Aldo Rubén Ameigeiras [coordinador]

cruces, intersecciones, conflictos,

RELACIONES POLÍTICO RELIGIOSAS EN LATINOAMÉRICA

Renée de la Torre | Yolotl González Torres | Carlos Steil | Rodrigo Toniol | Catalina Romero | Juan Cruz Esquivel | Fortunato Mallimaci | Verónica Giménez Béliveau | Jesús Guanche | Samuel Silva Gotai

COLECCIÓN **GRUPOS DE TRABAJO**

CLACSO

CRUCES, INTERSECCIONES, CONFLICTOS

Cruces, intersecciones, conflictos : relaciones político religiosas en Latinoamérica / Aldo Rubén Ameigeiras... [et.al.] ; adaptado por Aldo Rubén Ameigeiras. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2012.
280 p. ; 25x16 cm. - (Grupos de trabajo de CLACSO)

ISBN 978-987-1891-18-4

1. Religión. 2. Sociología. I. Ameigeiras , Aldo Rubén II. Ameigeiras , Aldo Rubén , adapt.
CDD 306.6

Otros descriptores asignados por la Biblioteca virtual de CLACSO:
Política / Religión / Dictadura / Democracia / Derechos Humanos / Iglesia Católica / Estado / Espacio público / Religiosidad popular / América Latina

Colección Grupos de Trabajo

CRUCES, INTERSECCIONES, CONFLICTOS

Relaciones político religiosas en Latinoamérica

Aldo Rubén Ameigeiras
(coordinador)

Renée de la Torre
Yolotl González Torres
Carlos Steil
Rodrigo Toniol
Catalina Romero
Juan Cruz Esquivel
Fortunato Mallimaci
Verónica Giménez Béliveau
Jesús Guanche
Samuel Silva Gotai

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
CLACSO
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Editor Responsable Emir Sader - Secretario Ejecutivo

Coordinador Académico Pablo Gentili - Secretario Ejecutivo Adjunto

Colección Grupos de Trabajo

Director de la Colección Marcelo Langieri - Coordinador del Programa Grupos de Trabajo
Asistentes del Programa Rodolfo Gómez, Pablo Vommaro y Melina Goldstein

Área de Producción Editorial y Contenidos Web de CLACSO

Responsable editorial Lucas Sablich
Director de Arte Marcelo Giardino

Producción Fluxus Estudio
Arte de tapa Ignacio Solveyra

Primera edición
Cruces, intersecciones, conflictos. Relaciones político religiosas en Latinoamérica
(Buenos Aires: CLACSO, noviembre de 2012)

ISBN 978-987-1891-18-4
© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723.

CLACSO
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Estados Unidos 1168 | C1101AAX Ciudad de Buenos Aires, Argentina
Tel. [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacsoinst@clacso.edu.ar> | <www.clacso.org>

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional Asdi

Este libro está disponible en texto completo en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO www.biblioteca.clacso.edu.ar

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

ÍNDICE

Introducción | 9

I. CATOLICISMO Y DERECHOS HUMANOS

Renée de La Torre
Religión-Estado-Sociedad civil en el México del siglo XXI | 19

Yolotl González Torre
La Iglesia católica y los Derechos Humanos en México | 49

Carlos Steil y Rodrigo Toniol
Direitos Humanos e Igreja Católica no contexto das eleições para presidência do Brasil em 2010 | 79

Catalina Romero
Religión y política en el Perú, 2000-2010 | 109

Juan Cruz Esquivel
Tensiones y distensiones político religiosas en torno a la educación sexual en Argentina | 131

Fortunato Mallimaci
Sostén católico al terrorismo de Estado de la última dictadura cívico militar religiosa en Argentina | 157

II. RELIGIOSIDADES, ORTODOXIA Y TENSIONES INSTITUCIONALES

Verónica Giménez Béliveau
Los márgenes de la religión. Indiferentes y católicos desafiliados desde perspectivas metodológicas cruzadas | 191

Aldo Rubén Ameigeiras
Ortodoxia doctrinaria y viejas ritualidades: significados e implicancias, en el catolicismo argentino, de una aparición mariana | 207

Jesús Guanche
La religiosidad popular de matriz africana en los Nuevos sitios de memoria de la ruta del esclavo en Cuba | 231

Samuel Silva Gotai
Un dinosaurio en la sacristía. Las federaciones de sacerdotes casados, la pedofilia y la homosexualidad entre el clero de la Iglesia católica romana. Problemas institucionales de graves consecuencias públicas | 261

INTRODUCCIÓN

LAS TRANSFORMACIONES DE LO RELIGIOSO que caracterizan los comienzos del siglo XXI se explicitan tanto por las peculiaridades que ha adquirido la secularización y sus manifestaciones, como también por los cambios producidos en las relaciones entre lo político y lo religioso en el marco de la sociedad actual. De los planteos centrales acerca de la separación entre Iglesia y Estado que han signado los comienzos de la modernidad y los múltiples debates en torno a la laicidad y las teorías que han enfatizado la existencia de esferas claramente diferenciadas entre lo religioso y lo político, hemos transitado hacia nuevas perspectivas y planteos de la relación. Se han desplegado así una diversidad de miradas atentas a las múltiples realidades existentes como a los diferentes cruces e imbricaciones en que lo religioso incide sobre lo político pero donde a su vez lo político adquiere elementos claramente religiosos presente en la vida social. Estamos, de alguna manera, ante situaciones tan dinámicas como hibridas en que los distintos actores sociales como las instituciones y los acontecimientos, requieren, para ser comprendidos, de un replanteo epistemológico que posibilite una adecuada percepción e interpretación de la cuestión.

América Latina presenta un panorama complejo vinculado con estas relaciones político religiosas que han transitado distintos momentos marcados por instancias de incidencia o de exclusión de la esfera

pública, pero también de la vigencia de un monopolio religioso y sus implicancias de intolerancia como de tolerancia relativa, de influencia en el poder político como de búsqueda de posicionamientos jurídicos. Así encontramos distintas situaciones, desde instancias de puja por el predominio religioso y de ponderación del poder simbólico, pasando por momentos de enfrentamiento y conflicto hasta momentos de connivencia e identificación con los gobiernos y regímenes instalados en el poder. Un amplio espectro de situaciones y manifestaciones, que si bien han tenido a la Iglesia católica como protagonista central, en América Latina paulatinamente se han complejizado con la presencia del pentecostalismo como de los nuevos movimientos religiosos en general en el marco de un consolidado pluralismo religioso.

Asimismo, estas relaciones han alcanzado un punto álgido y en muchos casos dramático durante la instalación de distintas dictaduras militares en Latinoamérica; como posteriormente, con la recuperación de la democracia, con el esfuerzo de las sociedades y los Estados por ampliar y consolidar las libertades modernas. En el primero de los casos en relación con la agudización de situaciones de apoyo y connivencia con las dictaduras, especialmente de las jerarquías de la Iglesia católica, e incluso en algunos casos de abierta complicidad. Una situación que encontró como contrapartida el posicionamientos de obispos, sacerdotes, religiosos y laicos en general abiertamente enfrentados con dichas dictaduras y comprometidos con la defensa de los Derechos Humanos e implicaron desapariciones, y asesinatos. Respecto al período democrático nos encontramos con la férrea oposición, especialmente del catolicismo con el apoyo en general de grupos pentecostales y otras organizaciones religiosas, a instancias de ampliación de libertades que contemplen tanto aquellos aspectos relacionados con la educación sexual y la salud reproductiva como respecto al divorcio, la anticoncepción y el aborto. Este último constituye uno de los aspectos generadores de mayor enfrentamiento y en torno al cual las instituciones religiosas han aunado esfuerzos, cuadros, contactos y alianzas con la finalidad de impedir sanciones, obstaculizar tratamientos o generar determinadas normas legislativas afines con sus planteos doctrinarios.

Por otro lado, en este marco de transformaciones de lo religioso también resulta interesante observar como persisten, se recomponen y surgen nuevas religiosidades que, en muchos casos, agudizan las tensiones y los problemas institucionales. Se trata tanto de nuevas formas de religiosidad en el marco de los procesos de secularización de lo religioso como también de viejas modalidades de religiosidad a las que apelan los sectores conservadores del catolicismo para adecuarse a los tiempos presentes. Formas de creencias y ritualidades también

presentes conflictivamente en el campo religioso. Así la política y la religión manifestándose de múltiples maneras explicitan una complejidad que requiere imprescindiblemente de nuevas interpretaciones.

Muchos de los temas a los que estamos haciendo referencia han constituido precisamente el motivo del interés de los cientistas sociales (antropólogos, sociólogos, historiadores) que conforman el Grupo de trabajo de CLACSO *Política, Sociedad y Religión* en Latinoamérica. Un espacio de reflexión e intercambio que ha posibilitado luego de dos años de trabajo, la presente publicación abarcando distintas aproximaciones a la temática en cuestión en este complejo marco de lo político y lo religioso en la sociedad Latinoamericana actual.

Una aproximación que presentamos a través de dos momentos vinculados con las relaciones entre religión y política en una perspectiva amplia de su manifestación social: El primero, se encuentra relacionado con los temas de Derechos Humanos y la Iglesia católica, abarcando aquellos vinculados con la forma y el modo en que se ha dado esta relación en distintos países Latinoamericanos. Una instancia en donde aparece desde el catolicismo, el enfrentamiento como la puja por la salvaguarda de derechos y muy especialmente en los últimos tiempos , en relación a los temas relacionados con las tensiones y conflictos generados en torno a la sanción de legislaciones sobre educación sexual , salud reproductiva y aborto . En el segundo momento se despliegan temas relacionados con nuevos caracterizaciones de lo religioso que de una manera u otra se manifiestan en las transformaciones presentes en el contexto socio político Latinoamericano.

En relación con el primer momento, encontramos los trabajos de Renée de la Torre, Yolotl González Torres, Catalina Romero, Carlos Steil , Rodrigo Toniol y Samuel Silva Gotai.

El trabajo de Renée de la Torre comienza explicitando el carácter de "arena de conflicto" que presentan las relaciones entre la Iglesia, Estado y sociedad civil en México en el siglo XXI. Luego de reflexionar en torno a la significación clave de la temática de los DD.HH. en la relación entre religión y política discurre en la situación actual del catolicismo en México y las vinculaciones entre la Iglesia y el Estado. Considera así el comportamiento de la jerarquía eclesiástica en la actualidad que se convirtió en el más importante de los oponentes a muchas de las demandas que realizan las ONG en relación a la ampliación de los derechos vinculados a la libertad sexual y los derechos reproductivos, implementando tanto "cruzadas moralizadoras" como también presionando ante el Estado. Analiza tanto la sobreexposición "de los obispos que ha generado críticas y polémicas como el papel desempeñado por grupos de mujeres conservadoras pertenecientes a las clases medias y altas en las llamadas 'cruzadas' por la 'defensa de

la vida y la familia'" y su esfuerzo por intervenir en espacios claves del espacio público como la educación, la salud y los medios de comunicación. Una minucioso trabajo que permite observar las estrategias de la Iglesia católica mexicana para "reconquistar el sentido confesional del espacio público" a pesar de la pérdida de legitimidad que ha sufrido ante una opinión publica conmovida también por las denuncias de abusos sexuales cometidos por sacerdotes . Pero una Iglesia católica que tampoco es homogénea y donde existen más allá de las jerarquías eclesiásticas, planteos distintos sobre los temas aludidos.

Por otro lado resulta interesante el aporte de Yolotl González Torres quien aborda también la situación mexicana con una apreciación que resalta especialmente el momento excepcional que se está viviendo en México, caracterizado por una gran incertidumbre, violencia irracional, corrupción e injusticia. De allí en más analiza la participación de la Iglesia católica en dicho país considerando distintos momentos claves de la misma, donde es posible observar tanto la existencia de una jerarquía católica conservadora y opuesta a cambios y libertades como la presencia de obispos, sacerdotes, religiosos y laicos fuertemente comprometidos con la defensa de los Derechos Humanos. Allí se destacan obispos como Méndez Arceo, Samuel Ruiz y varios más, como algunos laicos, que han desplegado un fuerte compromiso con los DD.HH. como con las organizaciones involucradas en su defensa. Un trabajo que permite insertarse en las luchas y los enfrentamientos de los religiosos comprometidos profundamente con la búsqueda de la justicia y la salvaguarda de los DD.HH., a la vez que considerar la soledad y el hostigamiento que reciben tanto de sectores de la misma institución como de los grupos violentos y de poder.

Carlos Steil y Tonniol nos acercan un análisis de la situación de la Iglesia católica y los DD.HH. en Brasil considerando en particular el caso del posicionamiento institucional de la jerarquía católica en relación a las elecciones en dicho país. Un posicionamiento que implicó un cambio en relación a la preocupación y el lugar que ocupó en relación a la defensa de los Derechos Humanos en su momento contra las persecuciones y torturas. En la sociedad actual, la preocupación de la jerarquía, se explicita en torno a lo que denominan como la defensa de la vida desde la fecundación y su oposición total a la descriminalización del aborto, como a los casamientos entre personas del mismo sexo. Planteos en donde muchos obispos se han posicionado frente al llamado Plan Nacional de Derechos Humanos (PNDH-3) en los que consideran como puntos polémicos vinculados precisamente con los temas aludidos relacionados en general con los derechos sexuales y reproductivos . Un enfrentamiento que ha llevado a que autoridades eclesiásticas consideraran al mismo como una "cartilha de estilo radi-

cal-socialista" o un "claro ato de autoritarismo". Pero por otro lado, en relación con las elecciones interpelando y presionando ante las candidatas a presidente del momento acerca de estos temas, especialmente en relación al aborto. Se trata de un abordaje en donde se pueden observar las tramas y presiones de la Iglesia católica para lograr una legislación acorde a sus intereses mostrando con claridad las características de la madeja política religiosa presente en los mismos.

Catalina Romero retoma el tema de los DD.HH. pero particularizado en el Perú. Así, teniendo en cuenta tanto estadísticas sobre la religión en el país en los últimos 30 años como el análisis de las relaciones políticas y eclesiales y la opinión de la población católica, lleva a cabo una detallada reflexión que permite no sólo construir una interesante apreciación sobre la religión y la política sino también sobre los desafíos que atraviesan las instituciones al intervenir sobre "los espacios públicos". Se accede así a una realidad que desnuda la presencia de un país cada vez más plurireligioso en donde se han abierto "nuevos espacios político de encuentro entre actores de la sociedad civil y de la sociedad política". La autora analiza los espacios en que se dan nuevas relaciones entre lo religioso y lo político, pero también le interesa destacar la participación de "líderes religiosos en la esfera política" como de otras instancias y actores religiosos. Situación que actualiza una agenda en que temas como la laicidad del Estado, la autonomía de la Iglesia, la libertad e igualdad de cultos son relevados e incrementan los interrogantes sobre la religión y la política en la sociedad peruana.

El trabajo de Samuel Silva Gotai de Puerto Rico aborda un tema álgido del interior del catolicismo con fuertes implicancias socio religiosas y políticas. Analiza la situación existente en la Iglesia católica como consecuencia de la continuidad del celibato obligatorio y del posicionamiento de la misma sobre temas como la homosexualidad y las numerosas denuncias sobre pedofilia que han generado, especialmente en EE.UU., además de dramas personales enormes, una profunda crisis económica en la Iglesia católica por las demandas e indemnizaciones a los que tuvo que hacer frente. Apelando a información estadística y documental sobre la temática desnuda un cuadro de situación acerca de la realidad de miles de sacerdotes casados como del tema de la homosexualidad en el catolicismo y los casos de abusos sexuales y pedofilia enormemente preocupantes. Por otro lado considera la relevancia de la Federación Internacional de Sacerdotes Casados como también de agrupaciones relacionadas con el acceso al sacerdocio de teólogas y religiosas y sus implicancias sociales.

La situación en la Argentina es asumida por Juan Esquivel abordando una temática relacionada con los DD.HH., pero focalizada en

las tensiones que se han generado en torno a la sanción de la legislación sobre salud sexual y reproductiva como sobre educación sexual en el país. En relación con esta última desarrolla el difícil proceso que ha llevado a la aprobación de la legislación específica sobre educación sexual. Un abordaje que permite dar cuenta de "interpelaciones como de interrelaciones políticas y religiosas" esencialmente vinculadas con la Iglesia católica y el gobierno. Una temática en donde está presente tanto la "redefinición de lo público" vinculado a planteos políticos y religiosos, como la manifestación de las peculiaridades de la interpelación de las instituciones religiosas, especialmente del catolicismo en los "espacios de representación de la ciudadanía". Partiendo del análisis de la educación sexual en la Argentina en el siglo pasado pasa a considerar el tránsito, las dificultades, los avances y los retrocesos que la legislación sobre educación sexual ha seguido en el congreso nacional. Múltiples situaciones en donde puede apreciarse no solo las iniciativas seguidas por la Iglesia católica para "bloquear los marcos legislativos de la educación sexual" sino también "su posterior implementación". Así, luego de muchas dificultades se arriba a la sanción de la ley en cuestión. Una instancia, plantea el autor, que a la vez que abre nuevos caminos agudiza la discusión sobre" los límites legislativos de la participación política de las instituciones religiosas en un contexto democrático, a la vez que hace visible la presencia de los actores religiosos como "innegables protagonistas de espacio público".

Nos encontramos, al término de esta parte, con el trabajo de Fortunato Mallimaci enfocado al conocimiento de las características e implicancias que ha tenido el sostén católico del terrorismo de Estado en la Argentina .Se trata de un planteo que constituye una posibilidad de conocimiento de una situación no suficientemente conocida relacionada con la colaboración católica en los "engranajes globales " del plan sistemático de exterminio en Argentina. Mallimaci intenta dar un paso superador de aproximaciones acerca de católicos considerados "progresistas o reaccionarios", "liberadores u opresores" tratando de avanzar sobre las "numerosas y complejas intersecciones". Busca revelar las "manifestaciones cristianas de la política y las manifestaciones políticas de lo cristiano" en pos de analizar la respuesta de la sociedad ante el golpe de Estado cívico militar religioso sin perder de vista las complejas relaciones en las que "la violencia y lo sagrado están relacionados y presentes de múltiples formas". Así, realiza un recorrido desde los orígenes históricos y sociológicos de la militarización y catolización de la sociedad argentina abordando las características de la dictadura del 76 para detenerse en las características de la "complicidad católica con el terrorismo de Estado". Una situación en donde describe complicidades pero también en donde alude a la par-

ticipación directa de especialistas religiosos. Un trabajo que permite profundizar situaciones y acontecimientos en donde analizar desde la perspectiva de los Derechos Humanos los comportamientos de los sujetos y las instituciones religiosas y sus imbricaciones con los posicionamientos políticos.

En lo que respecta al segundo momento nos encontramos con los enfoques de Verónica Giménez Béliveau, y Aldo Ameigeiras que intentan hacer una presentación relacionada básicamente con dos posicionamientos distintos frente al fenómeno religioso en el catolicismo Latinoamericano, si bien particularizado en el caso Argentino. Por un lado aquellos grupos conservadores, que en un marco fuertemente tradicionalistas apelan a formas religiosas católicas como manera de dar una respuesta al predominio de lo emocional en la religiosidad actual, por el otro los grupos de personas que hoy se consideran como "indiferentes" religiosos o que están en lo que algunos aprecian como los márgenes de la religión. Planteos a los que se les suma la presentación de Jesús Guanche sobre los sitios de memoria de la ruta del esclavo en Cuba, y su incidencia en las formas de religiosidad popular.

El trabajo de Verónica Giménez Béliveau aborda las manifestaciones de aquellos que generalmente son considerados con indiferentes religiosos o desafiliados. Un fenómeno creciente en los últimos años. Sujetos y situaciones que se presentan en los denominados márgenes de la religión, y en relación con los cuales Verónica nos acerca una mirada reflexiva y crítica. A través de un interesante abordaje metodológico y de mezcla de técnicas no sólo intenta comprender las peculiaridades de los que "salen" de la religión, sino también los alcances del fenómeno en vinculación con lo que algunos denominan como "creer sin pertenecer" o "creyentes a su manera". Un trabajo en donde se puede observar que salir de la religión no significa en general dejar de lado sus "creencias", y también que para otros tampoco puede significar considerarse fuera de la confesión religiosa mayoritaria. Una mirada interesante que permite conocer las distintas formas en que los sujetos se relacionan o posicionan respecto a las instituciones religiosas en nuestra sociedad.

Por otro lado, también referido a la realidad Argentina, el trabajo de Ameigeiras aborda el fenómeno de las "apariciones" de la Virgen que se han multiplicado en los últimos años en varios lugares de Latinoamérica, pero focalizándolo en una "aparición" en la Argentina. Siguiendo el marco de los patrones que caracterizan este tipo de fenómeno, pero incorporando algunas singularidades interesantes , el autor analiza una "aparición" inserta en una estrategia de sectores conservadores del catolicismo de afirmar modalidades teológicas y pastorales ortodoxas que a su vez dan una respuesta a la revaloriza-

ción actual de lo místico y emocional. El caso se vincula en particular con una "aparición" que se ha producido en una Provincia del norte Argentino manifestada por una vidente y alrededor de la cual se ha conformado una devoción que congrega a miles de peregrinos a la vez que ha producido un profundo conflicto institucional. Así, a partir del enfrentamiento con las autoridades católicas locales se ha generado una situación que ha trascendido la provincia alcanzando dimensión regional y nacional en el contexto sociopolítico religioso del catolicismo argentino.

Finalmente encontramos el trabajo de Jesús Guanche de Cuba, que despliega un tipo de relevamiento que constituye un vínculo fundamental con la memoria de los esclavos negros y especialmente con la llamada "ruta del esclavo". Se trata de una temática poco conocida en relación con la religiosidad popular de matriz africana y los nuevos sitios de memoria en Cuba. Un tipo de abordaje que se sustenta en la descripción del patrimonio cultural y de los "sitios de memoria" en donde puede observarse la relevancia de la herencia africana y la emergencia, respecto a la misma, de distintas formas de la religiosidad popular. Un patrimonio cultural estrechamente asociado a la vida cotidiana de los habitantes quienes "transforman permanentemente el sentido de pertenencia a los sitios en que nacieron o adonde emigraron". Una manera interesante de trasmitir las "significación simbólica" de los lugares de memoria.

Como verán, una diversidad de apreciaciones que permiten desplegar una mirada acerca de las modalidades en que lo religioso, lo político y lo social se cruzan, imbrican e interpelan en la complejidad de este momento histórico. Una publicación, resultado de trabajos individuales en un emprendimiento colectivo, que esperamos posibilite nuevos debates y reflexiones sobre la temática de la política y la religión en la sociedad Latinoamericana.

