. Lanceros Méndez, 42.

zón y el alma secreta de lo sagrado. Girard explica que el mecanismo del sacrificio, o aquello que llama la lógica del chivo expiatorio, es el nexo a partir del cual nace una religión que canaliza la violencia de una comunidad.⁷

Al analizar la relación entre religión y violencia en las religiones monoteístas, cuya creencia se fundamenta en la existencia de un solo Dios (judaísmo, cristianismo e islam), Julio Trebolle Barrera señala que en ellas están presentes dos grupos opuestos, de los cuales uno está más orientado al pacifismo y otro a la violencia:

En las religiones monoteístas coexisten dos corrientes contrapuestas: una más propensa a la no violencia y al pacifismo –la de algunas figuras proféticas, de Jesús de Nazareth, de los *poverelli* y de los místicos cristianos o sufíes–, y otra que tiende a la intransigencia y a la intolerancia, al querer sacralizar la sociedad mediante un derecho divino que se arroga la representación del mismo Dios. Pero este Dios, según los textos fundacionales de estas tres religiones, prefiere la vía de la tolerancia y de la no violencia.⁸

Actualmente, algunas formas de pensamiento occidental utilizan el monoteísmo como base ideológica que, al contar con un poder divino único, generalmente conduce a la intolerancia religiosa y al totalitarismo. En consecuencia, el Dios monoteísta se constituye en instrumento ideológico y religioso para justificar actos terribles en la historia de la humanidad.⁹ Ahora bien, aunque las religiones monoteístas han sido un recurso para justificar la violencia, las religiones politeístas no escapan a este problema, ya que también las corrientes de pensamiento con ideologías violentas las utilizan para justificar actos violentos:

Sus dioses también luchan por la hegemonía en el reino de los cielos y arrastran en sus guerras a los humanos. Es más, la violencia de los reyes y dioses asirios inauguró una política decididamente imperialista, que incluía el exterminio o el intercambio de poblaciones

7 Cf. *La violencia y lo sagrado*, 6a ed. (Barcelona: Anagrama, 2006).

8 Cf. “Monoteísmos y violencia: celotas y mártires”, en *Religión y violencia*, ed. Patxi Lanceros Méndez y Francisco Díez de Velasco (Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2008), 161.

9 Cf. Trebolle Barrera, 173s.

entre diversos países, como le ocurrió a Israel, cuya población fue deportada en el año 722 a.C.¹⁰

Aquí cabe recordar que las “grandes religiones” que conocemos en la actualidad, en sus inicios fueron movimientos alternativos y minoritarios dentro de una sociedad particular. En general, estos movimientos surgieron inspirados por un líder, profeta o maestro, quien, junto a sus seguidores formaba comunidades marginales de algún sistema religioso o político.¹¹ Sus procesos de institucionalización los vincularon paulatinamente al sistema político y al poder de su época, por lo que en algunos casos, cambiaron radicalmente: pasaron de ser grupos disidentes a constituirse en una iglesia o religión oficial.¹² Ejemplo de este proceso es el cristianismo, el cual no era parte de la religión imperial, pues nació como movimiento sectario o divergente dentro del judaísmo. En esa época era un movimiento formado por personas empobrecidas, cuyo líder representó la no violencia. Sin embargo, en pocos siglos, el cristianismo se transformó en una religión con mucha influencia en el imperio romano y, con el tiempo, llegó a ser la fuerza legitimadora de las conquistas por medio de la espada y la cruz.

El ejemplo del cristianismo refleja que, cuando la religión opera dentro de las instancias políticas de un estado, adquiere mayor influencia en las decisiones políticas, lo que se traslada fácilmente al ámbito cultural, económico y social, como se puede observar en el siglo XX, con naciones y estados que utilizan el discurso religioso para legitimar sus acciones. Por lo tanto, la violencia se constituye en un componente importante de las religiones en cuanto justifica o y/o promueve prácticas sociales y políticas vinculadas al poder.

En un estudio sobre las bases teóricas de la violencia en las religiones, especialmente en el cristianismo se concluyó que esta es la expre-

10 Trebolle Barrera, 174.

11 Cf. Rafael Aguirre Monasterio, ed., *De Jerusalén a Roma: la marginalidad del cristianismo de los orígenes* (Estella, Navarra, España: Editorial Verbo Divino, 2021).

12 Cf. Rafael Aguirre Monasterio, *La memoria de Jesús y los cristianismos de los orígenes* (Estella, Navarra, España: Editorial Verbo Divino, 2015).

sión más contundente del poder y surge de la tradición judeocristiana y de su imperativo conceptual de la Ley.¹³ La violencia se enraíza en lo más profundo y original de nuestra sociedad occidental, esto es, en los principios más antiguos que fundaron nuestro pensamiento. Juan José Tamayo-Acosta plantea que es justificable el hecho de acusar a las religiones de generar actitudes y prácticas violentas entre sus seguidores, de ser fuente de fanatismo e intolerancia y de constituirse en un espacio donde se tolera la violencia.¹⁴

En este sentido, cabe destacar que en todas las religiones existe la posibilidad de que surjan posturas fundamentalistas, las cuales, generalmente, son violentas. Apoyándose en el pensamiento de Paul Ricoeur, Félix Duque plantea que el fundamentalismo consiste en la voluntad de no poner en cuestión radical el fundamento, cimiento o suelo de una construcción mítico-religiosa o racional, llegando a veces al extremo patológico de considerar “absolutamente justificados” o “fundamentados” los crímenes más abyectos.¹⁵ Por consiguiente, el fundamentalismo se configura desde una particular idea de Dios al que hay que defender y proteger, incluso a través de actos de violencia que, al ser llevados a cabo en nombre de Dios, son avalados como “voluntad divina”. El fundamentalismo se entiende como una postura irracional de los fieles ante cualquier presentimiento de ataque o amenaza a su religión, ya sea por causas ideológicas o simplemente porque considera que atenta contra aquello que se asume como sagrado. De esta forma germinan actitudes de violencia expresadas como fervor religioso ciego, acríptico y legitimado.

Ahora bien, la relación entre la religión, la violencia, los hombres y la construcción de su masculinidad, puede ser comprendida mediante el sistema social en que estas interactúan. En el sistema social subyace un sistema patriarcal, capitalista y hegemónico, el cual configura la dinámica social en que las personas interactúan con valores, creencias

13 Cf. Hannah Arendt, *Sobre la violencia* (Madrid: Alianza, 2005).

14 Cf. *Otra teología es posible. Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo* (Madrid: Herder, 2011).

15 Cf. “En el principio era el medio”, 100s.

y comportamientos. En este sistema también se construyen las identidades de los hombres, asumiendo valores y prácticas como la dominación, el ejercicio del poder y la violencia, las que tienden a asociarse con elementos esenciales que fundamentan el mandato de masculinidad –y más aún cuando se trata de hombres provenientes de contextos religiosos–. Desde esta perspectiva, cabe preguntarse si la masculinidad, al ser una construcción sociocultural, recibe a hombres violentos o hace violentos a los hombres. Si al igual que en el feminismo, la mujer no es, sino que se hace, entonces, los hombres, desde su masculinidad, no son, sino que se hacen. Y si se hacen a partir de la construcción socio cultural en la que están insertos, entonces, la violencia y otras prácticas con las que se identifican en su cotidianidad se encuentran en el sistema que las reproduce. De acuerdo a Rita Laura Segato, el ejercicio de la violencia de los hombres no consiste tanto en sojuzgar a las mujeres u otros sujetos subalternizados, sino es una cuestión de poder y control:

no se trata de agresiones originadas en la pulsión libidinal traducida en deseo de satisfacción sexual, sino que la libido se orienta aquí al poder y a un mandato de pares o cofrades masculinos que exige una prueba de pertenencia al grupo.¹⁶

Por lo tanto, la violencia de género está más vinculada a la necesidad que tienen los varones de construirse a sí mismos frente a las mujeres y, sobre todo, frente a otros hombres, lo cual genera lo que se ha denominado la triada de la violencia: contra las mujeres, contra otros varones y contra sí mismos.¹⁷

En relación a la violencia contra sí mismos y frente a otros hombres, Michael S. Kimmel señala que la homofobia es parte de la dinámica de afirmación de la masculinidad y el temor a ser quebrados en ella: “La homofobia es el miedo a que otros hombres nos desenmascaren, nos castren, nos revelen en nosotros mismos y al mundo que no al-

16 *La guerra contra las mujeres* (Madrid: Traficantes de sueños, 2016), 18.

17 Cf. Michael Kaufman, ed., *Hombres: Placer, poder y cambio* (Santo Domingo: CIPAF, 1989).

canzamos los *standards*, que no somos verdaderos hombres”.¹⁸ En esta misma línea de pensamiento, pero desde la perspectiva de las religiones, Erza Chitando señala que las religiones han afirmado sexualidades heteronormativas, condenado sexualidades gays, para ello los textos sagrados, las creencias heredadas y las tradiciones forman alianzas entre sí para promover y proteger las sexualidades heteronormativas, lo que lamentablemente ha generado a menudo la homofobia.¹⁹

Esta realidad ha llevado a que, en los estudios de los hombres en la religión y las masculinidades, se planteen alternativas y búsquedas de otras masculinidades, distintas, diferentes. Por lo que, en el marco de algunas investigaciones,²⁰ surge la interrogante: ¿cómo hacerlo dentro de los contextos religiosos? ¿cómo alentar la búsqueda de otras masculinidades ante el predominio histórico de masculinidades sagradas dominantes y violentas? En el caso específico del cristianismo, ¿de qué manera se podrían considerar otras lecturas de la Biblia que no usen los textos bíblicos para fundamentar discursos machistas de terror que refuerzan la misoginia y la violencia?, ¿de qué forma se puede pasar de las masculinidades dominantes a las masculinidades solidarias y no violentas?, ¿qué estrategias se podrían considerar para generar imaginarios cristianos masculinos alternativos?

Una propuesta preliminar de los avances a estas cuestiones, se orienta a rescatar aquellos relatos bíblicos que ofrecen otros imaginarios de masculinidad que dan sustento para replantear y desmontar este tipo de masculinidades. Estos otros relatos presentes pero invisibilizados por la tradición hermenéutica dominante pueden emerger como elementos discursivos de sentido, que actúan como alternativas

18 Michael S. Kimmel, “Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina”, en *Masculinidad/es: poder y crisis*, ed. Teresa Valdes y José Olavarría, Ediciones de la Mujer 24 (Santiago de Chile: ISIS-FLACSO, 1997), 57.

19 “Masculinidades, religión y sexualidades”, *Concilium: Revista internacional de teología*, núm. 385 (2020): 190.

20 Entre ellas la que desarrolla el autor: *Masculinidades insurgentes en los relatos de los evangelios*, en el programa doctoral de la Universidad Nacional Costa Rica (UNA) 2023.

de resistencias y como herramientas deconstructivas de aquellas masculinidades hegemónicas perennizadas en la tradición cristiana.

En este marco, los estudios sobre la religión y las masculinidades, específicamente los *Estudios críticos de los hombres en la religión*, han realizado una serie de observaciones e investigaciones, las cuales han puesto en evidencia la necesidad de abordar el fenómeno de las masculinidades y la religión de forma interdisciplinaria. En estos estudios, la masculinidad se analiza a partir de los ámbitos religiosos y los roles de géneros, así como el papel de las religiones en el fortalecimiento del dominio masculino en la sociedad:

A “critical men’s studies in religion” approach is part of this larger mode of discernment; it asks questions specifically pertaining to men and masculinities in the religious traditions, querying and critiquing men’s identities and performances as well as assumed male authority and power. It can also include questions about male-gendered imaginings of the divine.²¹

En el contexto disciplinar, se subraya el término estudio “crítico” de los hombres y las masculinidades en las tradiciones y culturas religiosas, ya que el mismo aporta la conciencia de género, al análisis e interpretación de los hombres en relación con todos los aspectos de la religión.

En otras palabras, los estudios críticos sobre los hombres en la religión no solo exhiben una postura reflexiva y empática hacia los hombres como seres individuales y comunitarios que intentan dar sentido a sus vidas dentro de las diferentes exigencias que les imponen la sociedad y la religión, sino que también abordan estas cuestiones con sensibilidad crítica y disciplina académica en el contexto de sistemas injustos desde el punto de vista del género. Estos sistemas, como el patriarcado, el androcentrismo, la opresión de las mujeres, el heterosexismo, el lenguaje masculinizante de Dios, la homofobia, la xenofobia,

21 Björn Krondorfer, “God’s Hinder Parts and Masculinity’s Troubled Fragmentations: Trajectories of ‘Critical Men’s Studies in Religion’”, en *God’s Own Gender?*, ed. Daniel Gerster y Michael Krüggeler (Baden-Baden: Ergon, 2018), 285.

bia, la discriminación religiosa, la colonización y la esclavitud, pueden operar de forma sutil y beneficiar a ciertos hombres en determinadas circunstancias históricas y políticas. Por esa razón, es necesario tomar en cuenta estos sistemas cuando se trabaja el tema de los hombres y las masculinidades en la religión.

En consecuencia, es necesario realizar más estudios e investigaciones que se ocupen de la problemática de la construcción de la identidad masculina y su relación con las distintas formas de dominación y violencias, donde la religión –a través de determinados imaginarios masculinos– crea las condiciones necesarias para la exaltación de cierto tipo de masculinidades.

De masculinidades hegemónicas a masculinidades insurgentes

Dentro de lo que se ha denominado la *crisis de los hombres* o la *crisis de la masculinidad*, los avances y cuestionamientos por parte de los feminismos, contrastado con las realidades sociales de violencia y otras problemáticas conectadas con los hombres y su masculinidad, se ha planteado actualmente la necesidad de buscar y construir masculinidades alternativas a la masculinidad tradicional o hegemónica.

La socióloga Raewyn W. Connell desarrolló el concepto de masculinidad hegemónica a partir de los aportes de Gramsci.²² Connell plantea que la estructura de género tiene cuatro dimensiones en las cuales se inserta la masculinidad: relaciones de poder, de producción, emocionales y simbólicas. Además, afirma que “la *masculinidad* no es un objeto lógico a partir del cual pueda producirse una ciencia generalizadora”.²³ Sobre esta base identifica cuatro tipos diferentes de masculinidad: hegemónica, subordinada, complaciente y marginal.

22 Cf. Raewyn W Connell, “La organización social de la masculinidad”, en *¿Todos los hombres son iguales?: identidades masculinas y cambios sociales*, ed. Carlos Lomas (Barcelona: Grupo Planeta (GBS), 2003), 31–53.

23 Connell, 31.

La masculinidad *hegemónica* es aquella que encarna literalmente la dominación masculina y ejerce el poder y la autoridad sobre las mujeres y otros hombres con toda su carga de opresión, violencia y privilegios. En ese sentido, Carlos Lomas detalla que la masculinidad hegemónica coincide con el arquetipo tradicional de la virilidad y con los estereotipos masculinos en sintonía con la cultura del patriarcado: el machismo.²⁴

Por su parte, la masculinidad *subordinada* es aquella que se sitúa en las fronteras de los estilos de vida, de las conductas y de los sentimientos atribuidos convencionalmente a las mujeres, por lo que es considerada ilegítima y afeminada por la mayoría de los hombres. En este tipo de masculinidad se encuentran las conductas masculinas de orientación homosexual como algunas maneras de ser hombres, cercanas a los valores atribuidos convencionalmente a las mujeres, como el cuidado de las personas, la conciencia de vulnerabilidad, la importancia por los afectos y las emociones, la solidaridad con las reivindicaciones feministas, entre otras.

En un trabajo reciente, Connell indica que no sorprende que las religiones patriarcales controlen las expresiones de masculinidad mediante los fundamentalismos, tanto católicos como protestantes, los cuales se reflejan en las campañas en contra de la “ideología de género” y la “teoría de género”. Asimismo, señala que, en el fondo, los objetivos particulares para ejercer la violencia en las religiones patriarcales son los grupos gay y transexual y las campañas en contra de las mujeres feministas que luchan por los derechos y la igualdad de las mujeres.²⁵

Por su parte, la masculinidad *marginal* se expresa o está presente en hombres que forman parte de grupos y colectivos excluidos socialmente, quienes generalmente tienen acceso restringido al poder –por

24 Cf. “La Dictadura del patriarcado y la insurgencia masculina (menos ‘hombres de verdad’ y más humanos)”, *Revista Manzana* 3, núm. 6 (2010): 1–24.

25 “Los hombres, la masculinidad y Dios: ¿pueden las ciencias sociales ayudar al problema teológico?”, *Concilium: Revista internacional de teología*, núm. 385 (2020): 141–54; cf. Sarah Bracke y David Paternotte, “Unpacking the Sin of Gender”, *Religion and Gender* 6, núm. 2 (el 30 de diciembre de 2016): 143–54.

ejemplo, hombres indígenas en las Américas, las comunidades de hombres afro en los Estados Unidos—. Estos colectivos de hombres enfrentan diversos tipos de injusticia y opresión en sociedades lideradas por hombres que representan la masculinidad hegemónica. Generalmente, la masculinidad marginal se distancia de manera significativa del tono misógino y violento asociado a la cultura del patriarcado.

Por último, la masculinidad *complaciente* –y cómplice– es ejercida por los hombres que, sin tener un acceso significativo al poder y sin gozar de un alto estatus económico y social, disfrutan de los dividendos patriarcales asociados al género masculino. Es común que los hombres que representan este tipo de masculinidad no se cuestionen la situación de justicia o injusticia que implica tener esos privilegios.²⁶ La masculinidad complaciente no es sino una versión atenuada de la masculinidad canónica y una forma visible del machismo.²⁷

Para la masculinidad hegemónica existen unos límites marcados que no se pueden traspasar si no se quiere ser señalado por los congéneres y estigmatizado como no-hombre. Los límites son la homosexualidad, la niñez y, sobre todo, las mujeres y las conductas tradicionalmente femeninas o atribuidas a la feminidad. La demostración de la masculinidad hegemónica se fundamenta en no manifestar ninguna de estas tres identidades.²⁸ Otro de los rasgos de la masculinidad hegemónica se refleja en la forma en que los hombres construyen y ejercen el poder, lo que conduce irremediabilmente a la experiencia de la paradoja del poder:

Las formas en que los hombres hemos construido nuestro poder social e individual son, paradójicamente, la fuente de una fuerte dosis de temor, aislamiento y dolor para nosotros mismos. Si el poder se construye como una capacidad para dominar y controlar, si la capacidad de actuar en formas “poderosas” requiere de la construcción de una armadura personal y de una temerosa distancia

26 Cf. Lomas, “La Dictadura del patriarcado y la insurgencia masculina”.

27 Cf. Marina Castañeda, *El Machismo Invisible* (México: Grijalbo, 2002).

28 Cf. María José Jociles Rubio, “El estudio sobre las masculinidades: panorámica general,” *Gazeta de antropología*, núm. 17 (2001): artículo 27.

respecto de otros, si el mundo mismo del poder y los privilegios nos aparta del mundo de la crianza infantil y el sustento emocional, entonces estamos creando hombres cuya propia experiencia del poder está plagada de problemas incapacitantes.²⁹

La masculinidad hegemónica asume el ideal de poder y fuerza como requerimiento de la construcción de su identidad, para lo cual generalmente emplea la violencia. Este ejercicio violento del poder produce un efecto de contradicción. Por una parte, afirma la identidad masculina: el hombre fuerte, que defiende y pelea, cuyos principales recursos para los conflictos se limitan al uso de la fuerza y el abuso. Por otra parte, esta forma de ser hombre representa una expectativa imposible de asumir, dado que no todos los hombres son fuertes, duros, ni necesitan recurrir a la violencia como único recurso para enfrentar los problemas. Esta paradoja del poder de los hombres –asumir algo que es imposible sostener– afecta no solamente a quienes son objetivo de la violencia, sino que repercute en el mismo sujeto que la ejerce.

Existen dos funciones características de la masculinidad hegemónica. La primera es la hegemonía externa, que tiene que ver con la institucionalización de la dominación masculina sobre las mujeres. La segunda función es la hegemonía interna, que se refiere a la dominación de ciertos hombres frente a los otros que asumen masculinidades subalternas. En otras palabras, la masculinidad hegemónica implica la subordinación de las mujeres, pero también la subordinación de otros hombres y de otras masculinidades diversas.³⁰ Bajo esta perspectiva es importante situar la masculinidad más allá del cuerpo de los hombres, para poder tejer estrategias más eficaces para la transformación social a partir de nuevas relaciones de género, tanto entre hombres como entre hombres y mujeres.

29 Michael Kaufman, “Las siete P’s de la violencia de los hombres”, trad. Laura E. Asturias, 1999.

30 Cf. Demetrakis Z. Demetriou, “Connell’s Concept of Hegemonic Masculinity: A Critique”, *Theory and Society* 30, núm. 3 (el 1 de junio de 2001): 337–61; Nicolas Schöngut Grollmus, “La construcción social de la masculinidad: poder, hegemonía y violencia.”, *Psicología, Conocimiento y Sociedad* 2, núm. 2 (el 29 de octubre de 2012): 27–65.

Ahora bien, a través de los estudios de las masculinidades y de la identificación de un modelo imponente de masculinidad, llámese hegemónico, dominante, tóxico o violento, que pone en evidencia la *crisis de la masculinidad*, se ha logrado reconocer la existencia de diversas masculinidades, lo cual también ha permitido desarrollar imaginarios y propuestas alternativas que replanteen masculinidades emergentes, disruptivas o insurgentes, en contraste con los modelos de masculinidad dominantes. Para intentar consolidar este proceso de construcción de otras masculinidades, se han utilizado distintos adjetivos y descripciones que permitan concebir masculinidades diferentes. Por ello, estas masculinidades diferentes se consideran positivas, alternativas, nuevas, igualitarias, otras masculinidades, masculinidades no violentas, masculinidades reconstruidas, masculinidades disidentes. Lo importante es tratar de comunicar la idea de explorar otros imaginarios y posibilidades de masculinidad, que den cuenta de otras formas de ser hombres.