Aldo Rubén Ameigeiras

I

CATOLICISMO Y DERECHOS HUMANOS

Renée de la Torre*

RELIGIÓN-ESTADO-SOCIEDAD CIVIL EN EL MÉXICO DEL SIGLO XXI

LA PREGUNTA POR LA RELEVANCIA del catolicismo en la sociedad actual mexicana no puede ir divorciada de la pregunta por la secularización. Tomando en cuenta que el concepto secularización es multidimensional (Dobelaere, 1981), y que sus modalidades están históricamente enmarcadas por los efectos que en distintos contextos produce la relación entre modernidad y religión, consideráremos, al menos como punto de partida, los siguientes aspectos: a) la configuración del campo religioso, que permita diferenciar el contexto de pluralidad religiosa de los contextos en que una Iglesia gestiona el monopolio de la religión (Martin, 1978); b) el marco de las relaciones iglesia(s)-Estado-sociedad; c) iglesia y sociedad: la pérdida de confianza social y el regreso del conservadurismo; d) el carácter normativo de la religión sobre las conciencia de los ciudadanos; y e) su capacidad para imponer decisiones en el ámbito político, ¿cómo se relacionan con los valores públicos y con las formas de organización social? ¿Qué acceso tienen en la actividad pública?

* Doctora en Ciencias Sociales con especialización en Antropología social por el CIESAS y la Universidad de Guadalajara. Profesora Investigadora del CIESAS Occidente de Guadalajara. Investigadora nivel III del SIN, Miembro de la Academia Mexicana de las Ciencias.

LA CONFIGURACIÓN DEL CAMPO RELIGIOSO: EL CATOLICISMO, DE RELIGIÓN MONOPÓLICA A MAYORITARIA

Aunque México es un país mayoritariamente católico, se vive la tendencia latinoamericana a un rápido declive de su membresía, debido a un asenso de diversidad religiosa, mayoritariamente cristiana evangélica; y a un asenso de la población que se autodenomina sin religión.

El catolicismo, aunque goza de hegemonía, ya no ejerce el monopolio. Según los datos arrojados por el censo de población 2010[1], éste perdió 5 puntos porcentuales en tan solo una década, registrando el 83% de la población. Lo cual indica que un 17% ha abandonado el catolicismo, la mayoría para ingresar a otras denominaciones de tipo cristiano (8.386.207), sean bíblicas, evangélicas o pentecostales. En general, sin querer detenerme en este tema, se diferencian de las corrientes de tipo liberal, como lo fue el protestantismo histórico durante la primera mitad del siglo XX, son iglesias que obedecen a líderes carismáticos, y fundamentalmente, a la fuerte presencia que tienen en México tres grandes denominaciones de tipo fundamentalista surgidas en Estados Unidos durante el Siglo XIX, y que el censo agrupó en la categoría de "Bíblicas diferentes de evangélicas" (con 2.537.207): Testigos de Jehová (la principal denominación en México), Adventistas del Séptimo Día (con fuerte presencia entre poblaciones de escasos recursos, rurales e indígenas) y la Iglesia Universal de los Santos de los Últimos Días (con presencia en las grandes ciudades entre poblaciones de clase media) (Cfr. Gutiérrez *et al.,* 2007). También ha crecido considerablemente la población que se autodenomina "sin religión", categoría que reporta 5.262.546. Sin embargo, esta categoría no sólo contiene a la población atea, sino que en ella se invisibilizan aquellos que practican los sistemas de cargos indígenas, reconocidos como "el costumbre", junto con quienes rechazan la pertenencia a instituciones pero practican espiritualidades sin iglesia, y también un buen número de evangélicos cuya identidad rechaza la pertenencia a una iglesia (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2007).

1 Los datos nacionales sobre religión y población en México, corresponden en su totalidad a los resultados del Censo de Población y Vivienda 2010, del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI).

Tabla 1
Población según religión en México, 2010

Religión	Porcentaje
Católicos	83%
No católicos	17%
Total	100%
No católicos	
Protestantes y evangélicos	43%
Sin religión	27%
No especificado	16%
Biblica no evangélica	13%
Otras	0,65%
Judaica	0,35%

Fuente: elaboración propia en base a datos INEGI XIII (2010).

Sin embargo, pese a la hegemonía del catolicismo en México, ésta no es homogénea en el territorio nacional. La distribución del cambio religioso está redibujando una nueva geografía cultural, con base en las preferencias religiosas (Hernández y Rivera, 2009). Por ejemplo, se mantiene una región (geográficamente comprendida por centro occidente y el centro del país) que ha sido históricamente conocida como región Bajío, que ha sido caracterizada como el bastión del conservadurismo católico, en la cual se encuentra también la fuerza política de la derecha católica en México, y como veremos es también la región desde la cual surgen las cruzadas contra las libertades sexuales y desde donde se están "blindando" las nuevas legislaciones en torno a la despenalización del aborto y al matrimonio entre parejas homosexuales. En esta región prevalece la hegemonía católica, y se concentra la infraestructura eclesial de formación de sacerdotes, y las cruzadas conservadoras para enfrentar los embates del secularismo en el país.

El atlas del cambio religioso muestra que en México el crecimiento del protestantismo está íntimamente ligado con la pobreza, la marginación, el rezago del progreso que se evidencia tanto en las poblaciones rurales como en las periferias urbanas, y como acabamos de señalar, su aceptación entre poblaciones indígenas. Los márgenes de la modernidad son el nuevo paisaje de la diversidad religiosa. Estos márgenes producen modernidades periféricas en distintos ejes de dominación: en el del género son más mujeres que hombres (20 puntos porcentuales); en el del mapa nacional se con-

centra en sus fronteras; en el plano urbano se localiza más en sus periferias; en el económico se desarrolla con mayor esplendor en las zonas de marginación.

Las disidencias católicas (9,8% de la población total del país), no conforman un competidor compacto, sobre todo en términos de equilibrar la balanza del peso y la hegemonía que la jerarquía católica sigue teniendo como religión mayoritaria. Antes bien es un grupo diverso, variado y dinámico, que está compuesto por una diversidad de minorías religiosas de tipo cristiano, dentro de la cual solamente la denominación de Testigos de Jehová rebasa el millón de miembros cuyas formas de organización son internamente muy dispares entre sí. El principal protagonista de la disidencia al catolicismo es el pentecostalismo, pero éste no es una denominación ni una iglesia, sino más bien una corriente cristiana basada en el avivamiento de dones del espíritu santo, que se encuentra sumamente fragmentada, y que además se presenta como una tendencia a reformar los rituales en experiencias de alta emotividad y con eficacia de milagros. Esta tendencia es difícil de medir mediante la adscripción religiosa, pues *trasnsversaliza* a distintas iglesias cristianas (incluida la católica carismática y las protestantes renovadas). Además, las denominaciones aparecen subrepresentadas, ya que gran parte de los fieles se identifican de manera genérica como "cristianos" y no como miembros de una iglesia o denominación particular[2]. Gran parte de las iglesias evangélicas son de tipo carismático pentecostal, y aunque contribuyen a resolver problemas sociales importantes y a reconstruir los lazos de las comunidades emotivas, no promueven doctrinas con agendas para la intervención en asuntos públicos, y menos de carácter partidista. Lejos de mermar la incidencia de la Iglesia católica en los asuntos públicos, por su carácter puritano con respecto a las libertades sexuales, manifiestan cierta convergencia, aunque con voces autónomas, cuando se trata de combatir las políticas que convierten la moral sexual, sobre todo en lo referente a los temas del aborto y de la homosexualidad.

---

2 Los resultados de un estudio sobre auto adscripción, que realizamos en 2006 a la salida de los cultos dominicales en 29 templos de las diferentes denominaciones en la ciudad de Guadalajara, nos mostraron que las denominaciones altamente institucionalizadas, como lo son las 3 que componen la categoría de "Bíblicas diferentes de la evangélicas" (testigos, adventistas y mormones), Bautista y La Luz del Mundo, demarcan clara y objetivamente la correspondencia entre su afiliación con la institución; sin embargo, en el resto de las iglesias evangélicas encontramos una fuerte tendencia a identificarse como "cristianos", "evangélicos" y "cristianos evangélicos" (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2011).

EL MARCO DE LAS RELACIONES IGLESIA(S)-ESTADO

Considerar el papel que la religión ha jugado históricamente en relación con el Estado, plantea inicialmente reconocer el marco legal que norma las relaciones entre Estado e iglesias, y establecer los grados y modalidades de laicización y los alcances de la religión en los asuntos de orden público y político (Poulat, 1983). México estuvo regido por una Constitución laica (que contenía artículos anticlericales), aunada a una cultura política jacobina característica del partido oficial durante 75 años, que mantenía una separación extrema (aunque existían complicidades equivocas entre gobernantes y jerarcas católicos) entre las instituciones del Estado y la Iglesia católica. De acuerdo con Baubérot, la laicidad requiere más que esta división, pues está conformada por un "triangulo casi equilátero, cuyos lados serían: la separación de la religión y de la política, la libertad de conciencia y sus consecuencias, y la igualdad entre las religiones" (Baubérot, 2007). No obstante, un elemento que enmarca los cambios de la actividad pública de la Iglesia católica en México se dio a principios de la década de los noventa, con el restablecimiento de las relaciones diplomáticas con el Estado Vaticano en 1991, y un año después, en 1992 con la modificación de las leyes constitucionales sobre la existencia jurídica y el comportamiento público de las iglesias en México[3]. Este fue un cambio con grandes repercusiones, pues desde 1929 jurídicamente el laicismo anticlerical desconocía los derechos fundamentales de las asociaciones religiosas, prohibía las prácticas religiosas fuera de los templos (México es un país altamente ritualista, en donde las peregrinaciones son frecuentes y masivas), la participación de los ministros de culto en actividades educativas (la cual se daba de manera camuflada en los colegios privados), y el aparente rompimiento de la relación entre jerarcas y políticos (la cual se realizaba de manera velada y oculta en espacios privados)[4]. Esta nueva etapa dio pie a un reacomodo en la definición del papel y los alcances del Estado laico. Si bien, posibilitó construir un territorio laico (ya no anticlerical) que, permita la autonomía de la Iglesia y el Estado, y que introdujo el reconocimiento de los derechos de la diversidad religiosa. Además, a partir del año 2000 se ha vivido una transición democrática que ha permitido por un lado el ascenso de gobernadores abiertamente

3 La nueva Ley reconoce la existencia jurídica a las asociaciones religiosas, la manifestación de la religión no queda circunscrita a la esfera privada de los individuos (salvo el caso de que las religiones no pueden poseer medios de comunicación masiva) y se reconocen los derechos de los sacerdotes a votar (González, 2001).

4 Aunque la cultura política que permeaba al partido oficial tenía tintes jacobinos, en la práctica las relaciones entre gobernantes y jerarcas eclesiásticos se evitaban a la luz del día, pero ocurrían de manera disimulada "en lo oscurito" (*Ibíd.*).

católicos (militantes del PAN) y de gobernantes de izquierda liberal (el caso de los gobiernos del Partido de la Revolución Democrática en la capital del país). Por otro lado, el ascenso de la derecha conservadora católica al gobierno les dio acceso a los católicos militantes a la toma de decisiones sobre cuestiones públicas, poniendo constantemente en riesgo la autonomía del Estado (por ejemplo se explota el capital simbólico católico como un capital político en las campañas de los candidatos a puestos gubernamentales de elección pública, el mejor ejemplo fue el uso del estandarte de la Virgen de Guadalupe y de un crucifijo tanto en la apertura de campaña política para la Presidencia de la República de Vicente Fox, como para celebrar su triunfo electoral), los políticos recurren constantemente a legitimar sus acciones públicas en la fe del pueblo y no en el principio de soberanía popular; las actividades confesionales que antes ocurrían en el ámbito de lo privado se vuelven parte de la agenda pública de los gobernantes (al respecto las muestras de fe del presidente de la República en los actos públicos; por ejemplo, en la visita del Papa Juan Pablo II, el presidente Vicente Fox, en su papel de mandatario de la nación, besó el anillo del Papa); y también se utilizan los símbolos católicos de unidad nacional como símbolos patrios (Cfr. De la Torre, 2006). Por otro lado, también ingresó al gobierno la izquierda mexicana, cuya hegemonía se concentra en la Ciudad de México. La relación entre jerarquía y PRD no sólo se ha tensado a raíz de la despenalización del aborto[5]. Estas posturas asumidas por el PRD han provocado enfrentamientos flagrantes entre los obispos, en especial entre Norberto Rivera (obispo primado de la diócesis de México) y Juan Sandoval (cardenal de la arquidiócesis de Guadalajara) y los políticos de izquierda[6], además de que a raíz de ello la Iglesia ha buscado inter-

5 Primero con la Ley Robles, que despenalizaba el aborto cuando existiera causa de enfermedad, violación, o estuviera en peligro la vida de la madre o del bebé, señalando que la ley iba en contra del derecho por la vida; y posteriormente con la Ley Ebrard que despenalizaba el aborto cuando la mujer así lo decidiera; y más recientemente la Ley del matrimonio y derecho a adopción entre homosexuales. Todas ellas legalizadas en el Distrito Federal.

6 El desencuentro entre Norberto Rivera y los militantes del PRD han llegado a ocasionar enfrentamientos. El primero fue en 2009 con la irrupción de los perredistas a una misa en Catedral. Ello se debió a que, estando los seguidores del partido en un mitin en el zócalo de la Ciudad de México, fueron interrumpidos por el tocar de las campanas de Catedral, interpretando ese hecho como un boicot hacia la oradora. Enojados, decidieron ingresar a la Catedral metropolitana denunciando al cardenal como opositor al partido, además de que le gritaban "¡pederasta!", debido a su encubrimiento de curas acusados de pedofilia. En respuesta el arzobispo mandó cerrar las puertas de catedral, lo cual en México hace eco a un acto que dio inicio a la Guerra de los Cristeros frente al gobierno federal en 1926. El segundo enfrentamiento es más reciente, y lo han encabezado el cardenal de Guadalajara y el gobernador capitalino Marcelo Ebrard, y se ha venido caldeando a raíz de la Ley para las familias homosexuales en

venir, no sólo con su opinión, sino alentando el boicot y las campañas para orientar el voto de los católicos hacia los candidatos de derecha, y alertando a sus files a que no voten por partidos "contrarios a la fe y la moral católica". Esta postura, además, ha confrontado a la Iglesia con organismos feministas y asociaciones en pro de los derechos de los homosexuales y de las libertades sexuales. Ante este nuevo escenario, la curia católica, por un lado, se percibe amenazada e implementa cruzadas para reconquistar *eclesiósferas*[7] en los ámbitos de la salud; la educación, la legislación de la familia; y los Derechos Humanos; y por otro, encuentra los canales para acceder a las decisiones de Estado. Esta nueva situación va demarcando progresivamente el traslape de la línea que dividió durante décadas al político del católico.

Por ejemplo, ha habido conflictos con el Estado a raíz de la manipulación que han hecho los obispos y sacerdotes de los símbolos patrios, como fue el caso de la celebración de la independencia en Catedral; los reiterados desafíos de los cardenales a la ley, como ha sido el *affaire* entre el cardenal Juan Sandoval y la Procuraduría General de la República (PGR) con respecto a la resolución del asesinato del cardenal Juan Jesús Posadas (1994) y las continuas intervenciones de obispos y párrocos en la orientación del voto por partidos y candidatos afines a la moral y los preceptos católicos. Para imaginar los alcances intervencionistas de los obispos, basta citar el último cable publicado por WikiLeaks, que reveló que en 2006 el cardenal Juan Sandoval (arzobispo de Guadalajara), durante su estadía en Roma, se entrevistó con Francis Rooney, el embajador norteamericano en el Vaticano, a quien el cardenal, tras haber pedido financiamiento para la construcción de un mega santuario en honor a los mártires de la Guerra Cristera, le externó su preocupación por el avance de la izquierda en México, describiéndolo como "una tendencia peligrosa" que avanzaba en Latinoamérica y le consultó si el entonces presidente Bush podría hacer algo para evitar que la izquierda accediera a la presidencia de la república. En ese año se vivía la contienda de la campaña presidencial bajo el liderazgo de Andrés Manuel López Obrador, líder del PRD, quien tenía muchas oportunidades de llevar a la izquierda a la presidencia. El embajador lo consoló, diciendo que el

---

el Distrito Federal. Indignado, el cardenal de Guadalajara, Juan Sandoval Iñiguez, denunció que el gobernador capitalino había "maiceado" a los legisladores. Acto seguido, el jefe de gobierno del Distrito Federal interpuso una demanda por difamación contra el prelado sobre las posturas asumidas frente al tema de los derechos humanos y los conflictos sociales de estos dos polémicos obispos (consúltese: De la Torre, 2008).

7 El término de *eclesiósfera*, fue acuñado por Emile Poulat (1994), para referirse a las esferas sociales donde la iglesia y el cristianismo se mantienen vigentes dentro de un mundo cada vez más secularizado.

presidente ya había tomado cartas en el asunto al entrevistarse previamente con el nuncio papal en Washington (*La Jornada,* 2011). López Obrador no llegó a ser presidente, aunque estuvo casi a la par en votos que su contendiente por el PAN, Felipe Calderón (quien representa la derecha católica), cuyo triunfo no fue totalmente legítimo, pues además de impulsar desde el Estado a una campaña del miedo en contra del candidato de izquierda, tras el conteo de votos éste fue impugnado como fraude electoral. Este hecho tiene relevancia porque se emite en el marco de las próximas elecciones para la presidencia, y pone al descubierto la capacidad que los jerarcas católicos tienen para incidir en los asuntos políticos, a favor de partidos y candidatos afines con su ideología. También muestra la vulnerabilidad del Estado laico, amén a sus artículos constitucionales que prohíben la intervención de la Iglesia en las instituciones de Estado.

En el presente, los obispos mexicanos son más proclives a emitir opiniones sobre cuestiones públicas de toda índole; sobresalen tres obispos marcadamente de derecha: Norberto Rivera (México D.F.), Onésimo Zepeda (de la diócesis de Ecatepec, estado de México) y Juan Sandoval Iñiguez (arzobispo de Guadalajara). Sin embargo, habrá que considerar también, que aunque de facto se da una presión de los obispos para intervenir constantemente en cuestiones de Estado y en algunos casos logran ejercer presión, también su sobreexposición pública los coloca en el espacio abierto en donde la participación democrática desconoce de investiduras y autoridades, y se han convertido en el blanco de la crítica, la polémica y el humorismo político.

IGLESIA Y SOCIEDAD: LA PÉRDIDA DE CONFIANZA SOCIAL Y EL REGRESO DEL CONSERVADURISMO

Nunca antes como ahora los obispos mexicanos han recuperado presencia e influencia en el ámbito público, como lo señaló el obispo Raúl Vera, quien en este momento es la única voz crítica al interior de la jerarquía, la Iglesia ya no goza de los privilegios de otras épocas:

> […] eso ya pasó, aun cuando algunos creen todavía vivir en esa situación, lo que les lleva a cometer muchas imprudencias. El día de hoy somos parte de una sociedad que nos supervisa y sanciona, que nos exige un mayor compromiso con la justicia y con el sufrimiento del ser humano, lo que nos hace mucho bien (Vera, 2007: 19).

En gran parte debido al descrédito ganado por el Estado, los partidos políticos y las fuerzas policíacas, la institución católica ya no goza de la confianza que le conferían los mexicanos, sobre todo debido a los escándalos mediáticos que han sacado a luz pública, la crisis moral y la corrupción al interior de la institución eclesiástica, principalmen-

te en relación a las acusaciones a sacerdotes sobre pederastia[8], y en particular al caso del Padre Marcial Maciel, quien fue fundador y dirigente de la orden religiosa los Legionarios de Cristo, cuya vida ha sido ejemplar de la decadencia moral del sacerdocio[9].

Un ejemplo de esta pérdida de reconocimientos son los datos obtenidos por la reciente Encuesta de Parametría (2010), según la cual la institución católica está enfrentando una crisis de confianza: "El 67% de la población confía en la institución eclesiástica, pero si se compara este dato con los registros obtenidos durante los primeros seis años del siglo XXI –cuando 80% de los mexicanos confiaba en la Iglesia católica–, se aprecia una caída de 13 puntos porcentuales en la confianza de la Iglesia". Los encargados del estudio explican que esta merma en la confianza institucional se debe a que los casos de abuso infantil cometidos por sacerdotes católicos, así como las declaraciones de algunos de sus jerarcas sobre diversos temas políticos y sociales, han minado la confianza de los mexicanos en la Iglesia católica.

La encuesta señala que los temas que han contribuido a la crisis de confianza que actualmente atraviesa la Iglesia católica son: los escándalos sobre los actos de pederastia cometidos por sacerdotes y por el líder de la orden religiosa mexicana, Legionarios de Cristo; la actuación del clero frente a estos hechos, y las declaraciones de los principales obispos sobre temas sociales[10]. Subrayan, además, haber detectado que la principal razón que provocó la disminución de la

---

8 Una importante investigación periodística que documenta los casos de acusaciones de pederastia contra sacerdotes mexicanos y la red de complicidad de los cardenales y obispos mexicanos (principalmente de Norberto Rivera y Juan Sandoval Iñiguez) para encubrir estos delitos, se puede consultar en Martínez (2007).

9 Ésta es una orden religiosa dedicada a la educación de élites, fundada en 1941 por el sacerdote mexicano Marcial Maciel, quien incurrió de manera sistemática en actos de abuso sexual contra sus discípulos y seguidores. Es hasta 1997 que un grupo de víctimas deciden denunciar los delitos. Si bien el Vaticano, junto con la jerarquía mexicana, mantuvieron en silencio esta realidad para conservar el poder de la institución, e incluso fue homenajeado por Juan Pablo II como ejemplo de la juventud, en el año 2006, poco antes de la muerte del fundador, el recientemente electo Papa, Joseph Ratzinger, solicitó al sacerdote retirarse del magisterio y concentrarse en la oración y penitencia (González, 2006). Tras su muerte, salieron a flote las denuncias de sus hijos. Actualmente la orden está intervenida por el propio Vaticano.

10 Fuente: Parametría (2002; 2010).
Estudio: Encuestas en vivienda. Representatividad: nacional. Número de entrevistas: 960 encuestas en julio de 2002; 1.200 encuestas en abril de 2010 y 500 encuestas en agosto del 2010. Nivel de confianza estadística: 95%. Margen de error (+/-) 3,2% en julio de 2002, (+/-) 2,8% en abril de 2010 y (+/-) 4,4% en agosto de 2010. Diseño, muestreo y análisis: Parametría SA de CV. Operativo de Campo: Lumich Consultores. Método de muestreo: aleatorio sistemático con probabilidad proporcional al tamaño. Unidad de muestreo: las secciones electorales reportadas por el IFE.

confianza, obedece probablemente a los actos de pederastia en que incurrieron ciertos sacerdotes, los que, a lo largo del tiempo, han sido más notorios para la opinión pública nacional. Y explican esta posible correlación, exponiendo los siguientes datos: "[…] mientras que en julio de 2002 seis de cada diez personas se enteraron de los abusos sexuales perpetrados por sacerdotes católicos en contra de niños; ocho años después, eran ya ocho de cada diez los que conocían el tema". Otro de los datos más reveladores en este tema es la manera en que la sociedad mexicana cambió su percepción sobre estos eventos. En el año 2002, el 48% de la población consideraba el abuso sexual infantil cometido por los sacerdotes católicos como casos aislados, pero en el 2010, sólo un 24% de los mexicanos comparte esta idea; en tanto que la mayoría de los encuestados percibe ya a los abusos sexuales como un patrón de conducta propio de los ministros religiosos. Lo anterior explicaría, en gran medida, la pérdida de confianza de los mexicanos en los sacerdotes, que también se encuentran en su nivel más bajo (de acuerdo con la serie de Parametría) pues hoy sólo la mitad de las personas confía en ellos.

No obstante, también se ha vivido un regreso de grupos católicos conservadores y de ultraderecha, cada vez mejor organizados para combatir el secularismo e infiltrarse en puestos estratégicos de la sociedad[11].

Cuando tuve la oportunidad de hacer cruces multivariables en los datos arrojados en el 2003[12], pude apreciar que los resultados de la encuesta también nos permitían verificar la existencia de dos posturas, que aunque minoritariamente extremas. Por un lado, se dejaba ver un núcleo duro clerical representado por entre 15% y 20 % de quienes veían con buenos ojos la incidencia de los sacerdotes en el ámbito político (15% estuvo de acuerdo con que la opinión del sacerdote de su parroquia tiene una influencia importante en la decisión por quién votar; 19% indicó que el párroco les influenció para orientar su voto; 18% consideró que se debe permitir que la Iglesia católica tenga influencia en el gobierno mexicano; 20% con que la Iglesia católica debe tener influencia en el diseño de las políticas del gobierno mexicano; 16% concordó con que la Iglesia católica le debería dar algo

11 Algunos elementos de este análisis fueron publicados en De la Torre y Gutiérrez (2008).

12 En 2005 Consuelo Mejía, directora de Católicas por el derecho a decidir, me invitó a presentar un análisis de los resultados de la Encuesta de opinión católica (2003). El análisis que aquí presentó fue parte de mi conferencia presentado en dicha ocasión, pero actualizando las tendencias con los datos arrojados por la encuesta aplicada en 2009.

de atención a trabajar para que las políticas del gobierno reflejen las creencias católicas; 15% cree que la Iglesia debe informar al público su opinión sobre temas políticos, y 17% consideró que se debe permitir que los sacerdotes o monjas ocupen puestos de elección popular). También se dejaba ver un micro grupo extra duro "clericalísimo", que ve con buenos ojos la intervención del clero en los asuntos de Estado, representado por entre un 7% y 12% del total de los católicos, que además de ver con simpatía que los sacerdotes opinen sobre política sostenían la idea de que el Estado tiene que gobernar de acuerdo a los principios y enseñanzas de la Iglesia católica. Por ejemplo, 8% aprobó que los curas usen la misa para descalificar a ciertos candidatos o partidos políticos; 8% creyó que un presidente católico debe gobernar conforme las enseñanzas de la Iglesia católica; 7% consideró que tanto el poder legislativo como judicial deben gobernar de acuerdo a los mismos principios; y 12%, consideró que parte de los recursos de la Iglesia deben ir destinados a "intervenir en política". Si bien este es un sector minoritario dentro de la feligresía católica, son laicos que tienen capacidad de organización y actuación en el espacio público, mientras que muchas veces las voces de la mayoría no encuentran canales de manifestación pública.

Esta minoría "clericalísima", y a la vez ultraconservadora, está activa en las redes de organismos laicos. Las mujeres de clases medias altas y altas (amas de casa) son las que conforman mayoritariamente a los grupos conservadores, cuyo interés principal es la defensa la familia y sus valores, debido a que como madres de familia se asumen como las responsables de su conservación. Para ellas la familia es una institución natural y sagrada que antecede a cualquier sociedad humana, y que por tanto posee derechos y deberes propios que ni el Estado, ni la sociedad civil, ni la comunidad internacional puede arrebatarles. Abogan también por los derechos de la propiedad privada, el derecho a la libertad religiosa, a la libertad de educación y el derecho a la vida.

Muchas de estas mujeres son las esposas de prominentes empresarios y de políticos que ocupan puestos públicos, gracias a lo cual además de tener un capital social (basado en relaciones sociales, accesos, privilegios, y redes de intercambios sociales) logran introducir sus programas en agencias gubernamentales como es el caso del Desarrollo Integral de la Familia (DIF) en distintas ciudades. También al presentarse como organismos no gubernamentales (ONG) con fines asistenciales, frecuentemente adquieren enormes financiamientos, sea por parte de los gobiernos estatales y municipales, como de los programas de redondeo de las principales cadenas de supermercados y farmacias del país para realzar sus campañas y acciones.

Cabe mencionar que el avance de las mujeres conservadoras católicas se debe en gran parte en que han sido capacitadas por escuelas de liderazgo sobre la familia, por dos de las órdenes religiosas más conservadoras y con poder entre las elites nacionales, como son los Legionarios de Cristo y el Opus Dei. Estas mujeres abanderan dos cruzadas silenciosas: la defensa por la vida, y la defensa por la familia. Trabajan en redes regionales y nacionales, desde las cuales han ido ganando espacios estratégicos para recibir recursos financieros, desde los cuales inhiben y frenan las políticas laicas relacionadas principalmente con los programas gubernamentales de salud sexual, con la educación sexual a adolescentes en escuelas privadas y públicas, con la distribución de medicinas y píldoras de control natal, y con la información de organismos como COESIDA, etcétera.

Los principales espacios donde buscan intervenir son: a) el espacio educativo, debido a que este es un espacio estratégico de la laicidad en México, donde la escuela es pública y no confesional y a lo largo de su historia ha representado una trinchera donde se lucha por la defensa de las libertades civiles, es también un espacio disputado por los grupos conservadores católicos para construir zanjas para dichas libertades; b) los medios de comunicación, desde hace una década los organismos católicos se unieron en un movimiento nacional llamado *Por lo mejor de lo mejor*, desde el cual buscan decidir sobre los contenidos de la programación de televisión abierta; también, ejerce fuerte presión por modificar la reglamentación y permitir el acceso a la posesión y administración de los medios de comunicación a las iglesias, para que éstas puedan difundir sus principios y actividades (De la Torre, 2005); c) la salud pública, cuyas cruzadas buscan imponer una visión doctrinal sobre las campañas de planeación familiar que promocionan métodos anticonceptivos, de las campañas de uso del condón para la prevención del SIDA, y recientemente en contra de la píldora contraconceptiva del día siguiente, pero sobre todo con respecto a la despenalización del aborto, en que algunas de las cruzadas han adoptado el eslogan de la defensa por la vida mediante la cual la Iglesia católica quiere imponer su moral al resto de la sociedad (véase De la Torre, 2006); d) la mujer, y en este terreno se enfrentan abiertamente contra los organismos de Derechos Humanos y con las feministas, a quienes conciben como los principales enemigos a combatir; e) la familia, pues es aquí donde la defensa de los derechos de la institución familiar, basados en una moral católica conservadora, encuentran el sustento ideológico y estratégico del mantenimiento de los pilares del individualismo (derecho a la educación privada, a la propiedad privada, a la empresa privada, a la asociación), convirtiéndolo en un frente político de convergencia de las distintas vertientes

de la derecha en México que se enfrentan al gobierno. La defensa de la familia tiene distintas aristas donde buscan incidir: en las prácticas y criterios de adopción. Por un lado, cuentan con distintas asociaciones para rescatar a mujeres con embarazos no deseados y las convencen de darlos en adopción a parejas católicas y de alto nivel económico. Por otro lado, frecuentemente están presentes como voluntarias de los orfelinatos desde donde velan por los criterios morales (por ejemplo estar casado y ser católico) de quienes pueden o no ser padres adoptivos. También, como parte de la estrategia, han ingresado al DIF como damas voluntarias para incidir en los programas de promoción y educación de los valores familiares. Y por último se han opuesto en varias ocasiones a iniciativas de ley contra la violencia intrafamiliar, en donde la concepción de familia de la Iglesia, rechaza la problemática familiar que se vive actualmente en México. Y, más recientemente, organizando las marchas en contra del matrimonio gay y la ley de adopción de parejas de diversidad sexual.

Aunque la condición laica del Estado mexicano está garantizada por una reglamentación clara –que se encuentra escrita en los artículos de la Constitución y que demarcan la separación entre dos bandos, iglesias y gobernantes–, no obstante en la práctica esto es sumamente flexible, pues las líneas divisorias no son fijas ni absolutas. Como señala Blancarte:

> La distinción entre público y privado no ha sido nunca ni puede ser ahora absoluta. Pero las sociedades modernas las fueron demarcando con mayor énfasis, en la medida que el proceso llamado diferenciación social condujo a una situación en la que la religión dejó de estructurar a los otros ámbitos de la vida pública (Blancarte, 2004: 91).

Estas acciones y declaraciones aquí descritas, no son aisladas, sino que forman parte de una estrategia para reconquistar el sentido confesional en el espacio público, ponen en riesgo los principios de laicidad de una nación moderna y trastocan los límites que delimitan la separación Estado/iglesias.

RELEVANCIA O CARÁCTER NORMATIVO DEL CATOLICISMO SOBRE LAS CONCIENCIA DE LOS CIUDADANOS

A pesar de que el catolicismo es la religión mayoritaria en México, es necesario romper con la idea monolítica de que la Iglesia católica es un todo en conformidad y homogéneo. Por el contrario, es bastante heterogénea e incluso heterodoxa cuando se abordan los temas de ética sexual, salud reproductiva, Derechos Humanos, y del papel que los católicos quisieran que la Iglesia juegue en el ámbito político y social.

Para mostrar estos contrastes internos, analizaré las tendencias que arrojan diferentes encuestas de opinión levantadas tanto a nivel nacional como, que concuerdan en señalar que el mexicano tiene una concepción clara del valor de la laicidad y la no intervención de la jerarquía católica en cuestiones políticas, y que el catolicismo ha perdido carácter normativo en materia de moral sexual. Para exponer esta tendencia me basaré en analizar los datos arrojados por la *Encuesta de opinión católica de México*, aplicada en 2003 y replicada en 2008[13], y que fue diseñada por la asociación Católicas por el derecho a decidir[14]. A continuación pondré en diálogo el desencuentro entre las opiniones de los católicos y las campañas y proyectos que lidera la jerarquía, junto con los movimientos laicales de corte conservador, que en últimos años han tenido un marcado protagonismo en campañas, boicots, y estrategias para recuperar el espacio público perdido.

La laicidad en México no sólo es una cuestión legal, sino que existe una secularización subjetiva en la mayoría de los católicos[15]. De manera general, los católicos no están en los polos extremos que definieron la pugna por la nación durante el siglo XIX y principios del XX entre conservadores católicos y liberales jacobinos, pues no se manifiestan ni a favor de una ideología anticlerical, tampoco por una religión de Estado, ni tampoco por un Estado clerical. Los datos del 2009 confirmaron esta tendencia que también se evidenció en 2003: 7 de cada 10 feligreses no quieren que los ministros de culto ocupen cargos de elección popular y, además, manifiestan su desacuerdo con que la opinión de los jerarcas influyan en los cambios constitucionales para que la Iglesia católica pueda opinar sobre asuntos públicos; y 6 de cada 10 tampoco está de acuerdo con que lo políticos gobiernen e impongan leyes con base en sus creencias religiosas particulares.

---

13 Los datos de la Encuesta 2003 se pueden consultar en línea en: <http://www.popcouncil.org/pdfs/encuestaopinioncatolicassummary.pdf>. Los resultados de la Encuesta 2009 se encuentran disponibles en: <http://www.awid.org/esl/Temas-y-Analisis/Library/Boletin-de-prensa-Encuesta-de-Opinion-Catolica> acceso 11 de septiembre de 2011.

14 El movimiento Católicas por el derecho a decidir (CDD) representa la corriente feminista al interior del catolicismo. Este organismo participa en una red de carácter latinoamericano, fundada en 1987. A su vez, mantiene vínculos con Catholics for a Free Choice de los países de América de Norte. El primer grupo mexicano se funda en 1994, y se define como: "Una organización comprometida con el bienestar y el empoderamiento de las mujeres, con la justicia social, la democracia, los derechos humanos, la paz y por un Estado laico. Promueve el diálogo y reflexión sobre el respeto a la diferencia y a la equidad entre mujeres y hombres; sobre el derecho a decidir de las mujeres de manera informada y responsable, y sobre la salud y derechos sexuales y reproductivos desde un punto de vista ético, basado en la justicia" (Catholics for a Free Choice, 1987).

15 El concepto de secularización subjetiva o secularización de la conciencia se refiere a la pérdida o desintegración de la plausibilidad cognitiva de los contenidos y valores tradicionales de las religiones (Berger, 1981).

Correspondiente al tema de la moral sexual, los datos confirmaron de nuevo la tendencia de hace cinco años: la pérdida de control institucional y la emancipación subjetiva de los marcos éticos y morales que rigen las conductas sexuales de los católicos. Este es uno de los terrenos donde la institución católica ha venido perdiendo obligatoriedad, control y plausibilidad; y donde la moral sexual cada vez se convierte más en un asunto privado que sólo concierne al individuo. Veamos con mayor detenimiento los ámbitos de desencuentro.

A. EDUCACIÓN SEXUAL

Uno de los temas donde se muestra más contundentemente esta subjetivación de las conciencias es con respecto a la necesidad de educación sexual en las escuelas: el 72% aceptan que las escuelas públicas den educación sexual a las y los adolescentes para ayudarlos a tomar decisiones informadas sobre su cuerpo y sexualidad. Asimismo, un 70% considera que los adolescentes deben tener acceso a servicios de orientación y a métodos anticonceptivos en los servicios públicos de salud, cuando así lo soliciten (74%)[16].

Éste es también uno de los principales frentes de los movimientos laicos conservadores, a partir de la década de los noventa hasta la actualidad, donde han comandado constantes cruzadas conservadoras para impedir la educación sexual: en el ámbito de la educación pública (en las primarias y secundarias del Estado) han intentado boicotear la labor de la Fundación Mexicana para la Planeación Familiar AC (MEXFAM)[17] en la educación sexual, infiltrando una agenda de "abstinencia sexual", con la que intentan suplir la información sobre los métodos de prevención de embarazo y salud sexual, e incluso ha habido a nivel regional proyectos y campañas que impulsan la abstinencia como solución[18].

---

16 En: <http://www.awid.org/esl/Temas-y-Analisis/Library/Boletin-de-prensa-Encuesta-de-Opinion-Catolica> acceso 15 de noviembre de 2011.

17 MEXFAM es una organización de la sociedad civil que nace en 1986 con la misión de promover programas de educación sexual y salud reproductiva. Entre sus objetivos plantean "el desarrollo social y el bienestar de las personas a través del ejercicio libre e informado de sus derechos, particularmente sexuales y reproductivos, contribuyendo así a la disminución de las inequidades en los grupos vulnerables de la sociedad" (MEXFAM, s/f).

18 "Se habla de abstinencia sexual y se desacreditan el condón y los anticonceptivos para ajustarse a una regulación religiosa que promueve la jerarquía católica. Hoy enfrentamos coincidencias muy amenazantes. Este modelo de abstinencia sexual es sobre todo un fomento de la ignorancia y una negación al derecho a la información de la sexualidad, así como a su ejercicio sano, una posición en que están coincidiendo los funcionarios de Estados Unidos, que no es, por cierto, de inspiración católica sino de grupos cristianos protestantes" (Rodríguez, 2003: 34).

B. SALUD SEXUAL Y MÉTODOS ANTICONCEPTIVOS

La Encuesta arrojó los siguientes datos: 7 de cada 10 mexicanos admitirían que se utilice cualquier método anticonceptivo (71%), y el uso del condón para prevenir el VIH/SIDA (70%). Estos datos son muy semejantes a los que la Secretaría de Salud reporta sobre la población que hace uso de algún método conceptivo. No hay que olvidar que ambos temas han sido de los principales terrenos de disputas entre el Estado y los católicos conservadores, frente al cual las agrupaciones conservadoras católicas, lideradas por Provida[19]. Desde los años setenta han implementado cruzadas en contra de las campañas estatales de control de la natalidad basada en el uso de métodos anticonceptivos, pues consideran que dicha práctica amenaza a "la familia".

En cuanto al tema del condón, éste se ha profundizado el conflicto a partir de los años ochenta, en que brota el SIDA (Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirida), como una enfermedad incurable, que se transmite por la vía sexual y sanguínea, por lo cual reclama programas de prevención estatales, en particular difundiendo y concientizando sobre el uso del condón. Las campañas de salud pública, a través de la agencia COESIDA[20], originalmente estaban dirigidas a regular la transmisión de esta enfermedad por la vía sexual, proponiendo el uso del condón como el medio más eficaz para lograrlo. Distintos contingentes de feministas reclaman el derecho a decidir sobre su propio cuerpo, y reclaman "¡Basta de rosarios en nuestros ovarios!", lema de Católicas por el derecho a decidir. Los católicos conservadores lo perciben como una amenaza a los valores de la virginidad, la heterosexualidad, el matrimonio y la fidelidad conyugal. Desde los años noventa han intentado oponerse a estas campañas con boicots comerciales y presiones a los gobernantes, y de manera alternativa proponen el "método de la abstinencia" como única vía eficaz, segura y moral contra el SIDA. Lo cual ha tenido muy poca respuesta, tanto de las autoridades de salud pública como de la ciudadanía. En algunos estados gobernados por conservadores católicos, como es el caso de Jalisco, COESIDA ha incluido el siguiente programa: "las cuatro alternativas de protección: abstinencia, fidelidad, erotismo seguro

---

19 Provida es un movimiento cívico, formado por católicos que se dedica a la defensa de la vida, en la práctica encabeza las cruzadas para condenar y obstruir iniciativas en torno al aborto. El Comité Nacional Provida fue fundado en 1978, actualmente cuenta con apoyo de Human Life Internacional fundada en 1981 (con sede en Washington). Provida ha participado también, junto con otros grupos como Unión Nacional de Padres de Familia y Ancifem, en movilizaciones que buscan censurar expresiones artísticas que consideran "obscenas", "sacrílegas" o "inmorales" (véase González Ruiz, 1994 y 2001).

20 Consejo Estatal para la Prevención del SIDA.

y sexo protegido; que tenga la confianza de poder preguntar, retrasa su actividad sexual, y el número de parejas sexuales"[21].

Recientemente otro tema que ha alertado a los católicos ha sido la distribución gratuita de la píldora contra conceptiva del día siguiente, para evitar embarazos no deseados, sobre todo de adolescentes. Frente a esta medida aprobada por la Secretaría de Salud Pública en 2005, los católicos han argumentado que dicha pastilla atenta contra el derecho a la vida, argumentado que es abortiva. De manera delicada algunas esposas de gobernantes, que por tradición ocupan la presidencia de los departamentos DIF municipales y estatales de los cuales depende la actividad asistencial local a los miembro de las familias, donde se atienden casos diversos que van desde programas para mejoramiento familiar hasta programas de adopciones, han sido convertidos en un bastión estratégico del conservadurismo católico, ya que muchas veces las "primeras damas" son a la vez militantes católicas, y desde ahí han boicoteado los dispensarios para que no se distribuyan las píldoras del día siguiente o imponen sus criterios de "moralidad" en la selección de los padres aptos para la adopción de los infantes. Muchas de estas "damas", como lo muestran los estudios de Renée de la Torre (2006) para el caso de Guadalajara, Jalisco y de Gabriela García Figueroa (2010) en Hermosillo Sonora, abanderan políticas silenciosas a favor de la defensa de la vida y la familia, y trabajan en redes regionales y nacionales, desde las cuales han ido ganando espacios estratégicos para recibir recursos financieros (tanto por los redondeos de las cadenas de supermercados como acaparando los apoyos gubernamentales a asociaciones civiles de asistencia social) desde los cuales inhiben y frenan las políticas laicistas relacionadas, principalmente, con los programas gubernamentales de salud sexual, con la educación sexual a adolescentes en escuelas privadas y públicas, con la distribución de medicinas y píldoras de control natal, y con la información de organismos como COESIDA y MEXFAM.

C. DESPENALIZACIÓN DEL ABORTO

El tema más controvertido, y donde se expresa una clara división de opiniones al respecto, es en la despenalización o legalización del aborto, debido que es una práctica que se ve contraria al valor del derecho a la vida. Hay que recordar que si algo caracterizó al liderazgo del Papa Juan Pablo II fue su cruzada en contra de la "cultura de la muerte", en la que arremetía contra: "todo lo que se opone a la vida, como los homicidios de cualquier género, los genocidios, el aborto, la

21 En: <http://www.informador.com.mx/jalisco/2009/94160/6/coesida-ofrece-informacion-a-ninos-y-adolescentes-para-prevenir-vih.htm>, acceso 25 de julio de 2011.

eutanasia y el mismo suicidio voluntario […] todas estas cosas y otras semejantes son ciertamente oprobios que, al corromper la civilización humana, deshonran más a quienes los practican que a quienes padecen la injusticia y son totalmente contrarios al honor debido al Creador" (Juan Pablo II, 1995). Sin embargo, a pesar de que durante el siglo XX el aborto se mantuvo como tema tabú, en la actualidad es un tema de debate público y privado. Los datos apuntan a que hoy el carácter ético está de acuerdo con que por ley debe permitirse el aborto en algunos casos, y prohibir o permitir el aborto está circunscrito por una moral circunstancial, y no doctrinal: 57% de los encuestados consideran que el aborto se puede permitir frente a circunstancias graves; mientras que una cuarta parte de la población católica (24%) está de acuerdo con que se permita cuando la mujer así lo decide. Los fieles entrevistados están de acuerdo en que una mujer pueda hacerse un aborto siempre y cuando: su vida o su salud están en peligro (74%); si la mujer es portadora del virus del VIH/SIDA (69%); y si el embarazo es resultado de una violación (66%). La feligresía católica opina que los servicios de salud del Estado deben ofrecer la anticoncepción de emergencia a las mujeres que fueron víctimas de una violación (83%), y a las mujeres que tuvieron relaciones sexuales sin protección por voluntad propia y quieren evitar un embarazo (70%).

El tema de la despenalización y legalización del aborto es un tema muy controvertido; actualmente, es un gran problema de salud pública[22], donde la población católica empieza a tomar distintas posturas al respecto. Este tema se ha abierto a debate a partir de las políticas de despenalización promovidas por los gobiernos perredistas del Distrito Federal, y aunque ha abierto el debate y roto el tabú, también existen varios estados de la República (como son los conservadores del centro occidente y Sonora) en los cuales los grupos de derecha lograron blindar los estados para que esta ley no pudiera jamás aplicarse. A esta estrategia, emprendida en 1999, se le conoció como "ley antiaborto" y se emprendió en varios estados de México, como fueron Jalisco (gobernado por panistas) y Sonora (gobernado por priistas) y en muchos otros como Morelos y Querétaro.

---

22 Es imposible dar cifras exactas sobre la práctica del aborto en México, en gran parte debido a que en 15 estados continúa siendo una práctica ilegal y penalizada y se realizan de manera clandestina. Sin embargo, los datos estimados por el Consejo Nacional de Población (Conapo) para el 2010 son que cada año se realizan 100 mil abortos inducidos en el país. Según las estadísticas de la misma dependencia gubernamental los abortos inducidos son la tercera causa de mortalidad materna en México. Para el Estado mexicano cien mujeres fallecen anualmente en todo el país a causa de esos abortos clandestinos (En: <http://impreso.milenio.com/node/8053370> acceso 25 de julio de 2011).