A partir del concepto *transmasculinidad*, Darío García afirma que las identidades de los hombres deben ubicarse más allá de la lógica binaria de la contradicción entre los géneros. Asimismo, bajo el nominativo *identidades subversas*, García abre la vía hacia la construcción de *identidades masculinas nómadas*. Unas identidades dialógicas, híbridas y ambivalentes, capaces de poner en cuestión, mediante la fuerza de su propia práctica política, la dominación masculina. Frente a este hecho cabe preguntarse ¿qué clase de hombres queremos ser?, porque no hay un solo modelo ideal o una sola identidad a la que los hombres podemos aspirar. Todo lo contrario, existen diversas formas de ser hombre y, por tanto, de identidad masculina.³¹

Algunas personas especialistas en el tema masculinidades, se refieren a las masculinidades alternativas, subversivas o subalternas, como aquellas manifestaciones que, aun considerándose masculinas, son vistas como versiones secundarias, inferiores, averiadas, inauténticas o

31 Cf. “De la masculinidad absoluta a las masculinidades relativas. Lectura interpretativa de la identidad masculina en clave de género” (Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia, 2008).

diferentes de la masculinidad hegemónica. Estas abarcan expresiones masculinas que se muestran de forma sensible y afectuosa, no competitiva, no heterosexual o de maneras que desconfirman el prejuicio masculino de un arrollador y siempre presente deseo sexual. También incluyen las masculinidades no violentas, vistas como feminizadas y/o infantilizadas, así como también las masculinidades de hombres transgénero. Estas masculinidades suelen ser vistas como devaluadas frente al modelo tradicional de masculinidad.³²

Algunas autoras hablan de masculinidades de género-sensibles, las cuales se pueden entender como masculinidades alternativas. Este tipo de masculinidades se caracteriza por mantener una actitud crítica frente a los diferentes patrones culturales del patriarcado: en la dimensión personal, en lo referente a más y mejores modos de expresión emocional, que involucran tanto las relaciones paternofiliales como las de pareja, y especialmente en la dimensión estructural, donde resalta su compromiso colectivo con la transformación ética, económica, política y cultural del sistema de las relaciones de género, con un horizonte de equidad.³³ Desde esta perspectiva, una masculinidad género-sensible no es una meta que se alcanza, sino una construcción cotidiana que inicia cuando un hombre o un grupo de hombres, movido por diversas razones, como los encuentros formativos, descubre que se siente disconforme respecto a cómo se ha socializado y construido su masculinidad, sobre cómo se recrean las inequidades de género y, fundamentalmente, respecto a las violencias ejercidas contra las mujeres.

Estas otras masculinidades alternativas, integran una serie de aproximaciones, enfoques, aportes y teorías con las cuales logran hacer una crítica a la masculinidad normativa, replantear su propuesta y brindar nuevos imaginarios o modelos de alteridad que permitan pensar y

32 Cf. Rubén Campero, *A lo macho: sexo, deseo y masculinidad* (Montevideo: Editorial Fin de Siglo, 2014).

33 Cf. Gladys Rocío Ariza-Sosa et al., “Hombres cuidadores de vida: formación en masculinidades género-sensibles para la prevención de las violencias hacia las mujeres en Medellín”, *Revista Colombiana de Psiquiatría* 44, núm. 2 (abril de 2015): 106–14.

experimentar masculinidades que contribuyan a otro tipo de relacionamiento humano. Esta corriente de masculinidades diversas, se enriquece con los aportes del feminismo, las teorías críticas, los estudios de género, la pedagogía, la teoría queer, la interculturalidad, la antropología, filosofía, la teología, entre otras disciplinas.

Uno de los términos con los que describiremos este nuevo proyecto de construcción y relacionamiento de la masculinidad es la insurgencia, *masculinidades insurgentes*. Carlos Lomas fue uno de los primeros autores en relacionar el término insurgencia con la masculinidad. Esto lo hizo, señalando a la masculinidad hegemónica como la “dictadura del patriarcado” y la “insurgencia masculina” como alternativa, donde se asume “ser menos hombres de verdad” según el sistema imponente, pero más humanos.³⁴

La palabra insurgencia hace referencia a un sujeto o grupo de sujetos sublevado o levantado. Etimológicamente, “viene del verbo neutro intransitivo de poco uso «insurgir» y del sufijo «nte» que indica que hace la acción, también como agente”.³⁵ En general, se utiliza como sinónimo de rebeldía, levantamiento, resistencia, insurrección y se asocia al contexto de guerras, movimientos paramilitares y levantamientos sociales.³⁶ Su connotación depende del uso y contexto en el que se emplea. Se asocia también con rechazo, manifestaciones violentas en contra de la autoridad o régimen. Estos usos reflejan la complejidad del término, no libre de dificultad en su precisión. A esto se suma las distintas aplicaciones de su uso, por ejemplo, al referirse a insurgencia como movimientos políticos, insurgencia como adjetivo descriptivo de alguna propuesta, como saberes insurgentes; hasta los usos más contemporáneos en que el término se aplica para describir personajes, películas, y en los campos de la literatura, filosofía y arte (insurgente, divergente).

34 Cf. “La Dictadura del patriarcado y la insurgencia masculina”.

35 “Insurgente”, Enciclopedia etimológica, *Definiciona* (blog), 2017.

36 Cf. RAE, “Insurgencia”, Diccionario digital de la lengua española, Real Academia Española, RAE, 2023.

En este sentido, definimos por masculinidades insurgentes, aquellas masculinidades que se levantan, sublevan, resisten y rebelan al orden impuesto por las masculinidades dominantes. La primera acción de una masculinidad alternativa frente al orden imperante de masculinidad propuesto por el sistema patriarcal y sus estrategias de socialización, es la insurgencia. Aunque esta es una acción radical de levantamiento y fuerza, una de sus características es que la masculinidad insurgente es una masculinidad de la no violencia, o más bien, como lo plantea Judith Butler, es una masculinidad que se ejerce desde la fuerza de la no violencia. Desde esa perspectiva, Butler indica lo siguiente:

debemos entender la violencia menos como una posición moral que los individuos adoptan en relación con un campo de acción posible que como una práctica social y política que se acomete en conjunto, lo cual termina en una forma de resistencia a las formas sistémicas de destrucción sumada al compromiso de una construcción del mundo que honra una interdependencia global que encarna ideales de libertad e igualdad económicas, sociales y políticas.³⁷

Esta propuesta se podría resumir como la superación de la comprensión de la violencia desde lo moral e individual y como una práctica social y política que honra la interdependencia global. Estas dos perspectivas son esenciales para el planteamiento de la no violencia. En ese sentido, es fundamental tener en cuenta que “la no violencia no emerge necesariamente de la zona pacífica o tranquila del alma”, sino que, con frecuencia, es “una expresión de ira, de indignación y agresión”. Por esa razón, no debe confundirse agresión con violencia, ya que las formas de resistencia de la no violencia se pueden y deben militar agresivamente: “una práctica de la no violencia agresiva no es, por lo tanto, una contradicción en los términos”.³⁸

Butler acude al ejemplo de Gandhi que remarcó la *satyagraha* o “fuerza del alma”, término que defiende una práctica y una política de la no violencia. Se trata de “una fuerza no violenta que consiste en

37 “La fuerza de la no violencia”, Blog de ensayos: Presentación del libro con el mismo título, Eterna Cadencia, el 28 de octubre de 2020.

38 Butler.

“una insistencia en la verdad... que arma a los devotos de un poder inigualable”. Sin embargo, “la no violencia es un ideal que no siempre se puede honrar en la práctica”, pero “no implica la falta de fuerza o la ausencia de agresión”, sino más bien, es una estilización ética de la personificación, “llena de gestos y modos, de la no acción, de maneras de convertirse en un obstáculo, de usar la solidez del cuerpo y su campo como objeto propioceptivo para impedir que continúe el ejercicio de violencia o desviarlo”.³⁹ En consecuencia, “no existe práctica de la violencia que no negocie las ambigüedades éticas y políticas fundamentales, lo cual significa que la no violencia no es un principio absoluto sino el nombre de una lucha en curso”.⁴⁰

La fuerza de la no violencia opera dentro del mismo campo de acción de la violencia. Es decir, la fuerza de la no violencia se presenta como una forma de resistencia, pero que carece de sentido sin un compromiso con la igualdad, que vincula la dependencia y la responsabilidad de la relacionalidad. Por tanto, en la no violencia “hay una fuerza que surge de la debilidad putativa, que podría estar asociada al poder de los débiles, que incluye el poder social y político de instituir la existencia de aquellos que han sido anulados conceptualmente”.⁴¹

Sin embargo, proponer masculinidades insurgentes no solo implica una negatividad hacia la no violencia, y su postura activa de resistencia o levantamiento ante la imponencia de los modelos de masculinidad dominante. También conlleva la búsqueda de otras formas y expresiones negadas a la masculinidad, como la sensibilidad, la ternura, el afecto, la empatía, el cuidado, la vulnerabilidad, la igualdad, corresponsabilidad y el manejo de las emociones. Es decir, no se trata solo de una masculinidad que no hace (desde la negatividad), sino de una masculinidad que se reconfigura para abrirse a la búsqueda de nuevas expresiones de humanidad a partir del contexto en el que se forma (sentido propositivo).

39 Butler.

40 Butler.

41 Butler.

De suma importancia para las masculinidades insurgentes, será rescatar esos otros imaginarios y modelos de masculinidades que siempre estuvieron presentes y fueron parte de la heterodoxia social de su tiempo, esas masculinidades marginadas y marginales, justamente por levantarse ante el sistema hegemónico. Identificar esos “otros modelos de masculinidad insurgente” que se encuentran presentes en la historia, la oralidad, la literatura, el arte, en las tradiciones culturales y religiosas, y en la vida cotidiana de hombres de diferentes contextos, son formas de promover una resistencia activa y propositiva para trabajar en la formación de nuevos imaginarios de masculinidad que respondan a las exigencias de sociedades más justas, solidarias y comprometidas con el bienestar.

Masculinidades insurgentes en los relatos del cristianismo

En el contexto religioso, específicamente en el cristianismo, el modelo dominante de masculinidad ha estado permeado por la cultural y los valores hegemónicos. Sin embargo, dentro de su seno, también han existido masculinidades alternativas, las cuales han amenazado el modelo tradicional. Estos *contra modelos* se caracterizan por cuestionar –generalmente sin proponérselo– el modelo masculino dominante. En general, estas masculinidades pasan desapercibidas, ya que se encuentran al margen del modelo masculino hegemónico. No obstante, algunas de ellas entran en conflicto directo con la masculinidad hegemónica, ya que no solo cuestionan el modelo tradicional de ser hombre, sino, sobre todo, porque plantean alternativas masculinas liberadoras y, por esa razón, se logran configurar como masculinidades insurgentes.

Al analizar algunas de las figuras bíblicas, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, podemos identificar algunas masculinidades que representan alternativas transformadoras o insurgentes. En ese sentido, Renato Lings, considera a Jonatán (hijo de Saúl), el hacendado

Booz (libro de Rut), el patriarca Job y el discípulo amado (Lázaro de Betania) como hombres que pueden representar una perspectiva masculina diferente o alternativa. En toda la Biblia es posible encontrar distintas imágenes de masculinidades alternativas. La mayoría de esas imágenes están fuertemente influenciadas por el modelo hegemónico masculino marcado por el contexto sociocultural de la época. Pero, también hay imágenes masculinas que se constituyen en modelos masculinos alternativos e insurgentes.⁴²

Jesús, como personaje histórico, proporciona una perspectiva alternativa de masculinidad insurgente. Como hombre de su época, Jesús es un varón que vive como hombre en insurgencia constante frente a los modelos masculinos del imperio y de su propia cultura.⁴³ Algunos rasgos de esa masculinidad insurgente se reflejan en el hecho de ser varón soltero, en contracorriente con las demandas sociales de lo que se esperaba de los varones de su tiempo, probablemente se le calificó con el término peyorativo de eunuco. No tuvo hijos y se caracterizó por mantener una relación muy cercana con una comunidad de otros varones. Su pasión por la causa de los débiles y vulnerables lo llevó a enfrentarse con agresividad a los poderes políticos y religiosos dominantes de su época. En todas sus confrontaciones, acudió a la retórica, la ironía y la creatividad, sin caer en la violencia. Según los testimonios de los relatos de los evangelios, a pesar que fue víctima de la violencia institucional, renunció a todo acto de venganza. La manera en que se relacionó con las mujeres, hombres, niños, personas marginadas y discriminadas reflejan una masculinidad identificada con la renuncia a toda forma de dominio y comprometida con relaciones marcadas por la inclusión, solidaridad, justicia y amor.