D. EL MATRIMONIO HOMOSEXUAL

Otros temas altamente controversiales han sido los derechos al matrimonio y a la adopción por parte de homosexuales. Ambos se han convertido en el blanco de las actuales cruzadas católicas y de los gobernantes conservadores, quienes identifican como sus principales enemigos actuales a las organizaciones feministas y a la organización en pro de la diversidad sexual. Estos dos temas han provocado intensos enfrentamientos entre las huestes católicas conservadoras y los militantes de los colectivos lésbico *gays*; así como entre la jerarquía en binomio con ciertos políticos católicos del PAN y los gobernadores perredistas de la Ciudad de México. No es posible enumerar las marchas de uno y otro bando. Por una parte de los colectivos de *gays* y lesbianas con capacidad organizativa combativa, y por el otro lado, de los laicos católicos que salen a defender la vida, la familia, el matrimonio y a su iglesia. También habrá que mencionar que en este terreno se libran confrontaciones propias de una arena de lucha libre. Por ejemplo, en Guadalajara, ciudad que además de ser centro del catolicismo y de estar gobernada con los conservadores católicos, ha sido escenario del más antiguo y quizá de uno de los más importantes movimientos a favor de los derechos homosexuales del país, donde la marcha *gay* hoy en día logra convocar a más de 40 mil personas. En este escenario, la aprobación del matrimonio homosexual en diciembre del 2009 y la posterior ley sobre el derecho a adopción aprobada en la Ciudad de México produjo diversas reacciones: 1) pánico en diputados panistas y jerarcas de la Iglesia católica de Guadalajara, que previnieron que, como si fuera un plaga, pronto se propagaría hasta nuestra ciudad poniendo en riesgo a la familia tradicional –con matrimonio de por medio y formada por papá, mamá e hijos– y se apresuraron a tomar medidas jurídicas para "blindar", y que esa ley no se aplicara en Jalisco; 2) una acusación pública emitida por el cardenal Juan Sandoval contra Marcelo Ebrard, jefe de gobierno del D.F., por haber "maiceado" a los jueces de la corte para que aprobaran dicha ley[23], que provocó una demanda por difamación por parte del propio Ebrard; 3) marchas de los católicos en defensa de su líder religiosa aludiendo a un persecución; 4) una declaración del gobernador del estado de Jalisco, Emilio González, quien en respaldo al cardenal y en coherencia con su militancia católica, sentenció: "a mí las bodas *gays* me dan asquito"[24] (*Milenio,*

23 Expresión coloquial, propia del campo mexicano, que se refiere al acto de darle maíz a los puercos para que dejen de chillar, y que es utilizada para denunciar que compró a los jueces.

24 *Milenio* (Guadalajara), 9 de octubre de 2010 en <http://www.milenio.com/cdb/doc/noticias2011/c9bf3233bdc19a11f955b9c8514efee8> acceso15 de noviembre de 2011.

2010), pues para él el matrimonio "es entre un hombre y una mujer, qué quieren, uno es a la antigüita y uno es así"; 5) cruzada emprendida por el cardenal y las agrupaciones laicas piadosas y conservadoras haciendo marchas y plantones para defender la familia; 6) marchas y mitines de *gays* agraviados por la cultura y la política de la discriminación que impera en el estado de Jalisco.

Solo utilizaré aquí una muestra de chicos enfrentamientos, donde ya es costumbre que los bandos enfrentados se encuentren en las marchas y se insulten mutuamente, los *gays* haciendo referencia a la intolerancia católica y señalando su lado criminal al gritarles "pedófilos"; y los católicos insultándolos como "anormales". Los católicos argumentan que la homosexualidad es antinatural, y los *gays* responden que es una cuestión de Derechos Humanos y no de naturaleza (Édgar Rosales, activista del Centro de la diversidad y los derechos sexuales A.C.)[25]. Los católicos generan ecuaciones simples para demostrar la contundencia de sus postulados: "hombre + mujer = familia; hombre + mujer = hijos; familia = vida": los militantes *gays* denuncian que la Iglesia católica se ha adueñado indebidamente de dichos conceptos.

Veamos la siguiente crónica que nos pinta este enfrentamiento en la plaza pública. En reacción a la tensión entre católicos y organizaciones *gays*, ambos contingentes decidieron manifestarse el mismo día frente a Catedral. Por un lado, encabezados por la Red Universitaria de la Diversidad Sexual, un contingente se plantó afuera de catedral a exigirle al cardenal respeto a la laicidad del estado coreando: "Juárez, Juárez" (en alusión a Don Benito Juárez, presidente liberal que redactó las leyes de reforma). Habrá que mencionar que la fachada de la catedral también se ha convertido en la foto del beso entre parejas homosexuales. Por su parte, las organizaciones católicas respondían: "Jesús, Jesús". Los defensores de los *gays*, entonces, diseñaron una valla humana para representar la separación Estado e Iglesia, y los católicos rodearon la catedral, haciendo una cadena humana para protegerla, mientras rezaban el Padre Nuestro[26] (Hernández Flores, 2010). Esta situación refleja cómo el tema de la sexualidad divide a una sociedad que actualmente, aunque mayoritariamente católica, es cada vez más plural. La polarización en torno al tema de los derechos de los homosexuales a formalizar una pareja y a tener una familia han desencadenado el enojo de católicos, que han sumado esta "afrenta" como otra amenaza más contra la vida, argumentando que son desor-

25 Publicado en *La Jornada Jalisco* (Guadalajara), 6 de enero de 2010.

26 Tomado de la crónica de Priscila Hernández Flores, publicada en la *Gaceta Universitaria* (Guadalajara), 30 de agosto de 2010.

denados y contrarios a la naturaleza, y además que "los actos homosexuales cierra el acto sexual al don de la vida".

El conflicto ha ido creciendo y subiendo de tono. Por un lado los católicos han logrado sumar a su cruzada a diferentes gobernadores conservadores que implementaron el blindaje contra la ley en los estados donde gobiernan. Incluso, recientemente, el propio gobierno de Jalisco ha financiado seminarios para curar la homosexualidad, considerada como trastorno psicológico; por otro lado, han ganado respaldo nacional una organización fundada en 2010, Mexicanos por la vida de todos, que agrupa a 204 organismos de derecha, entre los cuales están importantes empresarios. En contraparte el activismo público de los movimientos a favor de la diversidad sexual han crecido y tienen una enorme capacidad organizativa. Este colectivo denuncia que la Iglesia católica se ha adueñado del concepto de familia, matrimonio y adopción, para desde sus definiciones excluir a los homosexuales. Y como contraargumento, el colectivo *gay* responde: "La cuestión de las parejas no es un tema de naturaleza sino de Derechos Humanos"[27].

Las bodas *gays* tenían mayor significado al buscar besarse teniendo como escenario las puertas de catedral, lugar preferido para la foto, que se convertirá en un trofeo del movimiento. Por su parte los católicos, además de insultar como anormales a los *gays*, sintieron necesidad de hacer una cadena humana para defender su iglesia; el 22 de agosto 400 seguidores del cardenal se apostaron en la catedral para dar su apoyo al líder religioso, recurriendo a la retórica de la persecución en consonancia con la injusta crucifixión de Jesús Cristo. Los insultos de los católicos eran: "guerra, guerra contra Lucifer" y "mejor adopten un perro, maricones". Los *gays* les respondían: "¡pederastas!".

El 14 de mayo de 2011 se llevó a cabo la marcha por la vida organizada por el movimiento Mexicanos por la vida de todos, que reunió a tres mil personas. El objetivo: "manifestarse en contra de un nuevo tipo de esclavitud impuesta desde fuera a través del libertinaje sexual por interés internacional". En él no sólo se habló de la defensa por la vida en general, sino que se le imputó a Marcelo Ebrard ser el nuevo Herodes: "Marcelo, genocida, debes 56 mil vidas inocentes", sentenciaba una manta alusiva a la despenalización del aborto en el D.F. el 14 de mayo de 2011.

E. VIOLENCIA INTRAFAMILIAR Y FEMINICIDIO

En la citada encuesta los entrevistados también opinaron sobre cómo les gustaría que fuera su iglesia, destacando que a la mayoría les

---

27 Declaración de Alejandro Rosado, sociólogo de la UAM, en *La Jornada Jalisco* (Guadalajara), 6 de enero de 2010.

gustaría que fuera menos política y más solidaria con las problemáticas cotidianas que viven los cristianos. Entre dichas problemáticas se privilegiaban dos en especial: la defensa de los Derechos Humanos y la violencia doméstica (88%). Este es un tema muy relevante y sensible en México, pues junto con la inseguridad social y la crisis económica la violencia en los hogares es una realidad cada vez más dramática, que ocasiona graves daños físicos y psicológicos en las mujeres, y en especial a los niños mexicanos, y a pesar del ello no existe un marco jurídico que defienda a las víctimas. La oposición de la derecha en el gobierno, con apoyo de los católicos conservadores, al enfrentar este tema que no sólo trae maltrato sino muerte, es la defensa a un sistema patriarcal y a una idea de la familia que está dejando de existir. Las posiciones conservadoras que obstaculizan la aplicación de la justicia en este terreno, no sólo provienen de la Iglesia católica, sino de un machismo exacerbado que es mucho más generalizado. La encuesta de opinión también nos señala que la violencia doméstica es uno de los problemas más sentidos (sufridos), en donde la población comparte la necesidad de que sea considerada como un delito: 97% de los encuestados consideran eso.

Si bien ha habido iniciativas populares para legislar en contra de la violencia intrafamiliar, estas iniciativas no sólo no han contado con el respaldo de los obispos, sino que en algunos casos como es el de Jalisco, ha sido una de las principales demandas populares. Por ejemplo, en 1998 se organizó un amplio movimiento ciudadano conocido como Voces Unidas que en 1999, con la ayuda inicial de las parroquias y el respaldo de más de 40 mil firmas, propuso una ley para paliar dicho problema. Sin embargo se desplomó, en parte, debido al desencuentro con el cardenal Juan Sandoval quien retiró el apoyo de la Iglesia católica porque: "utilizaban el concepto de género, y porque el matrimonio no aparecía como fundamento de la familia" (véase: De la Torre, 2005). A partir de esa coyuntura, el cardenal de Guadalajara, no sólo retiró el apoyo de la Iglesia católica a la iniciativa sino que se opuso a ella, y además construyó a "las feministas" como su nuevo enemigo frontal pues "pretende invertir el orden patriarcal" (ocupando el lugar de rival que en el siglo XX tuvieron el comunismo, las logias judeomasónicas y el protestantismo) y satanizó el concepto de género debido a que "amenaza con eliminar las diferencias entre los sexos". Fue entonces que el cardenal alertó a los creyentes: "detrás del concepto de género se esconde la cola del diablo". Por otra parte la Iglesia vio la iniciativa como peligrosa, pues el matrimonio no aparecía como fundamento de la familia, ya que la iniciativa definía a la familia como: "el grupo de personas que tienen convivencia de manera íntima en un mismo espacio y crean o tienen vínculos de

afectividad o parentesco consanguíneo". El argumento del prelado fue el siguiente:

> Fuimos manipulados y engañados, pues el proyecto de ley que se propuso es un proyecto destructor de la familia, porque permite una indiscriminada intervención del Estado en la privacidad de la familia y propone un concepto de familia totalmente contrario a lo que la familia es por derecho natural (*Público,* Guadalajara, 17 de julio de1999).

En la actualidad esta realidad se ha agravado sin encontrar atención adecuada, y en la práctica los casos de violencia y feminicidio han aumentado. El feminicidio no es exclusivo de Ciudad Juárez, sino que se ha extendido como parte de una cultura de la violencia que cuenta con la impunidad y protección legal. Si bien en 2008 se instauró el Instituto Jalisciense de la Mujeres, y éste a su vez conquistó la Ley Estatal de Acceso de la Mujeres a una Vida Libre de Violencia, quienes gestionan el Consejo son las propias mujeres conservadoras cuyas preocupaciones se centran en "la resolución pacífica de conflictos en la familia", y que concentran sus acciones en cursos sobre "cultura de la vida y cultura de la paz". Por su parte, las activistas feministas, agrupadas en colectivos ciudadanos, presionan para que se instaure una "alerta de género", denunciando el crecimiento de la violencia contra las mujeres por parte de sus parejas, según las cuales la mitad de las mujeres padecen de ella. Además de que se han denunciado en el último año 81 homicidios de mujeres, perpetrados por sus parejas. En una manifestación, se montaron los altares para recordar a cada una de las muertas, y en pancartas de mariposas moradas se reseñaba su muerte. Las activistas denunciaron que esta cifra supero en 40% a las víctimas de hace apenas dos años (*Milenio,* Guadalajara, 22 de enero de 2011). El estado de Jalisco ocupa un lugar líder (78,5% Jalisco vs 67% nacional) en el *ranking* de las mujeres que sufren la violencia intrafamiliar, que además de estar por encima de la media nacional, sólo es superado por la problemática de la capital, el Distrito Federal. Esta dramática realidad impulsa a las organizaciones no gubernamentales a exigir "la activación inmediata de la alerta de violencia de género en el estado". Sin embargo, no existe respuesta por parte de las autoridades gubernamentales ante la gravedad de dicha situación, que tiene su eco en lo sucedido en Chihuahua ("las muertas de Juárez"). Gran parte de este inmovilismo político se debe a la influencia del catolicismo y de la ideología conservadora católica en las decisiones gubernamentales. Al mismo tiempo, la jerarquía católica, a través de su prensa escrita, siguen denunciando que el feminismo, la ideología de género, y la homosexualidad son "aberraciones que destruyen la estructura básica

de la sociedad" –refiriéndose a "la familia" (*Milenio*, Guadalajara, 26 de noviembre de 2010).

LA TENSIÓN ENTRE IGLESIA-SOCIEDAD-ESTADO

El caso de México es particular debido a que se desarrolla en el escenario de una gran paradoja. Por un lado es un país que, a pesar del reciente crecimiento de disidencias cristianas, es mayoritariamente católico. Sin embargo, es también un país con una larga tradición de laicidad, que ha estado rigiendo la separación de las iglesias de las decisiones correspondientes al Estado. Si bien como hemos visto la jerarquía de la Iglesia, y un grupo de militantes conservadores que hoy ocupan lugares claves en la política nacional, han logrado recuperar espacios y protagonismo que la propia laicidad les había quitado, también hemos visto como actualmente existe una nueva consigna para conquistar nuevas *eclesiósferas* que se disputan sobre todo con las organizaciones de defensa de Derechos Humanos y con los movimientos que exigen libertades y derechos individuales, sobre todo protagonizadas por organismos feministas y de homosexuales, mismo que han sido retomados como acción política de la izquierda del Distrito Federal. Los Derechos Humanos se han convertido cada vez más en una arena de conflicto entre distintos actores. En lugar de que la institución católica, debido a su legitimidad, hiciera un contrapeso frente a los atropello de las garantías humanas en México, se ha convertido en un estorbo para el avance de la misma.

Por otra parte, si analizamos la otra cara de la secularización, es decir la de las conciencias de los creyentes, encontramos que la Iglesia ha perdido legitimidad en el ámbito de la vida privada de los creyentes y está actualmente lejos de ser una institución rectora de los valores y las aspiraciones de los mexicanos. En esta esfera, la Iglesia y sus posturas conservadoras han perdido terreno y plausibilidad, pues las encuestas indican que los católicos discrepan sobre las enseñanzas, la moral y el actuar de la institución católica. Se muestra una zanja entre las preocupaciones de la jerarquía por lograr visibilidad en el ámbito público e influencia sobre la vida política de la nación y lo que los católicos necesitan de su Iglesia para enfrentar los problemas de la vida moderna en la cotidianeidad. Esta doble radiografía de la institución y de los católicos mexicanos nos arroja una muestra de contraste, con dos realidades que nos hablan de una secularización paradójica, hecha de contrastes y desencuentros. Por un lado, cada vez más la necesidad de empoderamiento de la jerarquía católica pareciera alejarse de los problemas que les aquejan a los creyentes: la Iglesia opina sobre cualquier asunto concerniente a la política y desea intervenir en las decisiones electorales del país, mientras que la mayoría de los mexica-

nos católicos aspiran a que la Iglesia católica sea una institución que los respalde frente a los abusos que experimentan en un mundo cada vez más deshumanizado y voraz. Mientras los jerarcas se empeñan en construir grandes santuarios para promover una religiosidad de masas, los católicos quisieran que la Iglesia fuera solidaria con los problemas que están enfrentando en su vida cotidiana, que los ayudara a enfrentar los problemas que sufren los niños de las calles, los problemas de salud, de falta de educación, e incluso que construyeran más iglesias para que lleven a cabo su misión evangelizadora y litúrgica. Mientras los jerarcas se esmeran en endurecer la doctrina moral cercando libertades sexuales y en custodiar la perpetuación de las instituciones sagradas como el matrimonio y la familia, los creyentes necesitan una iglesia que defienda a los niños y mujeres del maltrato y la violencia familiar.

Para tratar de entender la tensión entre Iglesia-sociedad-Estado, hay que preguntarse ¿qué es aquello que actualmente está en disputa por distintos sectores y actores de la sociedad? Para responder a ello basta leer los encabezados de los diarios y medios de comunicación, revisar la agenda de las marchas ciudadanas y escuchar con atención sus demandas y echar un ojo a los debates legislativos.

Por ejemplo, tomaré el día de ayer, 11 de junio de 2011, para medir el pulso a las tensiones. En la escena nacional el poeta Javier Sicilia[28] y Julián Le Barón[29] estaban culminando "la Caravana del Consuelo" en la que recorrieron mil kilómetros caminando desde Cuernavaca (ciudad del centro de México) hasta Ciudad Juárez, Chihuahua (frontera con Estados Unidos), meca nacional de la violencia hacia las mujeres y debido al narcotráfico una de las regiones más inseguras del país. Le Baron, al ver la poca respuesta ciudadana, reflexionó en voz alta:

---

28 Poeta mexicano que debido al injusto asesinato de su hijo, porque supuestamente los policías lo confundieron con un narcotraficante, se convirtió en el principal activista y en un interlocutor ciudadano que ha cuestionado al presidente Felipe Calderón sobre la "guerra al narco". Sicilia ha encabezando una campaña que exige el fin de la guerra bautizada "Estamos hasta la madre" y que ha convocado a marchas y plantones ciudadanos en distintas ciudades de México y en el extranjero.

29 Julián Le Barón se sumó a la Caravana del Consuelo organizada por Javier Sicilia, para exigir que cese la lucha contra el crimen organizado y la militarización del país, debido al dolor que le produjo el asesinato de su hermano Benjamin Franklin Le Barón Ray, un activista líder de un movimiento social contra el secuestro, quien el 8 de julio de 2009 fue asesinado en su casa en el municipio de Galeana, al norte de la ciudad de Chihuahua. Un grupo armado entró en la madrugada de dicho día para torturar y matar al activista frente a su familia; junto con él fue asesinado su cuñado Luis Carlos Widman Stubss.

> Me queda cada vez más claro que las mexicanas y los mexicanos somos profundamente ignorantes y terriblemente pobres. No tenemos, ni entendemos, la noción más elemental de comunidad: somos ignorantes. Y nos somos capaces de ver a los otros como seres humanos: somos pobres […] Es por eso que en esta plaza no hay 100 millones de personas tomados de la mano para repudiar la muerte de más de 40 mil de nosotros […] Todos los que están aquí es porque hay algo que les importa más que la vida. Así de simple[30].

Los católicos conservadores, y sobre todo los dos cardenales que acaparan la voz oficial de la Iglesia, no se pronuncian por las muertes injustas que está dejando la guerra anti narcos. Ni denuncian las muertes de los migrantes centroamericanos. Tampoco se sumaron a las exigencias de las muertas de Juárez. Ni siquiera lo hicieron por los 40 niños calcinados en una guardería ABC en Hermosillo, Sonora. Sin embargo, proclaman el lema absolutista de la defensa por la vida que ha sido la bandera de toda cruzada emprendida para ejercer control sobre la sexualidad. Esta postura se tensa cada vez más para enfrentar a las iniciativas de políticos que, por un lado defienden la laicidad del Estado, y por otro, de ciudadanos que exigen libertades civiles y respeto a sus opciones sexuales, reconocidas actualmente como derechos sexuales y reproductivos. Los derechos y libertades sexuales tienden a jalonear la laicidad y a tensionar y crispar las relaciones Iglesia-Estado.

Por otro lado, mientras en México el presidente de la república y las fuerzas del Estado tienen en la mira el combate armado del narco, y lo que se le parezca, existen brotes ciudadanos que tras vivir en carne propia el dolor causado por las múltiples tragedias de muertes injustificadas, apelan a la existencia de un algo extra a la vida, o quizá tan solo la "no muerte" de muchos mexicanos que mueren o desaparecen de manera injustificada. Cuando Sicilia alude a "algo por lo cual vale la pena morir", esta expresión, que se ha manifestado frente a diferentes tragedias humanas que evidencian la corrupción del sistema, llama la atención el silencio de los católicos defensores a ultranza de la vida, pero que no se han pronunciado por las muertes de los inocentes. Al mismo tiempo, en México se ha roto la cortina del silencio sobre los casos de abusos sexuales, y delitos como la pederastia, cometidos por sacerdotes y solapados por la jerarquía que ha intentado imponer silenciamiento e impunidad. Esta situación ha mermado la legitimidad de los sacerdotes con respecto a ser considerados guías

---

30 Tomado de Maerker, Denis 2011 "Una caravana atrapada" en *El Informador* (Guadalajara) 13 de junio.

morales. En el fondo de esta nueva disputa moral por la vida queda el cuerpo, lugar desde el cual se vive y se hace consciente el aquí y ahora, como último reducto de la posibilidad del control eclesial, o de resistencia de donde emerge el grito por la libertad de los individuos.

BIBLIOGRAFÍA

Baubérot, Jean 2007 *Les Laicités dans le monde* (París : Presses Universitaires de France).

Berger, Peter 1981 *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics* (Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center).

Blancarte, Roberto 2004 *Entre la fe y el poder. Política y Religión en México* (México, D.F.: Grijalbo).

Catholics for a Free Choice 1987 en <www.catholics for choice.org/spanish>.

Católicas por el derecho a decidir 2003 "Resultados de la Encuesta de Opinión Católica en México" en <http://www.popcouncil.org/pdfs/encuestaopinioncatolicassummary.pdf> acceso noviembre de 2011.

De la Torre, Renée 2005 "El catolicismo y las concepciones sobre el derecho a la vida" en *Los Rostros del Conservadurismo Mexicano* (Guadalajara: CIESAS) pp. 239-268.

De la Torre, Renée 2006 "La guerra de los símbolos en la interacción entre el guadalupanismo y el patriotismo" en *Revista Portal* (Chetumal: Universidad de Quintana Roo) Año 2, N° 3: 21-34, verano.

De la Torre, Renée 2008 "Los obispos mexicanos y los derechos humanos" en Varguez, Luis (coord.) *Religión y derechos humanos. Perspectivas y realidades múltiples* (México, D.F.: Universidad Autónoma de Yucatán) pp. 108-168.

De la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coords.) 2007 *Atlas de la diversidad religiosa en México* (México, D.F.: El Colegio de la Frontera Norte/CIESAS/CONACYT/Universidad de Quintana Roo/El Colegio de Michoacán/El Colegio de Jalisco/Secretaría de Gobernación).