Halvor Moxnes realizó un estudio interesante sobre el contexto y el grupo familiar al que pertenecía Jesús. Con el fin de tener una idea más clara de Jesús, el varón histórico, Moxnes lo reubica en su mundo,

42 Cf. *Amores bíblicos bajo censura: Sexualidad, género y traducciones erróneas* (Madrid: Editorial Dykinson, 2021).

43 Cf. Hugo Cáceres Guinet, *Jesús, el varón: Aproximación bíblica a su masculinidad* (Estella, Navarra: Verbo Divino, 2011).

desde el cual debe ser comprendido e interpretado. Al analizar el tema de la identidad masculina en la sociedad de esos tiempos, el autor considera que es factible ubicar a Jesús y a sus seguidores como hombres eunucos, lo cual cambiaría completamente la forma de interpretar su identidad masculina:

El dicho de Jesús sobre el eunuco cuestionaba la identidad masculina que se daba por supuesta para los hombres judíos en el siglo I. Y las dificultades de interpretación muestran que también sigue desafiando los presupuestos modernos sobre la masculinidad y la identidad masculina de Jesús. Jesús ha sido visto a través de los lentes de la masculinidad moderna que ha suministrado las categorías dentro de las cuales entenderle. Como la masculinidad de Jesús ha sido dada por supuesto, ha sido imposible incluso contemplar que Jesús pudiera haber sido un eunuco en un sentido físico, esto es, un castrado. La energía intelectual de los intérpretes, tanto antiguos como modernos, se ha utilizado en rechazar esa posibilidad con la finalidad de defender la masculinidad de Jesús. Como resultado, aun no se ha explorado la posibilidad de que Jesús adoptara el término “eunuco” para sí mismo y para sus seguidores, y el significado que entraña este término (con o sin castración).⁴⁴

Desde la perspectiva del autor, y a partir de la conceptualización y del simbolismo que configuraba el ideal de ser varón en esa época, hombres como Jesús y sus seguidores no encajaban en la sociedad, pues eran vistos como hombres deformes, raros y marginales. En tal sentido, la imagen del eunuco representa al varón que está fuera de la norma establecida y para el que no existe otro espacio que la marginalidad. Es por eso que el autor propone que el mejor término actual para describir la condición de los eunucos de aquel tiempo, sería el término o categoría *queer*.

En esta misma línea de pensamiento, Cáceres Guinet presenta un detallado trabajo donde se analiza la masculinidad en el mundo mediterráneo antiguo, con el fin de comprender mejor la masculinidad de Jesús. El autor presenta una imagen de Jesús que rompe con los

44 *Poner a Jesús en su lugar: Una visión radical del grupo familiar y el Reino de Dios* (Estella (Navarra), España: Editorial Verbo Divino, 2005), 170s.

modelos de su tiempo, pues no solo aparece en compañía de mujeres, niñas, niños y otros varones, sino que mantiene una relación especial con ellos. En ese sentido, Guinet plantea la siguiente hipótesis:

el modelo de masculinidad que personificó y enseñó Jesús estaba en abierta contradicción con los valores de masculinidad dominantes en el imperio romano. Su propuesta fue sorprendentemente novedosa y desafiaba los patrones de conducta establecidos para un varón aceptable en el mundo mediterráneo antiguo. Al mismo tiempo hace hincapié en el modo cómo en pocas décadas después de iniciado el movimiento de Jesús, el modelo de masculinidad y la consecuente organización social que proponía la ortodoxia cristiana -como en Ef y 1 Tim- se adaptó decididamente a los modelos socialmente aceptables en el imperio y pasó de ser una novedosa propuesta social a convertirse en una defensora de principios de género ajenos a la predicación y actuación del Maestro galileo.⁴⁵

A partir de este mismo argumento, en un estudio realizado por Carmen Bernabé sobre el texto de Mateo 19:1-12, se hace una crítica al patrón de masculinidad y las relaciones matrimoniales de la casa en la comunidad mateana. Según este estudio, existen similitudes y diferencias en la comprensión de la masculinidad entre la cultura greco-romana y la tradición bíblica. Por esa razón, “Conocer algunos rasgos de aquel patrón de masculinidad es sumamente importante para comprender el texto de Mateo”.⁴⁶ Así, desde la noción de los códigos de masculinidad que afirmaban la *virtus* y que se encuentran en diferentes fuentes literarias como en los estudios antropológicos, la autora describe los contrastes que se descubren en el texto bíblico. La autora señala que el comportamiento propuesto por el relato choca con los valores culturales vigentes y, como en otros casos a lo largo del evangelio donde se proponen actitudes y valores alternativos a los habituales, se advierte que puede conllevar una “estigmatización” y un rechazo social, sobre todo para los discípulos varones. La razón de semejante rechazo está en que reta y altera el guion de la masculinidad de aquel momento, la

45 *Jesús, el varón*, 17s.

46 Carmen Bernabé, “Redefiniendo el patrón de masculinidad y las relaciones matrimoniales de la casa-familia en la comunidad mateana (Mt 12, 1-12)”, *Qol-Revista Bíblica Mexicana*, núm. 50 (2009): 20.

cual definía cómo debía ser y comportarse un varón, tanto en público como en la familia y, dentro de ella, cómo debía ser su relación con la esposa. El no cumplimiento de ese mandato daba lugar a la duda sobre la “hombría”, sobre la “virilidad”, llegando incluso a la “castración simbólica” y el deshonor de los hombres.

Por otra parte, hay un trabajo de análisis de la masculinidad de Jesús y sus discípulos desde los evangelios sinópticos, donde se resalta las masculinidades marginadas en el mundo grecorromano antiguo. El análisis parte de la pregunta: ¿qué estrategias emplearon estas masculinidades marginales para sobrevivir y enfrentar la masculinidad hegemónica de su contexto? Como ejemplos de masculinidades marginadas en el antiguo mundo grecorromano, este estudio considera tanto la masculinidad de los gladiadores, como las masculinidades del judaísmo y las del cristianismo primitivo, los cuales eran grupos menores y sin ninguna posición hegemónica en el antiguo mundo grecorromano. El estudio también aclara que la diferencia entre el judaísmo primitivo y el cristianismo primitivo es que el primero fue tolerado por su larga historia y, por lo tanto, inclusive autorizado por los grupos hegemónicos.⁴⁷

En este estudio, se propone abordar el cristianismo primitivo como un movimiento religioso marginal, ya que, desde esta perspectiva, la masculinidad del cristianismo primitivo también se puede considerar marginada. Las masculinidades marginadas tienen diferentes estrategias de coexistencia o sobrevivencia en relación con las masculinidades hegemónicas, estrategias que van desde la aceptación, complicidad o marginalidad voluntaria, hasta la resistencia y el rechazo. Estas diferentes estrategias son evidentes en los primeros textos judíos de Filón, Josefo, Macabeos y los escritos rabínicos. Este enfoque considera a las primeras masculinidades cristianas como marginadas, especialmente en el contexto de los evangelios sinópticos, donde se observan varias estrategias alternativas a la masculinidad hegemónica. Además, aun-

47 Cf. Susanna Asikainen, *Jesus and Other Men: Ideal Masculinities in the Synoptic Gospels*, Biblical Interpretation Series 159 (Boston: Brill, 2018).

que los evangelios sinópticos sean parcialmente cómplices del ideal masculino hegemónico, esto no significa que necesariamente justificaran la masculinidad hegemónica o que los miembros de la élite religiosa hubieran aceptado la masculinidad ideal de su época. A su vez, los evangelios sinópticos pueden también emplear una estrategia mixta o ambivalente de aceptación y resistencia frente a la masculinidad dominante.⁴⁸

En otro análisis del texto bíblico, en este caso Marcos 14, 51-52, Manuel Villalobos Mendoza examina al joven que aparece como una contradicción a la norma de masculinidad o virilidad de su contexto. Este corto episodio resalta el cuerpo desnudo de un hombre joven y su huida cobarde en medio de la noche, lo que demuestran una característica peculiar de manifestar la masculinidad, la cual se puede considerar como un caso bíblico de masculinidad alternativa:

En este breve pasaje, Marcos construye la figura del neaniskos como un hombre que no está a la altura de las exigencias de masculinidad de su tiempo a través de su edad vulnerable, su lujosa vestimenta y desnudez visible, su movimiento y comportamiento. El texto de Marcos “problematiza” así las expectativas y normas de su cultura y puede que también de la nuestra. Marcos presenta a un personaje no normativo de masculinidad en una relación íntima con Jesús... Marcos desafía así la masculinidad tóxica que separa a los valientes de los cobardes, a los poderosos de los sometidos, a los *verus vir* de los afeminados.⁴⁹

Adicional a esto, a partir de los trabajos realizados por distintos especialistas en el campo bíblico y teológico, se puede constatar que, en toda la historia del cristianismo, la Biblia se ha utilizado para legitimar diversas violencias, sobre todo a través de imágenes masculinas que resaltan una masculinidad hegemónica, tanto en los personajes bíblicos como desde la misma imagen masculina de Dios. Sin embargo, no es menos cierto que, en estos mismos textos bíblicos, también se encuentran otras propuestas, modelos de masculinidad que plantean

48 Cf. Asikainen.

49 “Deshacer la masculinidad: lectura de Marcos 14,51-52 desde el otro lado”, *Concilium: Revista internacional de teología*, núm. 385 (2020): 181.

una alternativa de masculinidades insurgentes, las cuales se están explorando cada vez más en la actualidad.

En este contexto, hay que recordar que el discurso teológico del cristianismo se ha fundamentado en el evangelio, el cual ha pretendido ser una buena noticia para la sociedad. Ahora bien, en relación al tema de las masculinidades, cabe preguntarse ¿cuál es el evangelio o la buena noticia para el contexto actual? Posiblemente, esa buena noticia implique redescubrir en los textos bíblicos nuevas propuestas de masculinidades, las cuales se constituyan en masculinidades insurgentes que se presenten como respuestas alternativas a la masculinidad hegemónica y que apuestan por otras formas de relacionamiento entre las personas. La escritora y activista libanesa Joumana Haddad, resalta la pertinencia de nuevas formas de relaciones entre y desde los hombres, las cuales asuman una opción insurgente en la sociedad: “lo que ahora se necesita, al lado de la revolución femenina, es una revolución masculina: una revolución radical, estructural, no violenta y sin consignas, capaz de difundir nuevas formas de relación, más maduras y satisfactorias, entre los dos sexos”.⁵⁰

Según indica Cáceres Guinet, algunos personajes bíblicos masculinos con mucha influencia en el judaísmo y, posteriormente, en el cristianismo son Moisés, Elías y Eliseo. Además, se podría considerar en la tradición de los escritos de la Biblia hebrea personajes insignes como Abraham, Isaac y Jacob, entre los reyes de Israel, Saúl, David, Salomón, entre los profetas Samuel, Isaías, Jeremías, líderes y guerreros como Josué y Sansón.⁵¹

En el contexto de los escritos del Segundo Testamento, empezando por los evangelios, se encuentran Jesús, los discípulos, Pedro, Juan, Jacob, Tomás, diversos personajes que aparecen en los relatos de los evangelios, como José, Zacarías, Simeón, Juan el Bautista, Nicodemo,

50 *Superman es árabe: Acerca de Dios, del matrimonio, del macho y de otros inventos desastrosos*, trad. Jeannette L. Clariond y Giampiero Bucci (Madrid: Vaso Roto Ediciones, 2014), 108.

51 Cf. *Jesús, el varón*.

Lázaro, Pilatos, Herodes, Zaqueo, Anás, Caifás y otros hombres que no se mencionan por su nombre como el joven rico, el rico y el pobre Lázaro, el centurión romano, el sirviente del centurión, el padre pródigo y sus hijos, el joven que huyó desnudo del evangelio de Marcos, el parálítico, el leproso, el endemoniado, el ciego, el samaritano, el hidrópico, el administrador astuto, el juez, el fariseo y el recaudador de impuestos. En el resto de los escritos cristianos, como el libro de los Hechos de los apóstoles y las epístolas, se resaltan las figuras masculinas de Saulo de Tarso (Pablo) el apóstol a los gentiles, Esteban, Felipe, Cornelio, Bernabé, Silas, Timoteo y otros. Asimismo, aparecen diferentes hombres vinculados a los oficios tradicionales, como patriarcas, videntes, profetas, jueces, guerreros, reyes, sacerdotes, líderes de clanes, apóstol, predicador, maestro, anciano, obispo, diáconos, entre otros. Junto a todas estas imágenes masculinas en la Biblia, también aparecen diferentes modelos masculinos.

Peter-Ben Smit desarrolló un valioso estudio sobre la masculinidad en la Biblia, donde observa que la mayoría de los personajes bíblicos son hombres, pero apenas se analizan como tales. A partir del análisis del relato de Marcos 6, hace un contraste entre los estándares de la masculinidad de esa época. Por una parte, la masculinidad de Herodes analizada en el contexto del banquete real y la masculinidad de Jesús como anfitrión de un grupo de discípulos y luego de una multitud. Desde los rituales de comensalidad –y desde el rol de los hombres como anfitriones– se observa el fracaso de la masculinidad hegemónica imperial que representa Herodes y el éxito, así como la aprobación evangélica, de la masculinidad marginal representada por Jesús.⁵²

En consecuencia, dado que la masculinidad es una expresión compleja que en los hombres se manifiesta de diferentes maneras, según el contexto, el entorno social, la época, cultura, raza y otros factores que

52 “Masculinity and the Bible: Survey, Models, and Perspectives”, en *Masculinity and the Bible* (Leiden, Países Bajos: Brill, 2017). Sobre los significados bíblicos de la comensalidad en el tiempo de Jesús, consultar: Dennis E. Smith, *Del simposio a la eucaristía: El banquete en el mundo cristiano antiguo* (Estella (Navarra), España: Editorial Verbo Divino, 2009).

contribuyen al desarrollo de la personalidad de los hombres, entonces, se puede concluir que no es posible encasillarla o definirla de forma rígida. Por ejemplo, si observamos al hombre contemporáneo podemos encontrar rasgos de una masculinidad dominante, pero también es plausible encontrar en ese mismo hombre una masculinidad que pone en evidencia sus vulnerabilidades y se muestra como una masculinidad marginal o diferente a la que propone el modelo masculino dominante. De igual forma, para analizar de forma crítica la masculinidad de los personajes bíblicos, es importante hacerlo desde diferentes perspectivas y enfoques disciplinarios, con el fin de identificar y estudiar apropiadamente las diversas influencias culturales, sociales, políticas y religiosas que forman parte de la construcción del ser hombre en cada sociedad.

Por otro lado, es pertinente observar cómo el posicionamiento de la imagen de un personaje bíblico incide en el tiempo y en la memoria del colectivo social de una comunidad. Por ejemplo, de los muchos profetas de la tradición religiosa de Israel, solo algunos resaltan formas diferentes de ser hombre, presentando, inclusive, identidades masculinas contradictorias, como el caso del profeta Elías, quien generalmente aparece realizando grandes hazañas, propias de un varón de Dios poderoso, frente a los profetas de *baal*. No obstante, en episodios posteriores aparece huyendo de la ira de una mujer llamada Jezabel (1 Re 19, 1-21). Se podría decir que en los personajes bíblicos masculinos se encuentra la complejidad y contradicción de la experiencia humana, más cuando a esto se suma el hecho de considerar la forma en que se expresa y vive la identidad masculina en su mundo social.

Es así como, desde los imaginarios masculinos cristianos, se va desarrollando un itinerario social y religioso para los hombres, donde destaca el poder de las masculinidades sagradas. Al respecto, Sharo Rosales señala que el imaginario religioso está ligado a las estructuras del poder institucionalizado, representado por la comunidad, el grupo religioso o la iglesia. Es esta estructura de poder la que ejerce sobre las personas la doble función de control e identificación. Así, lo sagrado

se convierte en fundamento de legitimación de cualquier forma de autoridad y “no solo de las autoridades religiosas sino de lo masculino como autoridad: el líder, el anciano, el pastor, el padre, el esposo y hasta el hermano”.⁵³

Un aspecto que es importante analizar, son los efectos que genera en los hombres la masculinización de Dios, ya que la sacralidad de Dios, generalmente, se ha transferido a los hombres para legitimizar moralmente sus comportamientos, sin importar que estos sean éticamente irresponsables:

La masculinidad sagrada se torna condición necesaria para ejercer el poder, todo el poder, todos los poderes. Lo domina y controla todo: el acceso a lo sagrado, la elaboración de la doctrina, la moral sexual, los puestos directivos, la representación institucional, la presencia en la esfera pública, el poder de perdonar los pecados, que corresponde a Dios y este lo transfiere al varón, el milagro de convertir el pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo, el triple poder de enseñar, de santificar y de gobernar.⁵⁴

En cuanto a los arquetipos bíblicos de masculinidad, los mismos se constituyen en imágenes que están en el inconsciente colectivo producto de la herencia cultural y religiosa, y comúnmente se perennizan en las tradiciones orales y luego en los escritos donde se detallan sus historias y hazañas. Entre algunos arquetipos bíblicos se encuentran el sabio, el rey, el juez, el guerrero, el amante.

Por lo tanto, los personajes bíblicos masculinos –y las imágenes que representan– adquieren una especial relevancia para el estudio y análisis de las masculinidades en el cristianismo. Observar a los varones en su multifacética interacción, así como en sus complejas acciones, proporciona varias perspectivas para aproximarse al estudio de las masculinidades. La incidencia que tienen las tradiciones e instituciones

53 En *Género y religión: sospechas y aportes para la reflexión* (San José, Costa Rica: Sebila, 2009), 265.

54 Octavio Salazar-Benítez y Juan José Tamayo-Acosta, “La superación feminista de las masculinidades sagradas”, *Atlánticas. Revista Internacional de Estudios Feministas* 1, núm. 1 (el 20 de octubre de 2016): 226.

religiosas para perpetuar y hasta reproducir imágenes y modelos de masculinidad en el colectivo social de las comunidades es otro de los factores que requiere especial atención a la hora de proponer modelos alternativos de masculinidad.

El quehacer pastoral con varones de contextos religiosos

La acción pastoral es una tarea sustantiva a la naturaleza de las comunidades religiosas. La iglesia, la asamblea y las comunidades de fe, encuentran su razón de ser en el ministerio cristiano, el acompañamiento pastoral y promoción de la vida. En las distintas comunidades de fe, la pastoral cristiana se asume desde formas tradicional, hasta formas diversas y creativas. En algunos casos se aborda esta pastoral desde el estudio de sus aspectos epistémicos, es decir, como pastoral fundamental. En otros casos, se aborda como una pastoral específica, destinada al trabajo con un grupo particular, por ejemplo, familias, migrantes, mujeres, jóvenes, comunidades indígenas, etc. Pero también hay casos en los que la pastoral asume formas creativas y mixtas, que se adaptan a las necesidades propias de un contexto, por ejemplo, en las comunidades de base, tanto las católicas, como las protestantes y evangélicas.⁵⁵

En las comunidades cristianas de base, especialmente en las evangélicas, es común encontrar pastorales con discursos cargados de optimismo y esperanza. La experiencia con Cristo se constituye en un evento fundante que da inicio a un antes y un después (2 Co 5,17). En dicha experiencia se trasciende a una nueva relación con Dios (Ef 2,

55 Cf. Julio A. Ramos, *Teología pastoral* (Madrid: Biblioteca Autores Cristianos, 1995); Harold Segura, *Ser iglesia para los demás: hacia una espiritualidad evangélica comprometida* (Barcelona: Ediciones Kairos, 2010); Keith Stewart, *Estuvimos equivocados. La transformación radical de un pastor evangélico a través de servir a Jesús entre personas marginadas* (Addison, Texas, USA: HIS Publishing Group, 2014); Nadia Bolz-Weber, *Santos Accidentales: Encontrando a Dios en las Personas Equivocadas* (Hialeah: JuanUno1 Ediciones, 2019).

1-10; Ro 5,1) y se disfruta de una serie de bondades que surgen de la nueva identidad de estar en Cristo (Ef 1,3-14). Sin embargo, esta experiencia requiere un análisis crítico en término de relaciones de género y de superación de los constructos sociales y culturales que influyen en la construcción de las identidades masculinas. En términos bíblicos, este análisis crítico significa “no amoldarse al mundo” (1 Jn 2,15, Ro 12,1-2). Es decir, el potencial de la espiritualidad y mística evangélica personal requiere de una revisión de sus procesos en términos de cambios sustanciales en sus relaciones y asimilación-reacción de los constructos sociales y de la cultura patriarcal.

Ahora bien, un análisis crítico de los discursos religiosos cristianos que inciden en la configuración de la identidad masculina, exige cuestionar las creencias basadas en imaginarios religiosos, roles y estereotipos de género tradicionales y excluyentes. Algunas de esas creencias, fortalecidas por sermones y por estudios bíblicos y teológicos patriarcales, se presentan a continuación:

- *El orden divino natural.* Esta creencia parte de la idea que el hombre fue creado primero y la mujer después. Esto se interpreta como primacía y privilegios para los hombres, se sustenta en Génesis 2 y olvida el otro relato de la creación de Génesis 1. En este contexto, el papel secundario de Eva y su relación con el pecado da lugar a fortalecer la idea de que las mujeres son símbolos del mal, pues se interpreta que por culpa de Eva el hombre pecó y así se alejó de su santidad o de su vinculación natural con lo divino (Gn 3, 1Tm 2,13).
- *Resistencia al liderazgo pastoral de las mujeres.* Aunque los evangelios hablan de mujeres discípulas en un mundo de hombres (Mc 16, 1-8, Jn 21) y compañeras de milicia del apóstol Pablo (Rom16), es común que en el cristianismo se mantenga y fortalezca la creencia sobre la subordinación e incapacidad de las mujeres para ser pastoras o para ostentar un cargo de liderazgo entre pastores hombres. Sin embargo, hay que recordar que la iglesia nació y se desarrolló en casas, y del siglo I al II, las comunidades cristianas se expandieron a través de la iglesia do-

méstica⁵⁶, donde las mujeres tuvieron un rol importante como diáconas, predicadoras, obispas, pastoras, lideresas, etc.