De la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga 2008 "Tendencias a la pluralidad y la diversificación del paisaje religioso en el México contemporáneo" en Revista *Sociedade e Estado. Dossiê Diversidade Religiosa na A. Latina* (Brasilia: Departamento de Sociologia da Universidade de Brasilia) Vol. 23, N° 02: 381-424.

Dobelaere, Farell 1981 *Secularization: a multi-dimensioanl concept* (Londres: SAGE).

García Figueroa, Gabriela 2010 "El conservadurismo en Sonora". Tesis de doctorado en Ciencias Sociales, promoción 2006-2009, CIESAS Occidente, Guadalajara.

Garma, Carlos y Hernández, Alberto 2007 "Los rostros étnicos de las adscripciones religiosas" en De la Torre, Renée y Gutiérrez Zúñiga, Cristina *Atlas de la diversidad religiosa en México* (México: El Colegio de la Frontera Norte/CIESAS/CONACYT/ Universidad de Quintana Roo/El Colegio de Michoacán/El Colegio de Jalisco/Secretaría de Gobernación) pp.203-226.

González, Fernando M. 2001 *Matar y morir por Cristo Rey. Aspectos de la cristiada* (México, D.F.: IIS-UNAM/Plaza y Valdes).

Maciel, Marcial 2006 *Los legionarios de Cristo: testimonios y documentos inéditos* (México: Tusquets).

González Ruiz, Édgar 1994 *Conservadurismo & sexualidad* (México, D.F.: Rayuela).

González Ruiz, Édgar 2001 *La última cruzada, de los cristeros a Fox* (México, D.F.: Grijalbo).

Gutiérrez, C. *et al.* 2007 "Los rostros económicos de las adscripciones religiosas" en De la Torre, Renée y Gutiérrez Zúñiga, Cristina *Atlas de la diversidad religiosa en México* (México, D.F.: El Colegio de la Frontera Norte/CIESAS/CONACYT/Universidad de Quintana Roo/El Colegio de Michoacán/El Colegio de Jalisco/ Secretaría de Gobernación) pp. 187-202.

Hernández, Alberto y Rivera, Carolina 2009 *Regiones y Religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa* (México, D.F.: El Colegio de la Frontera Norte/CIESAS/El Colegio de Michoacán).

INEGI 2010 XIII Censo General de Población y Vivienda (México: INEGI).

Juan Pablo II 1995 "*Evangelium vitae,* 25 de marzo de 1995" en <http://www.vatican.va/edocs/ESL0080/_INDEX.HTM> acceso 17 de agosto de 2011.

Martin, David 1978 *A General Theory of Secularization* (Oxford: Basil Blackwell).

Martínez, Sanjuana 2007 *Prueba de fe. La red de cardenales y obispos en la pederastia clerical* (México D.F.: Planeta).

MEXFAM Consultado en <http://www.mexfam.org.mx/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=93&Itemid=118> acceso 25 de julio de 2011.

Poulat, Emile 1983 *Le catholicisme sous observation. Du modernisme à aujourd'hui (entretiens avec Guy Lafon)* (París: Le centurion).

Poulat, Emile 1994 *L'ere postchretienne* (París: Flammarion).

Rodríguez, Gabriela 2003 "Educación y laicismo" en Hernández Estrada, Rafael (coord.) *Foro Reflexión y Análisis Presente y Futuro de las Relaciones Estado-Iglesias-Sociedad* (México, D.F.: PRD/Cámara de Diputados, LVIII Legislatura) pp.31-38.

Vera, Raúl 2007 "Prólogo" en Martínez, Sanjuána *Prueba de fe. La red de cardenales y obispos en la pederastia clerical* (México, D.F.: Planeta) pp. 13-20. En <http://www.awid.org/esl/Temas-y-Analisis/Library/Boletin-de-prensa-Encuesta-de-Opinion-Catolica>.

Yolotl González Torres*

LA IGLESIA CATÓLICA Y LOS DERECHOS HUMANOS EN MÉXICO

DESDE HACE VARIOS AÑOS SE LEE en muchos textos que México vive en un momento de incertidumbre hacia el futuro. Pero creo que en pocos momentos de nuestra historia esto es más que una realidad: los acontecimientos vividos en los últimos años, han superado todo lo imaginable. La violencia irracional desatada en prácticamente todo el país, aunada a la corrupción y la falta de justicia, hace que vivamos en un estado de indefensión y angustia. El dolor que se vio reflejado en la Caravana del Consuelo organizada por el poeta Javier Sicilia, y lo que leemos cotidianamente en los periódicos nos hace estremecernos y admirar aún más a los que se atreven a luchar en este ambiente por los Derechos Humanos, ya que es larga la lista de los que han sufrido amenazas, atentados o han sido asesinados.

El 14 de junio de este año, salió una nota en el diario *La Jornada* en donde la red nacional de organismos civiles Todos los Derechos Para Todos, hizo un balance del Examen Periódico Universal de Méxi-

* Etnóloga mesoamericanista mexicana. Y especializada en la civilización azteca y antropología de las religiones. Es magíster en antropología de las religiones por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Doctora en Antropología y posgrado de la Universidad de Dehli, India. Es investigadora titular de la Dirección de Etnología y de Antropología Social del INAH (Instituto Nacional de antropología e historia de México).

co ante el Consejo de Derechos Humanos de la ONU, en el cual considera que "los feminicidios y los asesinatos violentos se han incrementado sustancialmente, lejos de disminuir, las agresiones y amenazas contra defensores crecen, y continúan las violaciones a las garantías de los migrantes" (Ballinas, 2011f), debiéndose agregar como un punto muy importante el asesinato de periodistas.

Llama la atención ver en los diarios que la gran mayoría de las organizaciones que se dedican a la defensa de los Derechos Humanos son católicas, lo cual no quiere decir que no existan otras organizaciones laicas, como Tlanchinollan, dirigida por Abel Barrera Hernández, quien desde 1994 está llevando una batalla por los Derechos Humanos en contra del caciquismo y de la marginación en la Montaña de Guerrero, una de las regiones de mayor pobreza habitada en su mayoría por indígenas. Esta organización tuvo que suspender sus actividades por dos años ante las amenazas de los caciques, y su labor fue reconocida el 27 de mayo de 2011 con el VI Premio de Derechos Humanos otorgado por Amnistía Internacional. Resulta curioso que sean organizaciones y personajes afiliados a la Iglesia católica los que resalten en este contexto, ya que las relaciones entre la Iglesia y el Estado mexicano no han sido precisamente amenas en los dos siglos de existencia de México como nación independiente. Basta con recordar el papel que jugó la Iglesia a lo largo del siglo XIX, apoyando a los partidarios de regímenes centralistas y conservadores, incluso de manera violenta al promover abiertamente la venida del príncipe Maximiliano de Habsburgo para ocupar el trono mexicano desatando la segunda Intervención Francesa en México (1861-1867). Durante el gobierno de don Porfirio Díaz Mori, la Iglesia mantuvo una estrecha relación con el gobierno, que hacía caso omiso de ciertas partes de la Constitución liberal de 1857 mientras el clero se abstenía de intervenir en asuntos civiles.

Pero con la llegada del siglo XX y el derrumbe del régimen porfirista, la Iglesia comenzó a buscar recuperar sus privilegios, llegando a impulsar el movimiento cristero que declaró la guerra al gobierno mexicano por sus actitudes anticlericales. Una vez terminada la Guerra Cristera en 1928, la Iglesia y el Estado llegaron a un *modus vivendi* en el que ambos renunciaron a sus pretensiones hegemónicas, llegando con el tiempo a establecerse relaciones cordiales entre ambos poderes. Durante la segunda mitad del siglo XX, la jerarquía católica mantuvo una postura junto al Estado, incluso en eventos tan polémicos como la Masacre de Tlatelolco en 1968, en donde se manifestó el apoyo claro del alto clero a las acciones gubernamentales, pues suponían que detrás de las manifestaciones estudiantiles estaba la sombra roja del comunismo.

Fue un acontecimiento radical al interior de la Iglesia lo que generó el gran cambio de su postura con las causas sociales –al menos de un amplio sector de los católicos latinoamericanos– y su papel al interior de la misma sociedad.

Me refiero al Concilio Vaticano II, celebrado entre 1962 y 1965 por convocatoria del papa Juan XXIII, del cual surgió la Teología de la Liberación y que vino a marcar un radical giro en la manera en la cual la Iglesia participaba del mundo del que formaba parte. Esta Teología representó el paso hacia una postura crítica y de compromiso social, principalmente en la forma de apoyo a los pobres y los movimientos contrarios a las duras dictaduras militares que por entonces abundaban en Latinoamérica. Se vio fortalecida por el Consejo Episcopal Latinoamericano (Celam) de Medellín en 1968 y en el caso particular de México vino a generar toda una nueva corriente de sacerdotes comprometidos con el apoyo a los sectores más desfavorecidos de la sociedad, con acciones que iban desde las obras caritativas hasta la crítica directa al gobierno.

La catolicidad mexicana de carácter progresista encontró pronto un centro en torno al cual agruparse en la figura de Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca, quien revolucionó aspectos del ritual católico al incorporar mariachis en las misas y desempeñó un activo papel de crítico del gobierno desde su obispado. Cultivó fructíferas relaciones con personalidades del progresismo católico de la época, como el pensador y teólogo Iván Ilich y el monje psicoanalista belga Gregorio Lemercier, además de dar un gran impulso a las Comunidades Eclesiales de Base (CEB). Estas acciones lo llevaron a ser señalado como "sacerdote rojo" y a que Cuernavaca se quedara como un centro del progresismo católico mexicano.

Al mismo tiempo, y seguramente en íntima relación, un grupo de sacerdotes, entre los que resaltaban el obispo de San Cristóbal de las Casas, Samuel Ruíz, el obispo de Tehuantepec, Arturo Lona y el arzobispo de Oaxaca Bartolomé Carrasco Briseño, fundaron el Seminario Regional del Sureste (SERESURE) en la diócesis de Tehuacán para formar a una nueva generación de sacerdotes comprometidos con el pueblo. Junto a estos esfuerzos de los religiosos por esparcir una nueva visión sobre la presencia y papel que la Iglesia tendría en la sociedad, está la enorme obra del Ing. José Álvarez Icaza (recientemente fallecido), quien podría ser una especie de "padre" del movimiento laico católico en defensa de las causas sociales.

Presidente del Movimiento Familiar Cristiano, invitado del papa al Concilio Vaticano II y fundador del Centro de Comunicación Social (CENCOS), jugó un papel vital en la denuncia de violaciones a

los Derechos Humanos en México, además de mantener una postura crítica con los regímenes autoritarios latinoamericanos –e incluso con la jerarquía católica– y de firme apego a los valores cristianos. Evidentemente estos esfuerzos progresistas y críticos despertaron pronto la oposición tanto del Estado como de la jerarquía eclesial, los cuales se valieron de toda una serie de mecanismos para contener y desmantelar en lo posible los esfuerzos de los primeros. Esta "contra campaña" vino apoyada de las sospechas sobre la filiación marxista de muchos sacerdotes progresistas, lo que les valió que, a partir de la llegada de Karol Wojtyla a la Silla de San Pedro en 1978, comenzaran una serie de acciones encaminadas a detener el avance de la Teología de la Liberación, las CEB, asociaciones laicales y reafirmar la doctrina tradicional de la Iglesia. En México el proceso estuvo dirigido principalmente por el nuncio apostólico Girolamo Prigione, cuyas gestiones llevaron al replanteamiento de las relaciones Estado/Iglesia en la Constitución durante el sexenio de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994), un progresivo desmantelamiento de las CEB, la destitución de muchos sacerdotes identificados como partidarios de la Teología de la Liberación y el cierre del SERESURE[1] en 1990. Este impulso de la jerarquía por reforzar su presencia y control continúa hasta el día de hoy, cuando gracias a los gobiernos del Partido Acción Nacional (PAN), de tradicional filiación católica, la Iglesia cuenta con un amplio margen de acción que le ha permitido expresar posturas retrógradas en materias sensibles, como el aborto o la homosexualidad, a pesar de escándalos que ponen en entredicho su peso moral, como el del fundador de los Legionarios de Cristo, Marcial Maciel, o la polémica desatada por la canonización de Juan Diego, un personaje cuya existencia histórica es imposible de determinar.

A pesar de este crecimiento del poder y control de la jerarquía, sobreviven antiguos partidarios de la Teología de la Liberación y ex alumnos del SERESURE apoyados por otros sacerdotes y asociaciones católicas que luchan día a día por la defensa de los Derechos Humanos, en contra de la oposición clara de los grandes jerarcas eclesiales, en temas de atención urgente, como la migración, los derechos de la mujer y los homosexuales, las comunidades indígenas y la violencia desatada por la guerra que sostiene el gobierno mexicano contra los cárteles del narcotráfico, siendo éstos el objeto central del presente artículo.

---

1 En este proceso figuró el obispo de Puebla Norberto Rivera Carrera, actual cardenal primado de México.

OBISPO ARTURO LONA REYES

Hidrocálido que, con sólo 28 años y recién ordenado, fue vicario general de la diócesis de Huejutla, Hidalgo, donde el caciquismo imperaba explotando a los indígenas huastecos y nahuas.

En 1971 fue nombrado obispo de Tehuantepec por el papa Pablo VI, cargo desde donde organizó la Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo, con sede en Ixtepec, siguiendo activo hasta nuestros días en la conflictiva diócesis tehuana en donde ha llegado incluso a buscar comercializar su café. Ha sufrido en total 11 atentados en su vida, incluyendo el sucedido en 1952 mientras ayudaba en la construcción de un hospital para indígenas huastecos, todos ellos a causa de su defensa de los derechos y dignidad de los indígenas, por la defensa, recuperación de la tierra así como apoyar a las cooperativas de café en grano y engorda de ganado. Junto con Samuel Ruiz y Bartolomé Carrasco fundó el Grupo de obispos amigos, reconocido a nivel nacional e internacional por su trabajo basado en la opción preferencial por los pobres, además de denunciar durante su magisterio la explotación indiscriminada de los bosques por las compañías madereras, la contaminación por la industria petrolera, las mafias de sembradores de marihuana y la penetración de las compañías transnacionales cuyas actividades tendían al desplazamiento de los campesinos de la diócesis. Decretó incluso la excomunión de los torturadores en su diócesis, no sólo para los ejecutores, sino de los que la ordenaban y de igual manera para los que pudiendo o debiendo impedirla no lo hacían (Blancarte, 1992: 386 y 388).

Lona Reyes fue vinculado desde un primer momento a la Coalición Obrero Campesina y Estudiantil del Istmo (COCEI), con hechos que el gobierno tradujo en injerencias directas del prelado con los izquierdistas. Por ejemplo, en mayo de 1979 familiares de miembros de la COCEI que estaban desaparecidos o habían sido tomados prisioneros, pidieron a Lona les ayudase en obtener su liberación, algo que al gobierno no le gustaba. Éste último cerró iglesias y expulsó trabajadores diocesanos en respuesta a la acusación de la relación de Lona con los izquierdistas; sin embargo, falló en aportar cualquier evidencia que mostrara un vínculo directo entre Lona Reyes y las acciones de la COCEI. En realidad, su relación con la organización de izquierda se concretaba a denunciar los asesinatos y ayudar a la búsqueda de familiares de miembros del movimiento que estaban desparecidos o presos mediante peticiones a las autoridades para el esclarecimiento de los hechos. Participó a principios de los noventa en compañía del pintor Francisco Toledo en la negociación y recuperación de 40 hectáreas pertenecientes a los pueblos de los Chimalapas. Cinco años

después, un 25 de junio de 1995, sufrió un atentado por pistoleros[2] que presuntamente iban a ejecutarlo por su papel como coordinador del Centro de Derechos Humanos "Tepeyac" en Tehuantepec, del cual es fundador y actualmente presidente. A diferencia de su actitud abierta hacia la defensa de los indígenas (que lo llevó, por ejemplo, a oficiar la misa de cuerpo presente del líder del Movimiento de Unificación y Lucha Triqui MULT, Heriberto Pasos Ortiz, ejecutado el 23 de octubre de 2010), el obispo Lona Reyes, quien está cercano a los 90 años, está en contra de los matrimonios homosexuales y la adopción por éstos, aunque ha admitido los errores del clero, sobre todo con relación a los pederastas.

En 1998 se le pidió su renuncia como culminación de las muchas acusaciones en su contra, sobretodo en relación a su apoyo a la COCEI, ya que el gobierno creía que su apoyo había influido en el rápido crecimiento del grupo izquierdista, que en 1981 arrebató por primera vez en la historia del PRI un municipio (Juchitán de Zaragoza) al partido hegemónico. En respuesta dijo que se le estaba pidiendo la renuncia debido a su apoyo a la Teología de la Liberación, denunciando que el Papa Juan Pablo II y el nuncio Girolamo Prigione estaban tratando de reemplazar a los obispos de México que apoyaban a la Teología de la Liberación, citando a 86 de los 100 que habían sido reemplazados en esa época. Como condición a su renuncia expresó que solamente el Papa podría pedírselo, en la presencia de dos testigos, agregando lo siguiente: "Me he estado aguantando con la conducta humillante de esta gente por 27 años, de repente me pidieron mi renuncia, pero no accedí. No renunciaré. Sería como traicionar a mi gente, los sacerdotes y las monjas, las mujeres, hombres, jóvenes y niños".

En respuesta a estas acusaciones, el nuncio apostólico Justo Mullor arguyó las leyes canónicas sobre la edad de retiro de un obispo (75 años de edad), mientras que Prigione, por otra parte, alegó que Lona Reyes había fallado a dar reportes al Vaticano desde 1971. Fue mediador en el conflicto magisterial de Oaxaca en 2006 durante la pugna entre diversos sectores sociales agrupados en la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) por lograr la renuncia del ex gobernador oaxaqueño Ulises Ruiz Ortiz. Este movimiento, que rayó en la rebelión civil y en donde hubieron desapariciones forzadas, episodios de guerrilla urbana e incluso "caravanas de la muerte" formadas por vehículos pesados que disparaban en movimiento contra las barricadas de manifestantes, terminó con la entrada de la Policía Federal

2 Actualmente, a la par de su trabajo con los indígenas, concurre al reclusorio de Tehuantepec en donde asiste a dos prisioneros involucrados en un atentado en su contra orquestado por los caciques locales.

Preventiva a la ciudad de Oaxaca, el 26 de octubre de 2006, para "restablecer el orden" ante la escalada de violencia que había causado ya varias víctimas mortales, entre ellas, la del periodista estadounidense de *Indymedia* William Bradley Rolland.

Entre octubre y diciembre de 2006 las relaciones entre la APPO y el gobierno vacilaron entre violencia y negociación, hasta que Flavio Sosa (líder visible de la organización) fue detenido bajo los cargos de sedición, robo, secuestro etc., por lo que el obispo Lona pidió públicamente su liberación. Sus trabajos sobre Derechos Humanos giran en torno a dos ejes: los daños al medio ambiente y a la salud por la contaminación del Río Atoyac y la trata de mujeres para la prostitución. Por dicha labor le fue entregado el premio de Derechos Humanos Don Sergio Méndez Arceo en abril de 2008, como un reconocimiento a toda una vida dedicada a la defensa y promoción de los Derechos Humanos y de los pobres de Huejutla, Hidalgo, y desde hace más de 30 años en Tehuantepec.

Un sucesor de las acciones del padre Lona es el sacerdote Wilfredo Mayren Peláez, originario de Pinotepa Nacional, ordenado en 1989 y mejor conocido como el "Padre Uvi". Funge actualmente como apoderado legal de la arquidiócesis católica de Oaxaca y como coordinador de su Comisión de Justicia y Paz. Es cura párroco de la Iglesia de Santo Tomás Xochimilco en esa ciudad y fundador del Centro Regional De Derechos Humanos Bartolomé Carrasco Briseño A. C. (BARCA), que tiene como objetivos "Promover y defender integralmente los Derechos Humanos en las comunidades de Oaxaca, a través de la organización, la articulación, la incidencia, la defensa jurídica y la difusión, respetando su identidad y pensamiento comunitario y con perspectiva de género".

Desde hace 19 años, ha intervenido en manera pacífica en la solución de varios conflictos que viven las comunidades de este estado, lo que llevó a ser acusado junto con Samuel Ruiz de financiar grupas armados y de ser de filiación zapatista. Particularmente es acusado por el gobierno estatal de Oaxaca de ser el instigador de la violencia en la región Triqui, en donde existe una lucha por la autonomía entre los indígenas y el gobierno, y en donde hay presencia de grupos paramilitares como el MULT y la UBISORT, presuntamente ligados al gobierno estatal priísta. El "Padre Uvi" participó activamente en el movimiento de la APPO, sufrió un atentado por su colaboración en el conflicto agrario entre Teojomulco y San Andrés Texmelucan (Oaxaca), además de la incesante campaña de desprestigio en su contra desde el gobierno y los medios afines a éste. También denunció, en el marco del conflicto Triqui, el ataque del que fue objeto el 17 de abril de 2010, una caravana pacífica que se dirigía a San Juan Copala, municipio

en donde se concentran los triquis sitiados por la UBISORT, cargada de víveres para los sitiados por los paramilitares que ya tenían en su haber varias muertes de miembros de la comunidad. Este ataque tuvo entre sus víctimas a la activista mexicana Alberta Cariño, del Centro de Apoyo Comunitario "Trabajando Unidos" y el activista finlandés Jyri Jaakkola, sin que el gobierno hiciera nada ante esto.

OBISPO RAÚL VERA

Raúl Vera, junto con Miguel Concha Malo, es uno de los pocos herederos de la mítica generación de obispos y pastores profundamente comprometidos con los pobres y en la defensa de los Derechos Humanos, que en las décadas de 1960 y 1970 enfrentaron en diversos países de América Latina la represión de los autoritarismos militares, como el arzobispo de San Salvador, Oscar Romero, asesinado en 1980 durante la guerra civil salvadoreña. Raúl Vera ingresa a la orden de los dominicos a los 23 años, después de haber estudiado ingeniería química en la UNAM. En enero de 1988 fue nombrado obispo de Ciudad Altamirano, Guerrero, para en 1995 marcharse a la diócesis de San Cristóbal de Las Casas como obispo coadjutor por orden del entonces nuncio apostólico Prigione, quien le envía en pleno levantamiento zapatista para contrarrestar la labor de Samuel Ruiz en la región. Una vez en San Cristóbal no sólo no hace lo que se esperaba de él, sino que radicaliza su opción pastoral por los indígenas, por lo que ante el retiro de Samuel Ruiz, el Vaticano no lo confirmó como sucesor de la diócesis, nombrándolo obispo de Saltillo en 1999.

Monseñor Vera ha sido "un crítico del abuso del poder, un defensor valiente de los inmigrantes, los pueblos indígenas y otros grupos en peligro" (Barranco, 2010), de postura radical y crítico del gobierno y el alto clero, fue galardonado por su destacada actuación en la defensa de los Derechos Humanos y la justicia social en México por la fundación noruega RAFTO. El obispo Vera, acérrimo crítico de la postura de la Iglesia hacia la pederastia de los sacerdotes, es un escritor constante que se ha valido de los recursos de la prensa escrita, como su colaboración semanal en *La Jornada* para denunciar violaciones a los derechos de diversos sectores sociales. Por ejemplo ha hecho varios llamados al Secretario del Trabajo para que prohíba el trabajo en los pozos de carbón inseguros y obligue a los empresarios mineros a cumplir las normas de seguridad en los socavones, a los que llama "sepulcros tolerados" y que han causado la muerte de muchos trabajadores en varios derrumbes, como el de la mina Pasta de Conchos, que en el año 2006 cobró la vida de 65 mineros tras una explosión causada por el excesivo nivel de gas metano en la mina (Gómez, 2011).