- *Fragilidad de las mujeres.* Sobre la base de las lecturas de algunas de las cartas paulinas y de otros apóstoles, como aquella en la que se interpreta a la mujer como vaso frágil, se ha fortalecido la creencia que las mujeres son frágiles, delicadas y no pueden protegerse por sí mismas, por lo que los hombres tienen la responsabilidad de protegerlas. Esta interpretación y creencia sobre la fragilidad de las mujeres avala el hecho que no pueden ser pastoras, ya que son débiles y la tarea pastoral demanda mucha fortaleza –la cual es atributo masculino–. Esta creencia, producto de una interpretación bíblica patriarcal, también pasa por alto las diferentes experiencias de liderazgo y fortaleza de las mujeres en la Biblia.
- *La autoridad de los varones.* Esta creencia patriarcal tiene su base en el uso del término “cabeza” en algunos textos del Segundo Testamento, donde aparece vinculado a la autoridad religiosa que tiene la capacidad de hablar en público y de enseñar, autoridad ligada a los hombres. En contrapartida, las mujeres aparecen como las que deben callar en público y no deben enseñar sino dejarse enseñar en privado. De nuevo nos encontramos frente a una creencia que no solo les quita autoridad y autodeterminación a las mujeres, sino que fortalece la idea que no pueden ser pastoras o ejercer un liderazgo religioso superior al de los hombres.

Una investigación realizada en comunidades evangélicas de cuatro países sudamericanos, identificó que distintas formas de violencia se normalizan y generan destrucción en el núcleo familiar y la conviven-

56 Cuando la iglesia cristiana pierde su carácter doméstico y se convierte en institución política integrada en el imperio, sufre un proceso de patriarcalización, y las mujeres son relegadas al ámbito de lo privado. Sobre este proceso de transformación de la iglesia, se sugiere consultar: Rafael Aguirre Monasterio, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana: Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo* (Estella, Navarra, España: Editorial Verbo Divino, 1998).

cia comunitaria.⁵⁷ El estudio se fundamentó en un análisis comparativo de sus propios resultados y contrastados con datos del censo nacional sobre la violencia de género realizado por organismos estatales. En el caso de Ecuador se llegó a la conclusión que no existe mayor diferencia entre los niveles y efectos de la violencia doméstica en hogares evangélicos y en familias que no lo son.⁵⁸ Además, el estudio demostró cómo los discursos y comprensiones de Dios, fomentados por líderes religiosos, legitiman prácticas de violencia intrafamiliar y de género, como el castigo físico, la sumisión de la mujer, la autoridad de la imagen masculina y otras más.

En los últimos años, la incursión de los estudios de género en diferentes campos disciplinares, entre ellos la educación, la sexualidad integral y otros, ha generado resistencia por parte de diversos grupos y sectores religiosos, quienes detrás de una agenda conservadurista se han encargado de manipular la opinión pública mediante el miedo, el desconocimiento y la “sodomización”. Esta resistencia ha significado un fuerte desafío para los estudios de género y, en especial, para los estudios sobre masculinidades alternativas, con lo cual también se dificulta el trabajo de prevención y erradicación de la violencia basada en género y de los feminicidios.⁵⁹ Sobre la base de estos antecedentes, a continuación se presentan algunas propuestas que, al adaptarlas a los contextos específicos, pueden ser pertinentes para el quehacer pastoral con varones de contextos religiosos y para la construcción de masculinidades alternativas, no violentas y, por supuesto, insurgentes.

57 Cf. “Dentro de las cuatro paredes. Evangélicos y violencia doméstica” (Fundación Paz y Esperanza, 2014).

58 Cf. “Dentro de las cuatro paredes. Evangélicos y violencia doméstica en Guayaquil-Ecuador” (Fundación Paz y Esperanza, 2014), 104.

59 Cf. Mónica A. Maher, *Fundamentalismos religiosos, derechos y democracia* (Quito: FLACSO Ecuador, 2019); Karoline Mora Blanco, “Fundamentalismos religiosos, género y sexualidad: Abordajes al tema desde las publicaciones de RIBLA”, *Pasos*, núm. 171 (2020): 69–96.

Identificar distintos tipos de masculinidades en la Biblia

Una premisa en el trabajo pastoral con hombres de contextos religiosos cristianos evangélicos es iniciar con la Biblia. Así, desde los textos bíblicos, se puede alentar la búsqueda de otros modelos o expresiones de masculinidad. Este acercamiento pondrá en evidencia que no existe uno solo modelo o forma única de ser hombre. Sin embargo, no se puede desconocer que los sistemas socioculturales operan de trasfondo de los contextos bíblicos e imponen formas particulares de ser hombre dentro de su tiempo.

Cuestionar las formas de actuar de los hombres en los relatos bíblicos

Llevar a los varones a preguntarse, cuestionar, reflexionar y repensar los modelos de ser hombre en los relatos de la Biblia, debe constituirse en un ejercicio crítico fundamental. No se trata de solamente cuestionar el mensaje de la Biblia –aunque esto también es importante–, sino asumir la Biblia como “enseñanza útil para corregir, redar-güir e instruir en justicia” (2Tm 3,16-17). Esto significa desarrollar e implementar estrategias didácticas y pastorales pertinentes al contexto actual y coherentes con un mensaje bíblico liberador, sin imposiciones patriarcales, donde los hombres renuncian a toda forma de conquista y dominio. Lo importante es que, a través de estas estrategias, los hombres se motiven a construir creativamente formas no violentas de ser hombre. Esta propuesta pastoral significa que los hombres desarrollen un ejercicio autocrítico sobre la influencia de los imaginarios bíblicos en la construcción actual de su identidad masculina. Esta forma de pastoral implica analizar críticamente las maneras en que los hombres de los relatos bíblicos se relacionan con las mujeres y la niñez, con otros hombres, con las personas extranjeras, enfermas y excluidas, con el fin de detectar de qué forma se ha construido y justificado bíblicamente su relación con el poder y la violencia, así como su actuar frente a las diferentes circunstancias. Así podrán plantearse y responder algu-

nas de las preguntas existenciales del ser hombre desde la perspectiva cristiana: ¿qué escondemos, a qué le tememos y cómo se reflejan estos temores y se construyen alternativas en los relatos bíblicos?

Deconstruir los imaginarios religiosos de género

El contexto religioso propicia imaginarios religiosos de género que se establecen como ideales o mandatos fijos, poco cuestionados y asumidos como inamovibles, ya que se han naturalizado y se expresan como verdades divinas. Esta forma de concebir los imaginarios de género confiere a los hombres la creencia de poseer una potencia divina única y superior. Deconstruir y reconstruir estos imaginarios exige una especial sensibilidad y capacidad de autocrítica por parte de los hombres. Es en este contexto donde la pastoral tiene un trabajo muy importante, a través del establecimiento de espacios seguros y de confianza, para que los hombres puedan deconstruir esos imaginarios, pero dejando de lado la crítica visceral y destructiva dirigida a la religión, la tradición o a la comunidad de fe a la que se pertenece. Esto significa crear y recrear estrategias religiosas donde los hombres desarrollen la capacidad de cambiar el paradigma masculino dominante a través del respeto, la conversación abierta y transparente, la escucha empática, las preguntas retrospectivas e introspectivas sin prejuicios y compartiendo abiertamente sus experiencias masculinas en contextos religiosos; tanto las tradicionales hegemónicas, como las que se constituyen en experiencias insurgentes y liberadoras. Aquí juegan un papel muy importante los enfoques teológicos liberadores, ya que ellos pueden contribuir a dar una perspectiva diferente a la construcción de las masculinidades, donde, por ejemplo, el cambio de mentalidad (*metanoia*) esté vinculado a la construcción del nuevo hombre en Cristo: el abandono (muerte) del hombre viejo y la toma de conciencia (resurrección) del hombre nuevo, comprometido con una espiritualidad no violenta y transformadora.

Acompañar a los hombres a abandonar la carga impuesta por el patriarcado

Desde los contextos religiosos liberadores y, sobre todo, desde los espacios pastorales seguros y de confianza, es importante acompañar a los hombres en sus procesos de liberación de las estructuras de poder masculino impuestas por el patriarcado patriarcal, así como en la construcción de masculinidades alternativas. Desde esta perspectiva, la pastoral debe enfocar su trabajo en posibilitar que los hombres tomen conciencia que, al ejercer el poder masculino hegemónico heredado por el patriarcado y por las creencias religiosas tradicionales, están reproduciendo formas históricas de violencia, las cuales no solo los convierte en victimarios que violentan a las mujeres, la niñez y a otros hombres, sino, sobre todo, se convierten en víctimas de su propia violencia. Por esa razón, la pastoral debe contribuir a que los hombres se liberen de esa carga doble opresora y auto-opresora, con el fin que puedan vivir felices y en armonía con los otros seres humanos y con su entorno. En estos procesos pastorales, se puede aprender bastante del largo camino recorrido por las mujeres, quienes, en primera instancia, tomaron conciencia de su condición de víctimas. En segundo lugar, identificaron que esa condición está marcada por los procesos de socialización, donde la cultura patriarcal asigna, impone y controla los roles que deben cumplir los hombres y las mujeres para que se les acepte socialmente. Luego, comenzaron a construir creativamente nuevas formas de ser mujer, las cuales no solo interpelan el modelo de género impuesto por el patriarcado, sino que también propone formas alternativas, justas y dignas, para las relaciones de género. A partir de este aprendizaje, los hombres pueden comenzar a desarrollar el mismo proceso de liberación que las mujeres y, de esta forma, superar sus problemas en las relaciones de género. En todo caso, es importante que, desde la pastoral, se acompañe a los hombres en sus crisis emocionales, laborales, desempleo, paternidad, cuidado, salud y en sus proyectos de vida. En este aspecto, la religión puede constituirse en un espacio vital para que los hombres descubran e implementen procesos terapéuticos,

a través de los cuales reconozcan las ventajas que tiene descubrir lo que son y lo que pueden llegar a ser.

Reimaginar teológicamente las masculinidades

La teología juega un papel fundamental en la construcción de enfoques pastorales que acompañen y promuevan masculinidades alternativas. En tal sentido, Herbert Anderson propone un marco teológico para reimaginar la masculinidad a través de diferentes condiciones, entre las que se encuentran las siguientes: desafiar el patriarcado, fomentar la humildad en el lenguaje sobre Dios, invitar a los hombres a llorar sus pérdidas y abrazar la vulnerabilidad humana y divina, lo cual implique ser contestatarios (insurgentes) frente a la masculinidad hegemónica.⁶⁰ Para lograr este objetivo, el autor presenta diez dimensiones teológicas, las cuales deberían permitir la construcción de masculinidades múltiples:

- 1) La masculinidad tóxica no se transforma a menos que disminuya el patriarcado, 2) La eliminación del patriarcado de las instituciones sociales resulta particularmente problemática, 3) Añadir imágenes femeninas al lenguaje tradicional sobre Dios es una transición útil pero un objetivo insuficiente a largo plazo, 4) Las palabras y los símbolos sobre el misterio de Dios y el misterio del ser humano comienzan en la humildad, 5) El fomento de la consideración justa y abierta de las múltiples masculinidades y el establecimiento de un vínculo justo entre las mujeres y los hombres son mutuamente interdependientes, 6) Es a la vez difícil y necesario que los hombres reconozcan el dolor no expresado que sienten por la pérdida de privilegios, del poder total y de la seguridad laboral, 7) La capacidad para abrazar la interdependencia de todas las criaturas es un correctivo para toda dominación, 8) Descubrir y aceptar las múltiples expresiones de humildad masculina será más probable cuando los hombres encarnen la posición paradójica entre saber y no saber, entre estar en camino hacia una humanidad plena y no estarlo aún, 9) Compartir el poder y reconocer la vulnerabilidad son dimensio-

60 Cf. “Una teología para reimaginar las masculinidades”, *Concilium: Revista internacional de teología*, núm. 385 (2020): 155–67.

nes inevitables de la reimaginación de la masculinidad, y 10) Para redimir la masculinidad hegemónica, el lenguaje que usamos para hablar de Dios debe equilibrar las imágenes de poder con metáforas de vulnerabilidad.⁶¹

Sobre la base de estas dimensiones, las cuales reflejan lo complejo del tema, se puede abordar críticamente la construcción de masculinidades cristianas insurgentes.