Desde el 24 de abril de 2011, en su mensaje de Semana Santa, advirtió que el noreste de México se ha convertido en "un sepulcro inmenso" (*La Jornada,* 2011) en donde se entierra en fosas clandestinas a cientos de humanos, y que "en el actual *vía crucis* en que los secuestros, ejecuciones, desplazamientos forzados e incontables separaciones ya son una realidad, las y los migrantes valen lo que sus familias pagan de rescate por sus vidas" (*ídem*). Declaraciones como éstas muestran la participación del obispo Vera en la campaña de protección a los Derechos Humanos, principalmente de los migrantes, para lo cual ha formado órganos para la distribución del trabajo en comisiones, reuniéndose en una forma más ordenada y con una visión de perspectiva. Asimismo advirtió que la recién aprobada Ley de Migración sigue criminalizando y persiguiendo a los indocumentados, señalando que siguen sin atenderse las causas estructurales de la migración forzada: la pobreza y la falta de opciones dignas de la vida, por lo que llamó a cambiar cuanto antes el modelo económico vigente.

Esta postura crítica le ha llevado a considerar que la "guerra" que sostiene el gobierno mexicano contra los carteles del narcotráfico es una farsa que en realidad pretende crear un perímetro de seguridad para los Estados Unidos incluyendo el control de los flujos migratorios hacia éste último (Camacho, 2011).

Ante las elecciones para gobernador en Coahuila aconsejó a sus feligreses que "ante la violencia desatada por los grupos del crimen organizado, que ensombrece y condiciona la elección de gobernador y diputados locales […] anulasen su voto en caso de que no los haya convencido ninguna propuesta de gobierno, partido o candidato" (Ramos, 2011); es de los pocos religiosos o sacerdotes que no condena ni a los homosexuales ni a los matrimonios gay siendo la diócesis de Saltillo una de las pocas que tiene un trabajo pastoral con el sector homosexual, la cual se apoya mediante la comunidad de San Elredo, que promueve los Derechos Humanos de homosexuales y lesbianas. Recientemente se ha unido al movimiento que encabeza el poeta Javier Sicilia en contra de la violencia y la corrupción en México.

Entrevistado en la marcha de Cuernavaca a México que organizó Sicilia realizó una crítica y un diagnóstico demoledor sobre la situación del país, criticando especialmente el intento gubernamental de imponer una ley de seguridad social con visiones dictatoriales, cuya pretensión principal no es defender a la sociedad, sino al Estado de los ciudadanos "[queriendo] suplir la indignación con el endurecimiento que autorice el uso discrecional del Ejército" (Urrutia y Morales, 2011). La intensa actividad del obispo Vera no se ha desarrollado sin respuestas en su contra, como lo fueron las mantas de tono amenazante desplegadas el 15 de julio de 2011 en la Catedral

de Santiago Apóstol, ubicada en el Centro Histórico de Saltillo (Ramos y Camacho, 2011).

Las mantas con las frases "queremos un obispo católico" y "queremos que el obispo sólo hable de religión" aparecieron por la mañana en la explanada del edificio y generaron varias respuestas de apoyo hacia el obispo, entre ellas destaca la del analista de la religión Bernardo Barranco, quien en su artículo "Cuidemos a Raúl Vera" (Barranco, 2011) hace un recuento de su infatigable defensa de los Derechos Humanos de los sectores más desprotegidos enfatizando que "es el mejor obispo que tiene este país".

MIGUEL CONCHA MALO

Otro de los sacerdotes que se han destacado en la lucha por los Derechos Humanos es el Dr. Miguel Concha Malo, cofundador y director del Centro de Derechos Humanos "Fray Francisco de Vitoria O.P." A.C. Es licenciado en Filosofía, doctor en Teología y cuenta con un diplomado en Ciencias Sociales. Es maestro en diversos institutos privados así como en la UNAM. Su currículo en el área de los Derechos Humanos es impresionante, entre otros, funge como vicepresidente de la Academia Mexicana de Derechos Humanos y Miembro del Consejo Directivo de la Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de Derechos Humanos, del Consejo Directivo de la Organización DECA – Equipo Pueblo, del Consejo Ciudadano de la UNICEF en México y de la Sección Mexicana de Amnistía Internacional entre otro. Actualmente es profesor de la Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM y de la Universidad Iberoamericana. Es autor de los libros: *Los derechos políticos como derechos humanos; La pena de muerte, un enfoque pluridisciplinario; Los derechos humanos y la ciudad* y coordinador, junto con otros, del libro *La participación de los cristianos en la liberación de México (1968-1983)*. Hace frecuentes llamados a las autoridades y es columnista semanal del diario *La Jornada*, ha publicado artículos en periódicos como *Unomásuno*, el Semanario *Punto* y el periódico *El Observador de Querétaro*. Ha publicado igualmente artículos en la Gaceta de la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal y en su Órgano oficial de difusión *"DFensor"*. Ha recibido sin número de premios por su labor a favor de los Derechos Humanos. No se ha concretado sólo a hechos de violencia; en el contexto del 43º aniversario de la adopción del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC) de la ONU en 2009, describió las preocupaciones que diversas organizaciones civiles y sociales expresaron (Concha, 2009). Ha recibido múltiples premios por su labor en favor de los Derechos Humanos. Insiste en que los Derechos Humanos no son solamente civiles y políticos sino también económicos, sociales

y culturales y no sólo índice de desarrollo y política del estado, por lo que el Estado mexicano no ha actuado hacia el cumplimiento de todos los Derechos Humanos por lo que las políticas sociales no están elaboradas con el criterio de Derechos Humanos. En julio de este año reportó en su artículo "El derecho la alimentación en México" en la visita del relator de la ONU sobre el derecho a la alimentación (Concha Malo, 2011d). Entre algunos de los últimos temas que ha tratado en su columna semanal en *La Jornada* está su oposición a la figura del "arraigo", que es en realidad una forma de detención preventiva de carácter arbitrario, por lo que la comunidad internacional ha exhortado a México para que ponga fin a esta práctica, ya que lleva consigo un cúmulo de violaciones a los Derechos Humanos (Concha Malo, 2011a y b). Ha criticado la Ley de Seguridad Nacional desde que se iniciaron, en la Cámara de Diputados, las audiencias públicas sobre las minutas de reforma de la Ley de Seguridad Nacional, por lo que independientemente del artículo respectivo ante la comisión de gobernación de la Cámara de Diputados, en su amplia exposición, aclaró que esa ley carece el concepto de seguridad ciudadana, a través del cual se alcanza la plena vigencia de todos los Derechos Humanos desde una perspectiva integral, que incluye los civiles y políticos, como a los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales (Garduño y Méndez, 2011).

Estuvo presente en la conferencia de prensa, que anunció que ante la falta de seguridad para los integrantes de Iniciativa Frontera Norte de México, en Nuevo Laredo, Tamaulipas, tuvo que cerrar el 24 de junio. En dicha conferencia Miguel Concha destacó que las agresiones a los defensores de los Derechos Humanos iban en aumento, citando que en 2009 se reportó un caso, en 2010 fueron tres, y en lo que va de 2011 ya suman siete denuncias. A su vez denunció que la inseguridad y la presencia del crimen organizado en todo el país ha generado un contexto complejo, adverso para el trabajo de los defensores de los Derechos Humanos, porque la guerra emprendida por el gobierno federal en contra de la delincuencia, además de ser errónea, provocó reacciones que las autoridades no habían previsto (Cruz, 2011).

En la presentación del libro *Mi caminar al lado del caminante* del sacerdote Jesús García González sobre su labor junto a Samuel Ruiz, comentó que las ideas que tuvieron Ruiz y Méndez Arceo se destacaron por una nueva eclesiología, más comunitaria, menos jerárquica, menos canónica, más horizontal y menos vertical, pero siempre en "fidelidad con el sucesor de Pedro". Agregó que los sacerdotes que comparten esas ideas y critican a la Iglesia no lo hacen con el fin de socavarla, sino por el contrario, para fortalecerla al buscar un actuar "más auténtico, más fiel al Evangelio y a la sociedad" (Gómez, 2011).

Ha escrito últimamente artículos alabando y adhiriéndose a las marchas y actividades que ha promovido Javier Sicilia contra la violencia.

RED DE SOLIDARIDAD SACERDOTAL

Auspiciada por el SSM, articula hoy a más de 500 clérigos de unas 20 diócesis que intercambian experiencias en ámbito local, regional y nacional, en la línea de opción por los pobres y ayuda mutua. Por otra parte las CEB siguen siendo un signo de vitalidad como iglesias sencillas desparramadas en más de 268 parroquias, articuladas en más de 50 diócesis en 16 estados de la República. Su acción abarca entre otros rubros, la defensa de los Derechos Humanos y la solidaridad con Chiapas, a partir de la irrupción del movimiento indígena zapatista, en un acompañamiento de las iglesias autóctonas, promoviendo una espiritualidad de resistencia y la inculturación del mensaje evangélico. Asimismo, la presencia de las bases cristianas ha sido permanente en las denuncias y movilizaciones contra el pago de la deuda externa, la guerra de Estados Unidos contra Irak y en defensa del patrimonio nacional frente a los planes imperiales del ALCA, el Plan Puebla Panamá y el Plan Colombia.

Un ejemplo paradigmático del caminar de las CEB en México, es la comunidad de San Pedro Mártir, Tlalpan, en la periferia casi rural del Distrito Federal, en donde se erigió la parroquia en 1966 y llegó, tres años después, su párroco actual Jesús Ramos, quien junto con su feligresía participó en las luchas en contra de la expropiación de tierras (1972) y en demanda de servicios (agua, transporte, alumbrado público, regularización de la tenencia de la tierra, caminos, puentes, biblioteca), impulsando después proyectos autogestionarios como tiendas de abasto popular, medicina alternativa, alimentos (soya, amaranto), cocina popular, consultorio médico, policlínica, dos estancias infantiles, alfabetización, primaria y secundaria. En el marco de esas luchas, en 1980 surgió allí el Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur, que cuenta con su propio Comité de Defensa de los Derechos Humanos "Pueblo Nuevo", cuya base social está constituida mayoritariamente por mujeres cristianas que siguen las bases pastorales de la solidaridad, la encarnación, ecumenismo, la religiosidad popular y el acompañamiento del pueblo a partir de la Teología de la Liberación.

CENTRO DE DERECHOS HUMANOS AGUSTÍN PRO JUÁREZ Y CENTRO DE DERECHOS HUMANOS FRAY FRANCISCO DE VITORIA

Estos dos centros de Derechos Humanos son posiblemente los que han librado una lucha mayor a favor en los últimos años, en casos de asesinatos, encarcelamiento de inocentes, torturas, abusos sexuales

en donde se involucran sectores sociales en situación de vulnerabilidad, como los indígenas, las mujeres e incluso los propios defensores de Derechos Humanos.

El Fray Francisco de Vitoria, fundado en 1984 por la Provincia de Santiago de la Orden de Predicadores de México (padres dominicos), comenzó a partir de 1988 a ocuparse de lleno de la situación de los Derechos Humanos en el país. Bajo la dirección de Miguel Concha Malo comenzó una reestructuración en 2003 que llevó a una reforma de sus áreas de trabajo, la misiva, visión y organización. Entre sus labores brinda asesoría legal en casos de violación y cuentan con una escuela de promotores juveniles de Derechos Humanos con más de cinco generaciones de egresados. Han brindado más de cien asesorías legales y difundido cerca de doce casos de violaciones a los Derechos Humanos[3]. De igual manera promueve movimientos en defensa de los derechos alimentarios de la población, como la campaña "Sin maíz no hay país" y la Comisión de Organizaciones Mexicanas por el Derecho al Agua.

El Centro Agustín Pro, creado por la Compañía de Jesús en 1988, ha sido una de las organizaciones más activas en la defensa de los Derechos Humanos. Sus fines son trabajar en la construcción de una sociedad más justa en la que sea posible para todas las personas, comunidades y pueblos vivir a plenitud la dignidad y calidad humana. El Centro Pro llevó ante la CIDH, el caso de los ecologistas presos Rodolfo Montiel y Teodoro Cabrera que defendieron los bosques de la Sierra de Petatlán, Guerrero y fueron víctimas de detención arbitraria y tortura a manos del ejército en 1999; siendo liberados en 2001 con la llegada del presidente Vicente Fox por razones humanitarias ante la presión nacional e internacional, aunque no se reconoció su inocencia. Nueve años más tarde, la CIDH condenó al Estado Mexicano por estas violaciones a la libertad personal, integridad y protección judicial.

El Pro también llevó a la CIDH la desaparición forzada de Alicia de los Ríos, militante de la Liga Comunista 23 de septiembre, desaparecida el 5 de enero de 1979. También se sumó al caso de Pasta de Conchos, que en 2010, junto con el CEREAL llevó ante la CIDH. El 25 de mayo de 2011 el sacerdote Luis Arriaga Valenzuela, presentó el informe de su gestión durante cinco años, (Ballinas, 2011b) tiempo en el cual, entre otros se defendieron casos emblemáticos de violación a Derechos Humanos. Por ejemplo, el de la defensora de inmigrantes Concepción Moreno Arteaga, quien fue acusada por agentes de la AFI de encontrarla en "flagrante comisión de delito" porque estaba ali-

3 Ver: <http://www.derechoshumanos.org.mx/>.

mentando a migrantes. Detenida en 2005, en un proceso lleno de irregularidades se le condenó a 6 años de prisión, recobrando su libertad en 2007 gracias a la defensa que realizó este centro. Impulsó de igual manera la defensa del caso sobre el ataque de militares a un vehículo en que viajaban 6 civiles desarmados en Santiago de los Caballeros, Sinaloa, el 28 de marzo de 2008.

Otro caso en el que el Pro participó activamente fue el de las indígenas Jacinta Francisco Marcial, Alberta Alcántara y Teresa González, quienes fueron acusadas injustamente de haber secuestrado a 6 elementos de la AFI y sentenciadas a 21 años de prisión. Amnistía internacional enarboló el caso de Jacinta como prisionera de consciencia, en 2010 fue excarcelada, y posteriormente también fueron liberadas Alberta y Teresa, por decisión de la Suprema Corte de Justicia de la Nación.

También asumió la defensa de 11 de las 26 mujeres que fueron torturadas sexualmente en Atenco, después de los disturbios que sacudieron a este municipio mexiquense en 2006, cuando los ejidatarios del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra se enfrentaron a las fuerzas policiales que habían impedido la instalación de floricultores adheridos a *La Otra Campaña* (movimiento político impulsado por el EZNL). Este caso fue llevado por el Pro ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH).

ALEJANDRO SOLALINDE GUERRA

Es uno de los sacerdotes que más ha aparecido últimamente en los medios de comunicación al defender a los migrantes centroamericanos que se internan en México en su ruta hacia los Estados Unidos. Llegó a Oaxaca en 1982, desarrolló su labor pastoral en varios templos, hasta que a finales de 2005 fue enviado a la zona del Istmo de Tehuantepec como coordinador de la DPMH de la zona del Pacífico Sur. En Ixtepec, una ciudad al norte de Tehuantepec, se involucró totalmente en la defensa de los migrantes que entran a México por la frontera de Guatemala y Belice, lo que le ha acarreado no sólo amenazas de muerte, sino también ofensivas de funcionarios del anterior gobierno de Oaxaca y del personal del Instituto Nacional de Migración (INM). Para desarrollar su labor creó en 2007 la Casa del Migrante Hermanos en el Camino, ubicada en Ixtepec, Oaxaca, en donde recibe a los indocumentados que logran recorrer en tren el tramo desde Tapachula, Tuxtla Chico, Ciudad Hidalgo, Metapa de Domínguez y Mazapatepec, hasta Oaxaca para culminar en Veracruz.

Solalinde afirma (Ballinas, 2011a) que desde 2007 le hizo llegar a Francisco Ramírez Acuña (titular de la Secretaría de Gobernación durante el sexenio foxista) un informe sobre el secuestro de migran-

tes, en donde le expone la implicación de un presidente municipal y el gobernador Ulises Ruiz Ortiz, además que desde hace años las organizaciones no gubernamentales que defienden los derechos de los migrantes y la CNDH lo habían señalado; aclarando, en sus propias palabras, que: "[…] platicaba con la anterior comisionada del INM, Cecilia Romero, y con María Mercedes Gómez Mont, que fue delegada del INM en Oaxaca y ahora está en Chiapas, sobre el problema de los secuestros y violaciones a los Derechos Humanos, y [le] decían que México debe cumplir fielmente con Estados Unidos sus compromisos". A lo que el sacerdote preguntó: "¿Estados Unidos manda sobre el INM?" y [le] respondieron "no sólo en esa institución".

Ha denunciado también que los migrantes han denunciado al INM y a policías federales, que van de la mano en el secuestro, encontrándose con que sus denuncias no han sido investigadas (Ballinas, 2011h). Aun tras matanza de 72 migrantes en Tamaulipas en agosto de 2011 y las reiteradas acusaciones sobre la complicidad de agentes del INM, la directora de ese organismo no solo no fue investigada, si no que recibió el "premio" de la vicepresidencia del PAN.

Para Solalinde, al INM lo mantienen para cumplir los acuerdos del Plan Mérida e insiste en la corrupción existente al interior de ese instituto, por lo que opina que debe desaparecer. Ha organizado varias marchas de protesta, como la de Paso a Paso por la Paz, que partió desde Arriaga Chiapas, llegando al poblado de Chahuites en Oaxaca, para denunciar el infierno que viven los migrantes, durante su periplo por cruzar la frontera, si no es que caen en manos del INM que los recluye en centros de detención que hacen parecer a las cárceles del sistema judicial como hoteles de 5 estrellas, ya que en las estaciones del INM, como en la de Tenosique, que llega a albergar hasta 4 mil detenidos, se incumplen las condiciones básicas de salubridad al concentrar a grandes números de menores y adultos, no hay revisiones periódicas oficiales y en donde los migrantes pueden pasar más de un año sin saber el motivo. Otra caminata que organizó salió de Ixtepec hacia Veracruz "a la mera tierra donde están los jefes de todo esto, los Zetas, y Fidel Herrera (ex gobernador de Veracruz), el que permitió que todo esto creciera sin hacer nada de nada" –añade el Padre– "y luego vamos de Veracruz a Tamaulipas, hasta donde llegan los migrantes y sigue el drama que viven estos hermanos".

El Padre Solalinde participó activamente en la marcha organizada por el poeta Javier Sicilia, de Cuernavaca a la Ciudad de México. Tras la cual declaró que su primer resultado había sido un éxito en el que se logró "[…] que después de cinco años nos hicieran caso, que se fijaran lo que está sucediendo no sólo en Oaxaca, sino en Veracruz, en donde la impunidad y la permisividad, para las agresiones contra

indocumentados han sido una constante". En la entrevista que le hace Jorge A. Medellín, dice que "[…] Después de cinco años, [ha] tenido el apoyo de la Dimensión Pastoral de la Movilidad Humana y de algunos obispos, pero ahora sí [le] han estado hablando por teléfono, obispos como el de la Paz, y ya finalmente [ha pronunciado] el Episcopado de México y hasta el Episcopado de Italia" y ahora viaja custodiado por elementos de la AFI, protección que aceptó en diciembre pasado, a insistencia de Margarita Zavala, esposa del actual presidente de la República, Felipe Calderón, debido a las amenazas de muerte por parte de los Zetas, el cártel del narcotráfico con mayor presencia en la región, ya que el prelado ha denunciado la presencia de sicarios en brechas, caminos y pueblos del sureste (Medellín, 2011).

No sólo Solalinde está a cargo de albergues para los migrantes, también están, entre otros, el padre Ademar Barilli, coordinador de la Casa del Migrante en Tecún Uman, Guatemala, quien ha reclamado el cumplimiento de los acuerdos internacionales de protección a los derechos de los migrantes y manifestado su hartazgo sobre la gran cantidad de estudios que existen en materia de migración pero el poco compromiso real y convicción de trabajo por parte de las autoridades; otros son los sacerdotes Hernán Vázquez de la Casa del Migrante en Tapachula y encargado del albergue Hogar de Misericordia en Arriaga, quien denunció en 2008 ante la Procuraduría General de la República que agentes de migración a bordo de sus camionetas transportaban migrantes secuestrados a casas donde opera el crimen organizado (Jiménez y Santiago, 2011). También está Tomás González, presidente del Centro de Derechos Humanos del Usumacinta, quien lo define como "un espacio para proteger a los migrantes de sus victimarios, sean delincuentes o autoridades" (*La Jornada,* 2011); y German Vázquez de la Casa del migrante de Tapachula que, junto con otras organizaciones civiles se manifestaron en la explanada de la Cámara de Diputados para solicitar que la minuta de ley de migración aprobada en el senado sea modificada de acuerdo con los estándares internacionales para proteger los derechos de la población migrante (Ballinas, 2011c). Al esfuerzo por proteger a los migrantes se sumó recientemente la apertura de un nuevo albergue en Tenosique, llamado "La 72" en honor a los asesinados en Tamaulipas, donde anualmente son interceptados 10 mil centroamericanos (*ídem*). La última denuncia de Solalinde fue cuando el tren apodado "la bestia"[4] que lleva a los migrantes hacia Veracruz, se detuvo en Aguas Blancas, un lugar inusual, en donde los

4 Trenes de carga de la empresa Ferrosur que recorren los 376 km de Tenosique (Chiapas) a Coatzacoalcos (Veracruz), en cuyos vagones los migrantes viajan sentados en los techos.

maquinistas en contubernio con gente del grupo delictivo de Los Zetas detuvo el tren para que un grupo de hombres armados secuestraran a alrededor de 100 migrantes. Varios hombres pudieron escapar, dos de ellos regresaron al refugio y dieron cuenta de los hechos (*La Jornada,* 2011). Ante este caso afirmó que la mayoría de los migrantes plagiados de Honduras, El Salvador y Guatemala, estuvieron en su albergue, y que tiene fotos de cada uno, sus nombres y su lugar de origen.

El INM negó el secuestro, aunque ante nuevas evidencias y la insistencia de Solalinde las autoridades están llevando a cabo una investigación (Martínez, Camacho y Henríquez, 2011). Por otra parte la Comisión episcopal de Movilidad Humana dice que los secuestros en Medias Aguas "son recurrentes y no pasa nada", pese a las denuncias presentadas desde hace cuatro años al gobierno federal. Solalinde encabezó a un grupo de activistas que denunciaron ante la comisionada de Derechos Humanos de la ONU, Nadi Pillay (quien estuvo en julio de este año de visita oficial en México), el crecimiento alarmante de secuestros, que los policías municipales, estatales y federales, son los que más agreden a los defensores de los Derechos Humanos de los migrantes, y quienes más fomentan la drogadicción.

Denunciaron que de 2004 a 2011 se documentaron 62 agresiones contra casas de migrantes, incluidas amenazas de muertes, allanamiento, robo de material y escuchas telefónicas, y denunciaron la supuesta complicidad entre autoridades y el crimen organizado (*Milenio,* 2011). Recientemente se lanzó en la Tercera Caravana Paso a Paso hacia la Paz, iniciada el 23 de julio con destino a la Ciudad de México, en la que participan miembros de diversas organizaciones defensoras de los Derechos Humanos, familiares de unos 800 centroamericanos desaparecidos y migrantes de Honduras, El Salvador y Guatemala. Esta caravana pasará por Ixtepec para después dirigirse a Veracruz, con el riesgo que implica cruzar este estado en el que se han registrado más de 10 mil secuestros cada seis meses (Gil Olmos, 2011a).

Sin embargo, no todo son malas noticias para la caravana, pues a su paso se encontrará con Felipe González, relator de Derechos Humanos para trabajadores migrantes de la CIDH, de visita en México y a quien esperan poder mostrar la situación que sufren los migrantes, lo que seguramente generará un informe negativo a la administración de Felipe Calderón.

JAVIER SICILIA Y LA CARAVANA POR LA PAZ CON JUSTICIA Y DIGNIDAD

Una persona que sin haber sido estrictamente "defensor de los Derechos Humanos" aunque trataba acerca de ellos en las revistas que dirigía, es el poeta Javier Sicilia, quien después del asesinato, el 28 de

marzo, de su hijo junto con otras cinco personas, se ha convertido en el líder de un movimiento que ha tenido gran impacto en la sociedad y ha cobrado una gran fuerza a nivel nacional. Sicilia es un católico practicante, parte de un grupo de herederos en Cuernavaca de las escuelas de Méndez Arceo e Ivan Illich, quien actualmente dirige la revista *Conspiratio*, la cual inició su primer número en septiembre-octubre de 2009, como continuación de la revista *Ixtus* que se publicó desde 1994 a 2007. La mayor parte de sus colaboradores en la revista son católicos progresistas, críticos de la política de la jerarquía católica, que enfatizan la idea de paz y hermandad entre los hombres y desde luego el ecumenismo abierto a todos los credos y las ideologías. El último número de la revista cuyo tema es "Dios es otro: homosexualidad y experiencia de la gracia" se refiere a la larga lucha de los homosexuales y lesbianas por entrar a una '*conspiratio*'", de lo que las habían excluido en la búsqueda de "un mundo y una atmósfera en la que quepan todos" (Jiménez, 2011). La muerte de su hijo llevó a Sicilia a acusar al gobierno por la falta de seguridad y tras una marcha el 6 de abril, en la que participaron alrededor de 5 mil personas (Isidro, 2011), se plantó en el centro de Cuernavaca hasta que las autoridades le presentaran a los asesinos de su hijo, o de lo contrario marcharía a la Ciudad de México (Isidro y Redacción, 2011), como efectivamente hizo; iniciando con ello un movimiento que llevó como consigna la frase "Estamos hasta la madre" que expresa en el argot nacional el hartazgo a que ha llevado la respuesta de las autoridades.

El 5 de mayo organizó una gran marcha por la dignidad y la justicia, a pie de Cuernavaca a México junto con activistas y víctimas (personas cuyos parientes, hijos, hijas o padres habían sido secuestrados o asesinados). A la marcha, que duró 3 días, se le adhirieron personajes relacionados con la lucha a favor de los Derechos Humanos, como el obispo Raúl Vera, el padre Miguel Concha, y Emilio Álvarez Icaza, ex ombudsman del D.F., entre otros. En el camino fue recibido por todas las poblaciones por donde pasó con cariño, con pancartas apoyando su marcha, e incluso recibiendo el bastón de mando del pueblo de Topilejo, ubicado en la parte rural del Distrito Federal (*La Jornada,* 2011). Al llegar a la ciudad acamparon en Ciudad Universitaria, en donde les esperaban diversos grupos con víveres; ahí Sicilia dio una conferencia y pasó la noche. La marcha desde Ciudad Universitaria hacia el Zócalo de la Ciudad de México reunió a 50 mil personas según los datos del gobierno del Distrito Federal y a 200 mil según sus organizadores (*La Jornada,* 2011). En este lugar anunció que el 10 de junio se iniciaría otra marcha por carretera a Ciudad Juárez, el epicentro de la violencia, en donde se firmaría un pacto nacional con los siguientes 6 puntos:

1. Esclarecer los asesinatos, desapariciones, secuestros, fosas clandestinas, trata de personas y demás.
2. Reestructurar las instituciones de procuración y administración de justicia.
3. Una nueva estrategia de seguridad ciudadana, con un enfoque de defensa de los Derechos Humanos.
4. Combatir la corrupción y la impunidad del poder judicial.
5. Nueva política social de emergencia hacia los jóvenes, que genere alternativas educativas, culturales, laborales y de salud.
6. Perfeccionamiento de la democracia, ampliando los cauces y procesos de la democracia participativa directa que da poder a los ciudadanos (Coria, 2011).

En el artículo de Miguel Concha Malo "Por un México justo y en paz", refiriéndose a la marcha por la justicia y la dignidad que en silencio llegó a la Ciudad Universitaria, relataba cómo cientos de jóvenes, sobre todo de universidades públicas habían estado trabajando apoyando a esta marcha a través de sus redes por Internet, las radios comunitarias, sus organizaciones civiles y colectivas y sus movimientos estudiantiles, preparando y brindando alimentos y atención médica (Concha Malo, 2011c). De igual manera, entre los que apoyaron la marcha, estuvo el subcomandante Marcos, quien envió una carta (Belling Hausen, 2011) de apoyo a quienes "han echado a andar de nuevo, en la caravana por la Paz con justicia y dignidad". Después de la marcha de Cuernavaca a México, hubo una conferencia de prensa a la que asistieron Raúl Vera, el activista Eduardo Gallo, la presidenta de INCIDE, y Emilio Álvarez Icaza, en donde se anunció que el pacto con los 6 puntos se firmaría en Ciudad Juárez, Chihuahua (Ballinas, 2011e). Esta ciudad fue escogida para firmar el pacto porque es el "epicentro del dolor" que concentra uno de cada cinco de los muertos caídos en la guerra emprendida por el gobierno contra el narcotráfico desde hace años. Se dijo que la estrategia de Calderón ha fracasado, pues hay más de 40 mil muertos ejecutados, 18.491 'levantados', 5.397 desaparecidos y 200 secuestros masivos de migrantes.

La marcha por la paz y por la justicia y dignidad, concluyó en un mitin en el Zócalo, en donde se leyó el documento con los 6 puntos y se convocó a un pacto social para detener la emergencia nacional que enfrenta el país producto de la violencia y la política gubernamental para combatirlo. El mismo domingo en que se llevó a cabo el mitin en el Zócalo, miles de personas participaron en movilizaciones solidarias, celebradas en casi todo el territorio nacional: en Coahuila,

encabezadas por el obispo Raúl Vera, marcharon 200 personas; en Morelia, 1.200; en Monterrey, 1.500; en Guadalajara, al menos 2 mil; en Querétaro, mil; en Aguascalientes 250; y en 25 ciudades más (*La Jornada,* 2011).

Además, paralelamente, se llevó a cabo en el Museo de la Ciudad de México, cuyo recinto se llenó, la ceremonia "Un minuto por no más sangre", a la cual Javier Sicilia envió un mensaje y un saludo, en la que académicos, defensores de los Derechos Humanos, investigadores, periodistas, caricaturistas, artistas, intelectuales y familias de víctimas, exigieron al gobierno federal poner fin a la guerra contra el crimen organizado. La Caravana del Consuelo que partió de Cuernavaca a Ciudad Juárez consistió en 12 camiones y 50 vehículos particulares, alrededor de 600 personas, a la cual se fueron sumando más en el recorrido. Una gira de 3 mil km que duró una semana, recorriendo los estados más golpeados por el narcotráfico a través de 11 ciudades. Entre los acompañantes de Sicilia iban dos parientes emblemáticos de las víctimas, Julian Le Baron, el mormón cuyo hermano fue asesinado, y María de la Luz Dávila, madre de los dos jóvenes asesinados en Salvarcar, en ciudad Ciudad Juárez[5].

En las dos caravanas, según dice Gil Olmos (2011b), las comunidades eclesiales de base y otras organizaciones identificadas con la teología de la liberación dieron refugio, comida, agua y seguridad a los participantes. Además los curas progresistas coadyuvaron en la obtención de fondos para el pago de los autobuses, las casetas y la gasolina. El recorrido fue un desgarrador testimonio de dolor, de padres, madres, esposos e hijos que tenían un testimonio de la desaparición y muerte de sus seres queridos. En cada lugar Sicilia tomaba la palabra y era recibido con más testimonios (Becerra Acosta, 2011).

El primer alto fue en la Ciudad de México, donde se llevó a cabo un mitin en el Ángel de la Independencia, al que acudieron más de 300 personas. En su camino a San Luís Potosí, se detuvo en la mina San Javier, en donde se ha llevado un movimiento en contra de la New Gold Minera San Javier, que está destruyendo el patrimonio cultural, contaminando el medio ambiente y que fue clausurada simbólicamente. A su paso por Zacatecas le informaron del allanamiento por la policía federal, que había sufrido el Centro de Derechos Humanos Paso del Norte de Ciudad Juárez, cuyo director es el sacerdote Óscar Enríquez (Urrutia, 2011), tras lo cual el gobierno anunció que habían suspendido a 20 elementos de la Policía Federal. En Saltillo,

5 El 30 de enero de 2010 un grupo de sicarios entró a una fiesta de cumpleaños y disparó matando a 16 adolescentes e hirió a 9 más. Entre los muertos estaban dos hijos de María de la Luz.

el obispo Raúl Vera recibió a la Caravana con la negra noticia del asesinato de 12 jóvenes en un centro de rehabilitación en Torreón. El siguiente punto del recorrido fue Durango, donde se han encontrado fosas clandestinas con 223 cadáveres; después siguió Monterrey, la ciudad que se ha convertido en la más violenta de México y por último, el 11 de julio, después de siete días de marcha llegaron a Ciudad Juárez, hasta hace poco conocida como la más violenta (más de 3.100 homicidios en 2010).

En la plaza Benito Juárez de la ciudad fronteriza se reunieron alrededor de 5 mil personas junto a Sicilia; además de Álvarez Icaza y Le Baron estuvieron Concha Malo, Vera López, y Enríquez Ituarte (provenzal de los dominicos que participó como secretario técnico de la CONAI en los diálogos para la paz en el conflicto armado de Chiapas). Ahí se firmó un acuerdo por la paz con dignidad y justicia así como la convocatoria para crear un "muro del holocausto" con nombres y fotos de las víctimas de la violencia en el país. Los sacerdotes enarbolaron una bandera nacional, un estandarte de la Virgen de Guadalupe y bendijeron el documento (Gil Olmos, 2011b).

Sin embargo, algunos grupos de activistas que participaron con Sicilia, como el Frente Plural Ciudadano de Ciudad Juárez, no estuvieron de acuerdo con la visita ya que alegaron que no tenía sentido el dialogar mientras no se enviaran señales por parte del gobierno sobre un cambio radical en la política de guerra contra el crimen organizado. A su regreso al centro de México, la Caravana por la Paz organizó otra marcha de apoyo a los campesinos purépechas de Cherán Michoacán, los cuales estaban atrincherados en su pueblo (Urrutia, 2011).

El éxito de las marchas llevó a que el presidente Calderón solicitara reunirse con los integrantes de la marcha, lo cual tuvo lugar el 23 de junio en el alcázar del Castillo de Chapultepec. A Calderón lo acompañaban su esposa, el controvertido Secretario de Seguridad Pública, Genaro García Luna, el Secretario de Gobernación y la Procuradora General de la República (PGR), mientras que del lado de Sicilia estaban Álvarez Icaza, Le Baron y 35 víctimas, de las cuales hablaron las cinco más emblemáticas. Sicilia invitó además como testigos sociales a Enrique Krauze, Alejandro Solalinde y Carmen Aristegui. Aunque el encuentro fue transmitido en su totalidad por Milenio televisión, es notorio que las otras televisoras importantes como Televisa y Televisión Azteca, conocidas por su apoyo a la oligarquía, apenas transmitieron la noticia.

Al inicio del encuentro, Sicilia pidió un minuto de silencio por los 40 mil muertos y después demandó al Presidente que pidiera perdón por los caídos en su lucha contra el crimen, a lo que Calderón respon-

dió "que pediría […] perdón por no proteger la vida de las víctimas", e insistió "estoy arrepentido de no haber enviado antes a las fuerzas federales", defendió su estrategia de guerra y reafirmó lo que había dicho con anterioridad: "tenemos la razón, la ley y la fuerza".

Al final del encuentro, Sicilia y el presidente, que ha desatado un enconado debate que llena los medios de cientos de notas al respecto, se dieron un abrazo, y el primero le entregó un escapulario y un rosario, que a su vez había recibido durante su trayecto a Ciudad Juárez. Acordaron instalar una comisión de seguimiento con la secretaría de gobernación y reunirse en 3 meses para evaluar en qué medida se cumplió el pliego petitorio presentado por 23 representantes de la sociedad civil. Algunos autores opinan que ninguna fuerza política o social había logrado dar visibilidad nacional a la situación que viven las víctimas de la guerra contra el narcotráfico, y que lo que la izquierda no quiso, no supo o no pudo hacer, fue conseguido por el poeta y su equipo quienes, hablando desde una cultura católica, radical y pacifista, y desde las víctimas, logró agrupar el descontento social contra la militarización

Independientemente de todas las opiniones disímbolas, se puede decir que el diálogo fue algo inédito e inusitado en el país. Sicilia logró lo que hasta ahora nadie había logrado, que el Presidente de la República se sentara a dialogar abierta y francamente frente a ciudadanos que cuestionaron algunas de sus políticas con relación a la cruzada contra el crimen organizado. Al respecto Calderón Alzati (2011) señala que no existen precedentes de diálogo similar alguno, en toda la historia de nuestra nación. Un grupo de víctimas que cuestiona radicalmente su política dijo al jefe del Ejecutivo lo que quiso delante de los medios masivos de comunicación, y Felipe Calderón les respondió. A diferencia de muchos personajes de izquierda el controvertido Andrés Manuel López Obrador aplaudió el diálogo, aunque lamentó que no se hubiera llegado a ninguna solución (Redacción, 2011).

Los medios se centraron en el abrazo entre Felipe Calderón y en el regalo simbólico que le hizo Sicilia del escapulario y rosario, por lo que algunos lo calificaron de traidor. A otros, como a Calderón Alzati (2011), les pareció un acto magistral de Sicilia por su valor simbólico, como un señalamiento de la deuda y responsabilidad ineludible ante la nación. Otros, como Blancarte (2011) en su columna semanal, dicen que "en buena medida se trató de un diálogo entre cristianos". Miguel Concha hace notar que para un cristiano y católico practicante como Javier Sicilia, la Iglesia ha sido también aludida como uno de esos actores sociales importantes, visiblemente omisos o remisos en este compromiso ético, y añade que, independientemente de toda la gran cantidad de opiniones positivas al igual que negativas en relación

al famoso encuentro, todo el mundo coincidió en que la posición del presidente no cedió un ápice en su postura hacia su guerra contra el narcotráfico. El mismo Sicilia en entrevista posterior con Blanche Petrich (2011), reconoce que el diálogo en el Castillo de Chapultepec fue un diálogo de sordos entre el ejecutivo y las víctimas de la violencia, "al menos en cuanto al cambio de estrategia de seguridad que estamos exigiendo, pero no admite que sea un fracaso ni una claudicación".

Las acciones de Sicilia de la lucha por justicia y dignidad han continuado. Un grupo fue a apoyar a los campesinos indígenas de Cherán, Michoacán, que han estado atrincherados en defensa de sus bosques, tierras y agua ante el acecho de talamontes en complicidad, por omisión, de los gobiernos federal y local. Sicilia y su grupo están llevando a cabo mesas de trabajo con funcionarios de varias dependencias, entre otras con representantes del Poder Legislativo, Poder Judicial, la Conferencia Nacional de Gobernadores CONAGO y tiene pendiente otra reunión con el Presidente el 23 de septiembre.

El 28 de julio hubo una reunión con integrantes del Colegio de la Unión en donde otra vez Sicilia exigió a sus integrantes pedir perdón a las víctimas de la lucha gubernamental contra el crimen organizado, a sus familiares y a toda la nación mexicana a la que no han defendido ni representado con dignidad. Después de seis horas de diálogo, se logró el compromiso con los legisladores de aprobar la reforma política, modificar la Ley de Seguridad Nacional para que no se vulneren los Derechos Humanos y avanzar conjuntamente en iniciativas como la legislación de protección a víctimas del delito. Advirtió también que México vive una emergencia nacional que exige de los legisladores no solo un cambio de actitud, sino un esfuerzo extraordinario y humilde para que la nación no se precipite en un caos social (Becerril y Ballinas, 2011a y b).

REFLEXIONES FINALES

Cuando pensé escribir un artículo sobre los Derechos Humanos y la Iglesia en México, solamente aparecían en los diarios Samuel Ruiz, Raúl Vera , Miguel Concha, las ONG pro Derechos Humanos, Fray Francisco de Vitoria, Centro de Derechos Humanos Agustín Pro Juárez, Católicas por el derecho a decidir, además existían los antecedentes de Méndez Arceo, los obispos del SERESURE y Álvarez Icaza, pero la ola de violencia desatada en los últimos años con la política del presidente Calderón de guerra contra el narco y la impunidad de las autoridades ha hecho que personajes como Alejandro Solalinde y Javier Sicilia emergieran como grandes luchadores por los Derechos Humanos. Se puede ver a través de los datos presentados en este trabajo que los acontecimientos ocurridos recientemente en México re-

basan el tema que se intentó tratar en este artículo, ya que los asesinatos, secuestros y demás siguen sucediendo y la lucha de los defensores de los Derechos Humanos continúa.

Pero volviendo a lo que sucedió a mediados del siglo pasado es posible comprobar, lo que han repetido muchos autores: la gran influencia que tuvo en sectores de la Iglesia el Concilio Vaticano II y el CELAM de Medellín. Los sacerdotes mexicanos con ideas progresistas surgieron de ahí, o afianzaron sus ideas sociales originales después de estos dos acontecimientos. Lo mismo sucedió con el importante movimiento laical de CENCOS y de los movimientos eclesiales de base. Hemos visto cómo la mayoría de la jerarquía eclesiástica tomó un rumbo prácticamente anti Medellín y anti movimiento de liberación, uniéndose al estado mexicano a pesar de las leyes anticlericales existentes ante el temor al comunismo, de tal manera que, sin perder la esperanza de convertir a México en un país en que la religión católica fuera considerada la oficial, tuvieron una alianza con el Estado contra la iglesia progresista. Varios obispos, sacerdotes y una base laical sufrieron la represión de la jerarquía sobretodo bajo la influencia de Girolamo Prigione y del mismo Juan Pablo II, quienes atacaron a los obispos progresistas como Méndez Arceo, Samuel Ruiz y Lona Reyes, deshaciendo en gran parte la labor que habían realizado.

Sin embargo, el movimiento laico de comunicación y difusión del CENCOS siguió con gran fuerza a pesar de las confrontaciones con la jerarquía así como la labor de sacerdotes dominicos como Vera y Concha, además de Solalinde, y en el último año el movimiento de Sicilia ha cohesionado a católicos y no católicos a través de sus marchas y mítines –independientemente de la críticas de algunos sectores extremistas de izquierda. Las denuncias y los esfuerzos conjuntos de Solalinde y Sicilia han tenido resultados importantes, como la recomendación de la Alta Comisionada de Naciones Unidas para los Derechos Humanos Navi Pillay, quien después de una visita al país, a los representantes de los Derechos Humanos le expuso al presidente Calderón: "veo con preocupación los crecientes informes sobre violaciones de los Derechos Humanos atribuidos a agentes del Estado en esta lucha contra el crimen organizado". Y lo exhortó a asegurarse de que haya una investigación plena de estos sucesos "que deberían ser tratados y manejados en los tribunales civiles, independientemente de quien haya sido el perpetrador" (Herrera, 2011). En base a estas manifestaciones y en cumplimiento a una parte de la sentencia dictada por la Corte Interamericana de Derechos Humanos CIDH, la cual condenó al estado mexicano por la presunta desaparición forzada del activista Rosendo Padilla Pacheco en 1974, la Suprema Corte de Justicia de la Nación emitió un fallo histórico al determinar que los militares que

violen los Derechos Humanos de civiles no podrán ser juzgados en tribunales castrenses, si no en el fuero común y federal (Ballinas, 2011f).

Ante este fallo del máximo órgano judicial de la República, una serie de organizaciones pro-Derechos Humanos pidió a la PGR (Procuraduría General de la República) que solicite a la Procuraduría General de Justicia Militar que le entregue todas las investigaciones, averiguaciones y procesos que tenga en curso sobre violaciones a Derechos Humanos cometidos por militares (Ballinas, 2011d). Las reuniones que han tenido dichas organizaciones con los funcionarios de diversas dependencias, sobre todo con el Congreso de la Unión han resultado, sin duda positivas y se puede vaticinar desde un punto de vista optimista que el movimiento crecerá y tendrá consecuencias inesperadas.

En su artículo, José Gil Olmos (2011b) menciona que ante el fenómeno Sicilia "la Iglesia de los pobres que antaño arropó las causas sociales, recobra hoy sus bríos en torno al Movimiento por la Paz y la Justicia con Dignidad que encabeza el poeta Javier Sicilia"; y enfatiza el apoyo que ha dado a Sicilia toda la sección progresista de la Iglesia, exponiendo la opinión de cada uno de los principales actores, que opinan que al haber llegado México a una situación límite "de no acompañar este movimiento pacífico ciudadano, lo que sigue es una lucha armada y eso no lo queremos".

El escritor y periodista insiste en que la reacción de la Iglesia muestra la crisis interna del Alto Clero ante las posturas de sus integrantes frente a lo que sucede en el país y plantea que la Iglesia católica tiene que coordinarse, integrarse y crecer en su visión, dejar esta lejanía ante la realidad y ser sensible ante los problemas de la gente; la Iglesia tiene que inclinarse por la justicia y ante el pueblo frente a esta masacre nacional. La Iglesia católica tiene que responder a esta situación de emergencia nacional sobretodo sus jerarcas. Ante este hecho, ante tanta crisis, violencia, injusticia y empobrecimiento de la nación no puede quedarse con los brazos cruzados. Lo que no es claro es si la jerarquía se ha decidido ya a dar su apoyo, pues por una parte aparece el 7 de mayo que el secretario del CEM llamó a apoyar la "Marcha por la Paz" para que los mexicanos exclamemos con fuerza y determinación un rotundo ¡Basta! a la violencia, a las muertes sin freno y sin esclarecer, atribuidas al narcotráfico y al crimen organizado; a la corrupción de los servidores públicos y a las figuras de autoridad y representantes de las leyes en nuestro país; ¡Basta! de secuestros, extorciones, ejecuciones y venganzas" (Olivares y Díaz, 2011), pero por otro el 2 de junio el presidente del CEM declara que la lucha de Calderón contra el narcotráfico tiene un derramamiento de sangre "indispensable" (Gil Olmos, 2011b).