Construir opciones alternativas e insurgentes de masculinidades cristianas

Identificar las masculinidades insurgentes en los relatos bíblicos y en los imaginarios cristianos no solo ofrecerá una mirada crítica sobre las formas en que se han construido las identidades masculinas, sino que también permitirá construir identidades alternativas que actúen como medios de resistencia a los sistemas imperantes que promueven la violencia masculina desde la cultura, los modelos sociales, las fuentes de poder político y desde las creencias e instituciones religiosas. Una herramienta valiosa para lograr tal objetivo es la relectura de textos bíblicos que muestren esas otras masculinidades insurgentes y que, desde una ética de la no violencia, actúan como fuerza liberadora y transformadora. Ahora bien, para que esta relectura bíblica logre consolidarse y tenga efectos positivos más allá de los espacios religiosos, es necesario un diálogo interdisciplinario serio y constructivo entre la tradición cristiana y las ciencias sociales, los estudios de género y los estudios críticos sobre los hombres en la religión. Asimismo, este diálogo permitirá construir sociedades más justas y equitativas.

Esta propuesta puede derivar en una experiencia significativa, a través de la cual se redescubre que en un libro tan antiguo como la Biblia, el cual actualmente suele representar un modelo machista y violento, y que ha servido para legitimar diversas prácticas históricas de violencia y destrucción, también contiene, en su propia matriz patriarcal, rela-

61 Anderson, 160–65.

tos disruptivos y emergentes, los cuales pueden servir de base para la construcción de identidades masculinas alternativas e insurgentes. Por esa razón, es oportuno tener en cuenta el llamado de atención que hace el feminismo, al indicar que el problema del machismo religioso cristiano radica precisamente en una lectura machista de los textos sagrados. Esta lectura tradicional es la que justifica y prolonga las diferentes opresiones y violencias contra las mujeres y contra los hombres, para lo cual se alimenta de discursos teológicos androcéntricos y misóginos que se transforman en “decretos divinos normativos y naturalizantes”. Este llamado de atención es justamente el que ha permitido realizar investigaciones alternativas sobre los textos sagrados, con el fin de encontrar y releer con nuevos lentes otros relatos e imaginarios bíblicos disonantes pero cargados de sentido para la construcción de relaciones de género que se fundamente en la justicia, el bienestar, la dignidad y la no violencia.

Procesos de sensibilización, crisis y formación de masculinidades insurgentes

Para los procesos formativos con hombres de contextos religiosos se deben considerar algunos aspectos, tanto teóricos e interdisciplinarios como pedagógicos. Entre esos aspectos cabe mencionar los siguientes:

- En los procesos de formación teológica, bíblica y pastoral dirigido a hombres de contextos religiosos, es de suma importancia incluir los postulados y conocimientos feministas, ya que estos han conseguido, en buena medida, deconstruir el significado social de ser mujer en el mundo, desnaturalizando, denunciando y subvirtiendo el papel de dominada que la socialización patriarcal le ha impuesto. Sin embargo, también hay que tomar en cuenta que todavía existen dificultades para que los feminismos logren, en la misma medida que lo han hecho con las mujeres, integrar una crítica insurgente a las subjetividades e identidades de los hombres, para que se instauren en sus conciencias, pensamientos y sentimientos acerca de sí mismo y del mundo. Estas difi-

cultades ocurren, generalmente, porque frente a las transformaciones sociales alcanzadas por la revolución feminista, muchos hombres se sienten perdidos y les cuesta encontrar un modelo masculino capaz de generar sentido a dichos cambios.⁶²

- El patriarcado al igual que otros sistemas de dominación, tiene una gran capacidad de asimilar parcialmente la crítica y la disidencia, para adaptarse mejor a los tiempos y salir fortalecido. En este contexto, existen muchos planteamientos que pretenden reformar cosméticamente la masculinidad hegemónica, neutralizando las posibilidades de transformar radicalmente el orden social donde se reproduce la violencia.⁶³ Ante ello, es muy importante y necesario desnaturalizar la hombría tradicional, porque la violencia que conlleva esta forma de ser hombre ha logrado mantenerse y fortalecerse gracias a la capacidad del patriarcado para adaptarse a los cambios sociales, políticos y culturales. Este aspecto es el que ha fortalecido la creencia de que la masculinidad hegemónica es la forma natural y única de ser hombre.⁶⁴ Aquí es donde suele surgir la crisis de los varones, al darse cuenta del posicionamiento social desigual que impone el sistema patriarcal, donde los hombres logran obtener ciertos privilegios gracias a las relaciones asimétricas e injustas entre hombres y mujeres. La renuncia a los privilegios que otorga el patriarcado no siempre es fácil de asimilar ya que, para muchos hombres, puede resultar doloroso e incómodo.
- Tanto la pedagogía crítica como la formación de las masculinidades están vinculadas, en cuanto que la masculinidad, como un constructo social o narrativa discursiva de género, exigiendo de

62 Cf. Clara Serra Sánchez, “Hombres: sujetos del poder y sujetos de deseo”, *Ideas*, núm. 54 (el 18 de marzo de 2022).

63 Cf. Daniel Jones, “Varones en deconstrucción: límites y potencialidades de una categoría imprecisa”, *Descentrada* 6, núm. 1 (el 1 de marzo de 2022): e171; Schöngut Grollmus, “La construcción social de la masculinidad”; Sayak Valencia, “¿Nuevas masculinidades? Sexismo hpster y machismo light”, en *Topografías de las violencias. Alteridades e impasses sociales*, ed. Susana Bercovich H. y Salvador Cruz Sierra (Tijuana, Baja California, México: El Colegio de la Frontera Norte, 2021), 107–23.

64 Pierre Bourdieu, *La dominación masculina* (Barcelona: Anagrama, 2000), 12.

procesos de revisión crítica que le permitan repensarse para tomar consciencia del constructo socio cultural del que es parte. La implementación de una pedagogía crítica en los estudios de las masculinidades ofrece mecanismos y herramientas alternativas para construir experiencias masculinas transformadoras y no violentas. Actualmente, los distintos elementos que proporciona la pedagogía crítica están presentes en algunos programas formativos de varones. Sin embargo, debido a los distintos factores culturales, sociales, generacionales, políticos, económicos y religiosos, se requiere que la acción pedagógica sea analizada a partir de las particularidades de cada contexto. En otras palabras, no todas las propuestas pedagógicas críticas se aplican de igual forma ni logran los mismos resultados cuando buscan generar en los hombres procesos reflexivos orientados a la construcción de masculinidades alternativas e insurgentes.

- La búsqueda de transformación de la masculinidad hegemónica no puede ser asumida desde perspectivas individualistas, cómodas y centradas solamente en la experiencia de los hombres. Aunque la construcción de nuevas masculinidades debe ser un proyecto social que implica directamente a los hombres, no se debe olvidar que toda experiencia humana es relacional y por ello también implica a las otras personas y grupos humanos. Por esa razón, es importante tener en cuenta que un auténtico proyecto de transformación de la masculinidad, debe reconocer la interdependencia con todas las relaciones humanas y la incidencia que las actitudes masculinas tienen en su entorno. Es decir, en la construcción de identidades masculinas alternativas, es necesario abandonar la idea de que el cambio se da de forma independiente y desde la lógica individualista de “lo puedo hacer solo”. Se necesita un trabajo articulado, entre hombres-hombres y hombres-mujeres, donde prevalezca el sentido comunitario y donde los hombres aceptemos nuestra vulnerabilidad. Solo de esta forma se pueden crear alianzas políticas, sociales y religiosas, donde los nuevos hombres, especialmente los de contextos cristianos, sean parte activa en la construcción estructuras sociales libres de todo tipo de violencia. De tal magnitud es el desafío

que implica comprometerse en la generación de masculinidades alternativas e insurgentes en contextos religiosos.

Conclusiones

Los estudios críticos de los hombres en la religión plantean algunas observaciones y desafíos que están vinculados al rol que juega la religión y, sobre todo, los imaginarios bíblicos y teológicos cristianos, tanto en la conformación de la masculinidad hegemónica, como en la búsqueda de masculinidades alternativas e insurgentes. Sobre la base de las propuestas de estos estudios, cabe plantearse las siguientes interrogantes: ¿Son los hombres religiosos más o menos propensos a prácticas dominantes y opresivas? ¿Contribuye la religión, sobre todo los imaginarios bíblicos y la fe cristiana, a aliviar la carga hegemónica de la socialización masculina o más bien la acentúa? ¿Son menos violentos y más sensibles los hombres religiosos en sus relaciones de interdependencia con las mujeres y con otros hombres? Estas preguntas forman parte de la crítica que estos estudios hacen a las religiones, partiendo de la base que, consciente o inconscientemente, todo enfoque religioso contribuye a modelar y fortalecer las masculinidades heteronormativas, las cuales condenan las masculinidades diferentes, como en el caso de la homosexualidad. La relación entre religión, masculinidad y violencia aún representa serias dificultades en cuando al ejercicio del poder, los abusos, la subordinación de mujeres y hombres, y las diferentes formas de violencia de género, que afectan a nivel mundial, ya que la violencia masculina es un problema que implica y afecta a todo el mundo.⁶⁵

Pero no todo lo relacionado con la religión y la identidad masculina es negativo, pues también existen perspectivas bíblicas, teológicas y pastorales que han dado un paso significativo en la búsqueda y cons-

65 *Poniendo fin a la violencia de género: Un llamado a la acción global para involucrar a los hombres* (2005). Resumen de investigaciones realizadas por Harry Ferguson, Jeff Hearn, Øystein Gullvåg Holter, Lars Jalmert, Michael Kimmel, James Lang, Robert Morrell.

trucción de masculinidades alternativas que, por ser formas subversivas de ser hombre, cuestionan el modelo patriarcal y, con ello, interpe-
lan la identidad masculina hegemónica.

El modelo dominante de masculinidad, es consecuente con el sistema patriarcal en el que prevalece la dominación masculina, gestando relaciones asimétricas y colocando al hombre en posiciones de superioridad. Mantener el estatus impuesto por este sistema exige que los hombres impongan su poder patriarcal, generalmente de forma violenta, a las mujeres, a otros hombres diferentes, a la niñez y a la naturaleza. Actualmente, desde algunas perspectivas pedagógicas, sociales y teológicas se cuestiona este modelo tradicional de masculinidad, el cual exige que el hombre sea proveedor, fuerte, viril, protector, heterosexual, blanco, dominante y violento. La crisis de este modelo en los propios hombres ha generado que diversos estudios sobre el papel social y religioso de los hombres emprendan la tarea de buscar y crear estrategias para construir masculinidades alternativas, donde se propone las masculinidades insurgentes no violentas como modelos de resistencia frente al patriarcado y la masculinidad hegemónica.

Los modelos alternativos de masculinidades insurgentes aparecen en los relatos del cristianismo, identificarlos, observarlos y analizarlos, es un ejercicio crítico para repensar las masculinidades sagradas que comúnmente se han caracterizado por promover modelos masculinos hegemónicos. Las masculinidades alternativas o marginales que se encuentran en los relatos bíblicos y en las experiencias del cristianismo, se deben constituir en la base para construir estrategias discursivas (teológicas) y prácticas (pastorales) que promuevan masculinidades insurgentes, a través de las cuales los hombres se atrevan a revisar, cuestionar, aprender, desaprender y re-aprender otras formas de construir su identidad masculina.

Bibliografía

- Aguirre Monasterio, Rafael, ed. *De Jerusalén a Roma: la marginalidad del cristianismo de los orígenes*. Estella, Navarra, España: Editorial Verbo Divino, 2021.
- . *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana: Ensayo de exégesis socio-lógica del cristianismo primitivo*. Estella, Navarra, España: Editorial Verbo Divino, 1998.
- . *La memoria de Jesús y los cristianismos de los orígenes*. Estella, Navarra, España: Editorial Verbo Divino, 2015.
- Anderson, Herbert. “Una teología para reimaginar las masculinidades”. *Concilium: Revista internacional de teología*, núm. 385 (2020): 155–67.
- Arendt, Hannah. *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza, 2005.
- Ariza-Sosa, Gladys Rocío, Silvia L. Gaviria, Denis A. Geldres-García, y Rosamarina Vargas-Romero. “Hombres cuidadores de vida: formación en masculinidades género-sensibles para la prevención de las violencias hacia las mujeres en Medellín”. *Revista Colombiana de Psiquiatría* 44, núm. 2 (abril de 2015): 106–14. <https://doi.org/10.1016/j.rcp.2015.01.005>.
- Asikainen, Susanna. *Jesus and Other Men: Ideal Masculinities in the Synoptic Gospels*. Biblical Interpretation Series 159. Boston: Brill, 2018.
- Bernabé, Carmen. “Redefiniendo el patrón de masculinidad y las relaciones matrimoniales de la casa-familia en la comunidad mateana (Mt 12, 1-12)”. *Qol-Revista Bíblica Mexicana*, núm. 50 (2009): 3–42.
- Bolz-Weber, Nadia. *Santos Accidentales: Encontrando a Dios en las Personas Equivocadas*. Hialeah: JuanUno1 Ediciones, 2019.
- Bourdieu, Pierre. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama, 2000.
- Bracke, Sarah, y David Paternotte. “Unpacking the Sin of Gender”. *Religion and Gender* 6, núm. 2 (el 30 de diciembre de 2016): 143–54. <https://doi.org/10.18352/rg.10167>.
- Butler, Judith. “La fuerza de la no violencia”. Blog de ensayos: Presentación del libro con el mismo título. Eterna Cadencia, el 28 de octubre de 2020. <http://eternacadencia.com.ar/nota/la-fuerza-de-la-no-violencia-/3292>.
- Cáceres Guinet, Hugo. *Jesús, el varón: Aproximación bíblica a su masculinidad*. Estella, Navarra: Verbo Divino, 2011.

- Campero, Rubén. *A lo macho: sexo, deseo y masculinidad*. Montevideo: Editorial Fin de Siglo, 2014.
- Castañeda, Marina. *El Machismo Invisible*. México: Grijalbo, 2002.
- Chitando, Ezra. “Masculinidades, religión y sexualidades”. *Concilium: Revista internacional de teología*, núm. 385 (2020): 183–97.
- Connell, Raewyn. “Los hombres, la masculinidad y Dios: ¿pueden las ciencias sociales ayudar al problema teológico?” *Concilium: Revista internacional de teología*, núm. 385 (2020): 141–54.
- Connell, Raewyn W. “La organización social de la masculinidad”. En *¿Todos los hombres son iguales?: identidades masculinas y cambios sociales*, editado por Carlos Lomas, 31–53. Barcelona: Grupo Planeta (GBS), 2003.
- Definiciona. “Insurgente”. Enciclopedia etimológica, 2017. <https://definiciona.com/insurgente/>.
- Demetriou, Demetrakis Z. “Connell’s Concept of Hegemonic Masculinity: A Critique”. *Theory and Society* 30, núm. 3 (el 1 de junio de 2001): 337–61. <https://doi.org/10.1023/A:1017596718715>.
- “Dentro de las cuatro paredes. Evangélicos y violencia doméstica”. Fundación Paz y Esperanza, 2014.
- “Dentro de las cuatro paredes. Evangélicos y violencia doméstica en Guayaquil-Ecuador”. Fundación Paz y Esperanza, 2014.
- García, Darío. “De la masculinidad absoluta a las masculinidades relativas. Lectura interpretativa de la identidad masculina en clave de género”. Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia, 2008.
- Girard, René. *La violencia y lo sagrado*. 6a ed. Barcelona: Anagrama, 2006.
- Guerrero Arias, Patricio. “Colonialidad del saber e insurgencia de las sabidurías otras: Corazonar las epistemologías hegemónicas, como respuesta de insurgencia (de)colonial”. Tesis de Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar, 2016. <https://core.ac.uk/download/pdf/159773405.pdf>.
- Haddad, Joumana. *Superman es árabe: Acerca de Dios, del matrimonio, del macho y de otros inventos desastrosos*. Traducido por Jeannette L. Clariond y Giampiero Bucci. Madrid: Vaso Roto Ediciones, 2014.
- Jociles Rubio, María José. “El estudio sobre las masculinidades: panorámica general.” *Gazeta de antropología*, núm. 17 (2001): artículo 27. <https://doi.org/10.30827/Digibug.7487>.

- Jones, Daniel. “Varones en deconstrucción: límites y potencialidades de una categoría imprecisa”. *Descentrada* 6, núm. 1 (el 1 de marzo de 2022): e171. <https://doi.org/10.24215/25457284e171>.
- Kaufman, Michael, ed. *Hombres: Placer, poder y cambio*. Santo Domingo: CI-PAF, 1989.
- . “Las siete P’s de la violencia de los hombres”. Traducido por Laura E. Asturias, 1999. <http://www.michaelkaufman.com/wp-content/uploads/2009/01/kaufman-las-siete-ps-de-la-violencia-de-los-hombres-spanish.pdf>.
- Kimmel, Michael S. “Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina”. En *Masculinidad/es: poder y crisis*, editado por Teresa Valdes y José Olavarría, 49–62. Ediciones de la Mujer 24. Santiago de Chile: ISIS-FLACSO, 1997.
- Krondorfer, Björn. “God’s Hinder Parts and Masculinity’s Troubled Fragmentations: Trajectories of ‘Critical Men’s Studies in Religion’”. En *God’s Own Gender?*, editado por Daniel Gerster y Michael Krüggele, 283–300. Baden-Baden: Ergon, 2018.
- Lanceros Méndez, Patxi. “En el principio era el medio. Cuestión de orden”. En *Religión y violencia*, editado por Patxi Lanceros Méndez y Francisco Díez de Velasco, 17–43. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2008.
- Lings, Renato. *Amores bíblicos bajo censura: Sexualidad, género y traducciones erróneas*. Madrid: Editorial Dykinson, 2021.
- Lomas, Carlos. “La Dictadura del patriarcado y la insurgencia masculina (menos ‘hombres de verdad’ y más humanos)”. *Revista Manzana* 3, núm. 6 (2010): 1–24.
- Maher, Mónica A. *Fundamentalismos religiosos, derechos y democracia*. Quito: FLACSO Ecuador, 2019.
- Mayordomo Marín, Moisés. “Construction of Masculinity in Antiquity and Early Christianity”. *Lectio difficilior*, núm. 2 (2006). <https://www.lectio.unibe.ch/de/archiv/ausgaben/02-2006.html>.
- Manzo Montesdeoca, Ángel, ed. *Cuentos Teológicos: Reimaginar desde el Vientre*. Buenos Aires, Argentina: JuanUno1 Ediciones, 2020.
- . “La pequeña y el profeta”. El Blog de Bernabé, 2019. <https://www.elblogdebernabe.com/2019/08/la-pequena-y-el-profeta.html>.
- Mora Blanco, Karoline. “Fundamentalismos religiosos, género y sexualidad: Abordajes al tema desde las publicaciones de RIBLA”. *Pasos*, núm. 171 (2020): 69–96. <https://www.deicr.org/revista-pasos-165-170>.

- Moxnes, Halvor. *Poner a Jesús en su lugar: Una visión radical del grupo familiar y el Reino de Dios*. Estella (Navarra), España: Editorial Verbo Divino, 2005.
- RAE. “Insurgencia”. Diccionario de la lengua española. Real Academia Española, RAE, 2023. <https://dle.rae.es/insurgencia>.
- Ramos, Julio A. *Teología pastoral*. Madrid: Biblioteca Autores Cristianos, 1995.
- Rosales, Sharo. En *Género y religión: sospechas y aportes para la reflexión*, 263–75. San José, Costa Rica: Sebila, 2009.
- Salazar-Benítez, Octavio, y Juan José Tamayo-Acosta. “La superación feminista de las masculinidades sagradas”. *Atlánticas. Revista Internacional de Estudios Feministas* 1, núm. 1 (el 20 de octubre de 2016): 213–39. <https://doi.org/10.17979/arief.2016.1.1.1396>.
- Schöngut Grollmus, Nicolas. “La construcción social de la masculinidad: poder, hegemonía y violencia.” *Psicología, Conocimiento y Sociedad* 2, núm. 2 (el 29 de octubre de 2012): 27–65. <https://revista.psyco.edu.uy/index.php/revpsicologia/article/view/119>.
- Segato, Rita Laura. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños, 2016.
- Segura, Harold. *Ser iglesia para los demás: hacia una espiritualidad evangélica comprometida*. Barcelona: Ediciones Kairos, 2010.
- Serra Sánchez, Clara. “Hombres: sujetos del poder y sujetos de deseo”. *Ideas*, núm. 54 (el 18 de marzo de 2022). <https://revistaidees.cat/es/hombres-sujetos-del-poder-y-sujetos-de-deseo/>.
- Smit, Peter-Ben. “Masculinity and the Bible: Survey, Models, and Perspectives”. En *Masculinity and the Bible*. Leiden, Países Bajos: Brill, 2017.
- Smith, Dennis E. *Del simposio a la eucaristía: El banquete en el mundo cristiano antiguo*. Estella (Navarra), España: Editorial Verbo Divino, 2009.
- Stewart, Keith. *Estuvimos equivocados. La transformación radical de un pastor evangélico a través de servir a Jesús entre personas marginadas*. Addison, Texas, USA: HIS Publishing Group, 2014.
- Tamayo-Acosta, Juan José. *Otra teología es posible. Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*. Madrid: Herder, 2011.
- Trebolle Barrera, Julio. “Monoteismos y violencia: celotas y mártires”. En *Religión y violencia*, editado por Patxi Lanceros Méndez y Francisco Díez de Velasco, 139–78. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2008.

- Valencia, Sayak. “¿Nuevas masculinidades? Sexismo hpster y machismo li-ght”. En *Topografías de las violencias. Alteridades e impasses sociales*, editado por Susana Bercovich H. y Salvador Cruz Sierra, 107–23. Tijuana, Baja California, México: El Colegio de la Frontera Norte, 2021.
- Villalobos Mendoza, Manuel. “Deshacer la masculinidad: lectura de Marcos 14,51-52 desde el otro lado”. *Concilium: Revista internacional de teología*, núm. 385 (2020): 169–81.