Raúl Vera, quien es uno de los principales líderes en la lucha por los Derechos Humanos y que ha estado desde un principio con Sicilia, procura no criticar al Alto Clero sobre todo al Papa (como no lo hizo en la entrevista que le hizo Milenio) pero declara su apoyo definitivo al movimiento de Sicilia y hace notar la espontaneidad de la respuesta social que este ha provocado. Dice también que "Hoy la teología latinoamericana que inició con el nombre de teología de la liberación está en todo el magisterio de la Iglesia" (Collado, 2011).Por su parte, Oscar Enríquez del Centro de Derechos Humanos "Paso del Norte" es más abierto en este sentido, por lo que señala que con el movimiento de Sicilia ahora se hace más evidente la corriente eclesial que siempre ha existido en América Latina con opción por los pobres, que implica un compromiso sociopolítico, una cercanía con el pueblo y precisa que mientras que la línea pastoral que tiene como referente la Teología de la Liberación fue cuestionada por Juan Pablo II desde el Vaticano nunca desapareció "[…] es nuestro referente, nuestro marco teórico permanente. La lectura que hacemos de los Evangelios desde esa perspectiva".

Recuerda que hay un relanzamiento de la fe a partir de la última conferencia del Episcopado Latinoamericano en 2007, cuando establecieron el compromiso de relanzar a las Comunidades Eclesiales de Base. Enríquez sostiene que la parte que se identifica con la Iglesia de los Pobres, con la Teología de la Liberación, la que abre las puertas para estar en contacto con la gente, con los problemas del pueblo nuevamente está teniendo un papel protagónico por la paz que encabeza Javier Sicilia. Ante estas declaraciones de Enriquez, las notas de Fazio (2010) de que la unión de comunidades indígenas de la región del Istmo sigue activa en la diócesis de Tehuantepec, las acciones del padre UVI en Oaxaca y la región triqui, la Red de Solidaridad Sacerdotal por el SSM que articula a más de 500 clérigos de unas 20 diócesis que intercambian experiencias en el ámbito local, regional y nacional con la línea de opción por los pobres y ayuda mutua, y la comunidad de San Pedro Mártir en Tlalpan bajo el párroco Jesús Ramos y el Movimiento popular de pueblos y colonias del Sur en el Distrito Federal, que cuenta con su propio comité de defensa de los Derechos Humanos. Nos damos cuenta que la labor destructora de Prigione y Juan Pablo II no fue tan efectiva, y que la parte positiva de una iglesia que se ha mostrado en los últimos años conservadora y aliada de gobiernos corruptos está surgiendo a la luz más abiertamente, no sin el peligro de una nueva represión de elementos ultra conservadores, del narco o del mismo gobierno, como han sido las amenazas que sufren los defensores de Derechos Humanos que ha llegado en estos días hasta el obispo Raúl Vera.

BIBLIOGRAFÍA

Arias, Manuel 2011 "Obispos del SERESURE 'Padres de Indios', en la Región Pacífico Sur" en <http://www.christus.org.mx/descargas/Arias.pdf> acceso 21 de junio de 2011.

Ariscal, Ángeles 2011 "La Iglesia autóctona de Samuel Ruíz, un proyecto detenido por el Vaticano" en *La Jornada* (México) 29 de enero.

Ballinas, Víctor 2011a "Al INM lo mantienen para cumplir con los acuerdos del Plan Mérida: Solalinde" en *La Jornada* (México) 17 de mayo.

Ballinas, Víctor 2011b "Luis Arriaga Valencia termina su gestión al frente del centro Pro" en *La Jornada* (México) 25 de mayo.

Ballinas, Víctor 2011c "Piden ONG proteger a migrantes" en *La Jornada* (México) 26 de abril.

Ballinas, Víctor 2011d "Que PGR atraiga indagatorias: ONG" en *La Jornada* (México) 3 de julio.

Ballinas, Víctor 2011e "Remover a García Luna no es condición para el diálogo" en *La Jornada* (México) 1° de mayo.

Ballinas, Víctor 2011f "Reprueban ONG a México en examen sobre derechos humanos" en *La Jornada* 14 de junio.

Ballinas, Víctor 2011g "Sin Fronteras demanda investigar" en *La Jornada* (México) 11 de mayo.

Barranco V., Bernardo 2010 "Raúl Vera, el pastor de las controversias" en *La Jornada* (México) 10 de noviembre.

Becerra Acosta, Juan Pablo 2011 "Narraciones que emanan lágrimas" en *Milenio* (México) 8 de junio.

Becerril, Andrea y Ballinas, Víctor 2011a "Sicilia fustiga al Congreso por auspiciar la guerra de Calderón contra el crimen organizado" en *La Jornada* (México) 29 de julio.

Becerril, Andrea y Ballinas, Víctor 2011b "Prometen legisladores reforma política y cambios a la ley de seguridad; no dan fechas" en *La Jornada* (México) 29 de julio.

Belling Hausen, German 2011 "Saluda el EZLN a la Caravana por la Paz" en *La Jornada* (México) 4 de junio.

Blancarte, Roberto 1992 *Historia de la Iglesia católica en México* (México: FCE).

Blancarte, Roberto 2011 "De rosarios y escapularios" en *Milenio* (México) 28 de junio.

Calderón Alzati, Enrique 2011 "La reunión en Chapultepec" en *La Jornada* (México) 2 de julio.

Camacho Cervín, Fernando 2011 "La guerra de Calderón contra el narco es una farsa, asegura el obispo Raúl Vera" en *La Jornada* (México) 19 de junio.

Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas (Frayba) 2011 "Sobre nosotros" en <http://frayba.org.mx/sobre_nosotros.php> acceso el 31 de mayo de 2011.

Christus 1992 (México) Nº 43, 7 de abril.

Collado, Fernando 2011 "El Padre no tiene ni derecha ni izquierda" en *Milenio* (México) 24 de julio.

Concha Malo, Miguel 2009 "Asignaturas pendientes" en *La Jornada*, 26 de diciembre. En <http://www.jornada.unam.mx/2009/12/26/opinion/012a2pol> acceso enero de 2010.

Concha Malo, Miguel 2010 "El padre Uvi" en *La Jornada* (México) 14 de agosto.

Concha Malo, Miguel 2011a "Arraigo en el DF" en *La Jornada* (México) 28 de junio.

Concha Malo, Miguel 2011b "Otra propuesta regresiva" en *La Jornada* (México) 25 de junio.

Concha Malo, Miguel 2011c "Por un México justo y en Paz" en *La Jornada* (México) 7 de mayo.

Concha Malo, Miguel 2011d "El derecho la alimentación en México" en *La Jornada* (México) 2 de julio.

Coria, Carlos 2011 "Javier Sicilia firma en Juárez seis puntos por la paz" en *Excélsior* (México) 11 de junio.

Cruz Martínez, Ángeles 2011 "Cierra por inseguridad un centro para migrantes en Nuevo Laredo" en *La Jornada* (México) 29 de junio.

De la Rosa M., Martín 1979 "La Iglesia católica en México. Del Vaticano II a la CELAM III (1965-1979)" en *Cuadernos políticos* (México: Era) Nº 19, enero-marzo.

Delgado, René 1991 "Delegado Prigione: notas autobiográficas" en *Este País* (México) junio. En <http://estepais.com/inicio/historicos/3/5_entrevista_prigione_delgado.pdf> acceso 1° de julio de 2011.

Fazio, Carlos 2010 "Iglesia de la Liberación en México. Don Sergio Méndez Arceo: Patriarca de la solidaridad liberadora" en *ADITAL* (México). En <http://www.adital.com.br/site/noticia_imp.asp?cod=48158&lang=PT> acceso 1° de julio de 2011.

García Ugarte, María Eugenia 1993 *La nueva relación Iglesia-Estado en México. Un análisis de la problemática actual* (México: Nueva Imagen).

Garduño, Roberto y Méndez, Enrique 2011 "Margina al ciudadano la ley de seguridad nacional, dice Concha" en *La Jornada* (México) 10 de junio.

Gil Olmos, José 2011a "Los nuevos esclavos de los carteles" en *Proceso* (México) 24 de julio, 24-27.

Gil Olmos, José 2011b "Resurge la Iglesia de las causas sociales" en *Proceso* (México) 19 de junio.

"Gregorio Lemercier" 2011 (1988) en *Nuestros humanistas* (México). En <http://www.humanistas.org.mx/Lemercier.htm> acceso 23 de mayo de 2011.

Gutiérrez Casillas, José 1993 *Historia de la Iglesia en México* (México: Porrúa).

Harvey, Neil 2011 "Pacto nacional y democracia participativa" en *La Jornada* (México) 11 de junio.

Herrera Beltrán, Claudia 2011 "Preocupa a la ONU violaciones a los Derechos Humanos en México" en *La Jornada* (México) 7 de julio.

Isidro, Leticia 2011 "Inicia la marcha en Cuernavaca; más de 5 mil personas piden paz" en *Milenio* (México) 6 de abril.

Isidro, Leticia y Redacción 2011 en *Milenio* (México) 7 abril.

Jiménez, Arturo 2011 "Revista de Javier Sicilia abordará tema de la violencia" en *La Jornada* (México) 24 de junio.

Jiménez, Eugenia 2010 "La Iglesia pedirá perdón por los errores de los curas insurgentes" en *Milenio* (México) 25 de mayo.

Jiménez, Eugenia 2011 "Se despiden de Samuel Ruiz en San Cristóbal de las Casas" en *Milenio* (México) 26 de enero.

"La Iglesia pedirá perdón por los errores de los curas insurgentes" s/f en *Milenio* (México) 2 de mayo 2010.

La Jornada 2011 (México) 25 de abril.

La Jornada 2011 (México) 7 de mayo.

La Jornada 2011 (México) 9 de mayo.

La Jornada 2011 (México) 30 de junio.

Mayer, Edward 1977 "La política social de la Iglesia católica en México a partir del Concilio Vaticano II (1964-1974)". Tesis presentada ante la UNAM, México.

Medellín, Jorge Alejandro 2011 "El verdadero problema (para los migrantes) recae en la responsabilidad o complacencia de las autoridades" en *Milenio Semanal* (México) N° 689: 35-38, 17 de enero.

Milenio 2011 (México) 5 de julio.

Morales, Rubisela y Urrutia, Alonso 2011 "El país está sin cabeza: Vera López" en *La Jornada* (México) 6 de mayo.

Mosco, Rubén 2011 "Juicio civil a militares que violen derechos" en *Milenio* (México) 13 de julio.

Olivares y Díaz 2011en *La Jornada* (México) 7 mayo.

Pastor, Raquel 2004 *José Álvarez Icaza y la respuesta en práctica del Concilio Ecuménico Vaticano II en el laicado mexicano* (México: FCPyS/UNAM) Tesis doctoral.

Pérez Ruíz, Maya Lorena 2005 *Todos somos zapatistas. Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas de México* (México: INAH).

Petrich, Blanche 2011 "No me arrepiento del abrazo a Calderón; eso no nos iguala" en *La Jornada* (México) 30 de junio.

"Piden Nuncio Apostólico deje sus funciones en México" 1994 en <http://www.explored.com.ec/noticias-ecuador/piden-nuncio-apostolico-deje-sus-funciones-en-mexico-31781-31781.html> acceso 13 de mayo de 2011.

Ramos, Leopoldo 2011 "Candidatos y partidos ajenos a la realidad en Coahuila: Raúl Vera" en *La Jornada* (México) 2 de julio.

Ramos, Leopoldo y Camacho, Fernando 2011 "Hostigamiento contra el obispo Raúl Vera, denuncian la diócesis de Saltillo y ONG" en *La Jornada* (México) 16 de julio.

Redacción 2011 "Alude el diálogo Sicilia-Calderón; no se llegó a la solución de fondo, lamenta" en *La Jornada* (México) 25 de junio.

Rodríguez García, Arturo 2011 "La Iglesia según Samuel Ruiz" en *Proceso* (México) 31 de enero.

Romo, Pablo 2011 "Samuel Ruíz de carne y hueso" en *Milenio Semanal* (México) 31 de enero.

Salinas de Gortari, Carlos 1992 "III Informe de gobierno" en *La Jornada* (México) 2 de noviembre.

Santiago, Mina y Jiménez, Eugenia 2011 "Solalinde propone dar *el tiro de gracia* a Migración" en *Milenio* (México) 12 de mayo.

Urrutia, Alfonso 2011 "Atención a víctimas de la guerra exigirá el movimiento por la Paz al Ejecutivo" en *La Jornada* (México) 22 de junio.

Urrutia, Alonso 2011 "Acusa caravana por la paz que policías allanaron inmueble de centro de derechos humanos" en *La Jornada* (México).

Carlos Alberto Steil* y Rodrigo Toniol**

DIREITOS HUMANOS E IGREJA CATÓLICA NO CONTEXTO DAS ELEIÇÕES PARA PRESIDÊNCIA DO BRASIL EM 2010

O CENÁRIO POLÍTICO DA DISPUTA à presidência no Brasil em 2010 apresentava três principais candidatos. Dilma Rousseff, candidata do PT, contava com pleno apoio do então presidente Lula que, no período das eleições, teve mais de 86% de aprovação de seu mandato pela população brasileira. José Serra, candidato do PSDB, que já havia disputado as eleições com Lula em 2002 e perdido no segundo turno. Marina Silva, do Partido Verde, que havia ganhado visibilidade política nacional a partir de sua gestão à frente do Ministério do Meio Ambiente do governo Lula entre os anos de 2002 a 2008. Ainda que Marina Silva tenha alcançado uma votação expressiva, a disputa mais acirrada aconteceu entre os dois candidatos que foram para o segundo turno das eleições. Portanto, será sobre a performance desses dois que vamos concentrar a nossa análise.

A controvérsia em torno do Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3), lançado em 2009 pelo governo Lula assumiu contornos de uma moral religiosa tanto no discurso das lideranças católicas e evangélicas conservadoras quanto nas trocas de acusação entre os candidatos. Numa nota emitida pela CNBB, em maio de 2010, a

* Doctor, professor da Antropologia na Universidade Federal de Rio Grande do Sul.

** Possui graduação em Ciências Sociais (2009) e Mestrado em Antropologia Social (2012) pela Universidade Federal do Rio Grande.

Igreja Católica tomou posição diante do PNDH-3, em relação aos pontos considerados polêmicos, conforme transcrevemos abaixo:

> Reafirmamos nossa posição, já muitas vezes manifestada, em defesa da vida e da família, da dignidade da mulher, do direito dos pais à educação religiosa e ética de seus filhos, do respeito aos símbolos religiosos, e contrária à prática e à descriminalização do aborto, ao "casamento" entre pessoas do mesmo sexo, à adoção de crianças por casais homo-afetivos e à profissionalização da prostituição.[1]

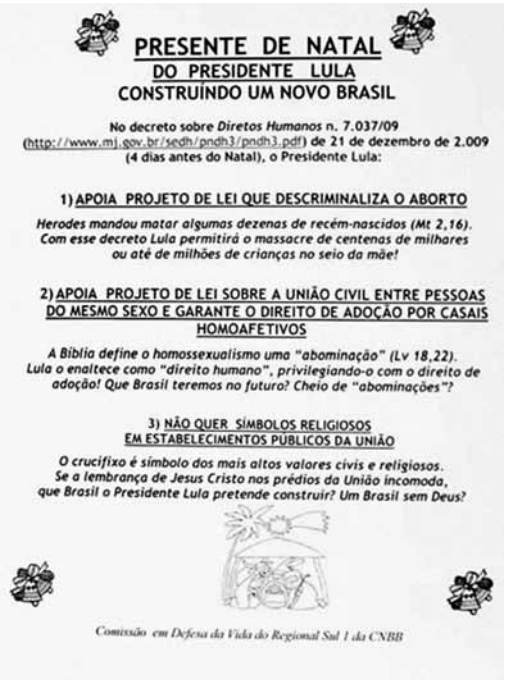
Durante todo o período das eleições, a CNBB nacional seguiu emitindo notas que orientavam os fiéis a votarem em candidatos que fossem a favor da vida desde a fecundação. Se, conforme apresentaremos a seguir, a Igreja Católica protagonizou a luta pela defesa e promoção dos Direitos Humanos enquanto esses direitos estiveram mais relacionados à defesa dos pobres e à denúncia da tortura e da perseguição política, após a incorporação de direitos sexuais e reprodutivos nesse discurso, a Igreja recuou e perdeu esse protagonismo para ONGs. No contexto das eleições, mesmo quando buscou conectar-se com os sentidos dos Direitos Humanos associados às questões relativas a direitos sociais e políticos, que conferiram visibilidade e prestígio moral à Igreja Católica, o constrangimento imposto pelo contexto eclesial não permitiu aos seus setores mais progressistas se associarem abertamente às demais organizações dos movimentos sociais na defesa dos Direitos Humanos formulados no PNDH-3 que, para além dos temas polêmicos rejeitados pela moral católica, propõem importantes avanços sociais. A questão do aborto impõe-se em qualquer declaração ou argumentação que a Igreja Católica apresente em defesa dos Direitos Humanos. Nesse sentido, o trecho de um documento lançado pela CNBB durante a campanha eleitoral que selecionamos pode ajudar-nos a perceber essa disputa semântica pelos sentidos de Direitos Humanos que a atual conjuntura eclesial impõe:

> Diante de tantos reducionismos que consideram apenas alguns aspectos ou dimensões do ser humano, é missão da Igreja anunciar uma antropologia integral, uma visão de pessoa humana criada à imagem e semelhança de Deus e chamada, em Cristo, a uma comunhão de vida eterna com o seu Criador. A pessoa humana é, assim, sagrada, desde o momento de sua concepção até o seu fim natural. A Igreja, comprometida de modo inequívoco com a defesa da dignidade e dos Direitos Humanos, apoia as iniciativas que procuram garanti-los para todos.

1 Nota emitida em 15/05/2010 por ocasião da 48ª Assembléia Geral da Conferência Nacional de Bispos do Brasil.

Todavia, denuncia distorções inaceitáveis presentes em alguns itens do PNDH-3.[2]

Figura 1



PRESENTE DE NATAL
DO PRESIDENTE LULA
CONSTRUÍNDO UM NOVO BRASIL

No decreto sobre *Diretos Humanos* n. 7.037/09 (http://www.mj.gov.br/sedh/pndh3/pndh3.pdf) de 21 de dezembro de 2.009 (4 dias antes do Natal), o Presidente Lula:

1) APOIA PROJETO DE LEI QUE DESCRIMINALIZA O ABORTO

Herodes mandou matar algumas dezenas de recém-nascidos (Mt 2,16). Com esse decreto Lula permitirá o massacre de centenas de milhares ou até de milhões de crianças no seio da mãe!

2) APOIA PROJETO DE LEI SOBRE A UNIÃO CIVIL ENTRE PESSOAS DO MESMO SEXO E GARANTE O DIREITO DE ADOÇÃO POR CASAIS HOMOAFETIVOS

A Bíblia define o homossexualismo uma "abominação" (Lv 18,22). Lula o enaltece como "direito humano", privilegiando-o com o direito de adoção! Que Brasil teremos no futuro? Cheio de "abominações"?

3) NÃO QUER SÍMBOLOS RELIGIOSOS EM ESTABELECIMENTOS PÚBLICOS DA UNIÃO

O crucifixo é símbolo dos mais altos valores civis e religiosos. Se a lembrança de Jesus Cristo nos prédios da União incomoda, que Brasil o Presidente Lula pretende construir? Um Brasil sem Deus?

Comissão em Defesa da Vida do Regional Sul 1 da CNBB

Essa preocupação em conectar-se com uma experiência anterior de defesa dos Direitos Humanos que podemos observar na CNBB quando se pronuncia em nível nacional, parece estar ausente na maioria dos pronunciamentos regionais. Em alguns regionais da CNBB, a campanha eleitoral criou as condições para um confronto direto dos bispos e do clero local com a candidata do PT. Em São Paulo, por exemplo, a Polícia Federal recolheu dois milhões de panfletos, dos vinte milhões que já haviam sido distribuídos, assinados pelos bispos do Regional Sul I da CNBB, que compreende o Estado de São Paulo, que estabelecia a seguinte relação: "Herodes mandou matar algumas

2 Declaração da CNBB sobre o PNDH-3. Disponível em <www.cnbb.org.br/site/imprensa/notas-e-declaracoes/1256-declaracao-da-cnbb-sobre-o-programa-nacional-de-direitos-humanos-pndh-3> (consultado em 12/02/2011).

dezenas de recém-nascidos (Mt 2, 17). Com esse decreto [refindo-se ao PNDH-3] Lula permitirá o massacre de centenas de milhares ou até de milhões de crianças no seio da mãe".[3] O Regional Leste I, que compreende o Estado do Rio de Janeiro, por sua vez, emitiu uma nota em que denuncia o PNDH-3 como um ato de autoritarismo que torna os Direitos Humanos um projeto ideológico e partidário.[4]

A Arquidiocese do Rio de Janeiro, por exemplo, classificou o PNDH-3 como "uma cartilha de estilo radical-socialista […] um claro ato de autoritarismo que enquadra os Direitos Humanos num projeto ideológico, intolerante, que fez retroceder o país aos tempos de ditadura".[5] Nesse mesmo sentido, Dom Felippo Santoro, da Diocese de Petrópolis, afirmou que o PNDH-3 não havia sido submetido a um debate nacional desrespeitando a autonomia do Congresso Nacional, agredindo a Constituição Federal e a legislação em vigor.[6]

Na mesma linha de denúncia, pronunciou-se o cardeal Dom Geraldo Majela, afirmando que "o Terceiro Programa Nacional de Direitos Humanos pretende fazer passar como direito universal a vontade de uma minoria, já que a maioria da população brasileira manifestou explicitamente sua vontade contrária. Fazer aprovar por decreto o que já foi rechaçado repetidas vezes por órgãos legítimos traz à tona métodos autoritários, dos quais com muito sacrifício nos libertamos ao restabelecer a democracia no Brasil na década de oitenta".[7] Como podemos observar, não há qualquer referência nas declarações dos bispos à participação da sociedade civil e da própria Igreja Católica na elaboração dos programas nacionais de Direitos Humanos. O PNDH é descontextualizado e apresentado como um ato autoritário do governo Lula.

Dom Luiz Gonzaga Bergozini, bispo da Diocese de Guarulhos, por exemplo, afirmou: "O PT é o partido da mentira, o PT é o partido da morte […]. O PT descrimina o aborto, aceita o aborto até o nono mês de gravidez. Isso é assassinato de ser humano que não tem nem o direito de se defender".[8] Ao explicitar a sua posição política partidária, Dom Berzoini afirmou que tem "o apoio e a aprovação da CNBB, conforme declaração dada pelo presidente dessa entidade, Dom Ge-

---

3 Ver <www.acidigital.com/noticia.php?id=18801> (consultado em 13/02/2011).

4 Ver <www.acidigital.com/noticia.php?id=18801> (consultado em 13/02/2011).

5 Disponível em <www.acidigital.com/noticia.php?id=18801> (consultado em 15/01/2011).

6 Ver <www.acidigital.com/noticia.php?id=18801> (consultado em 13/02/2011).

7 Manifesto divulgado em 28/01/2010 no endereço <www.cnbb.org.br/site/regionais/leste-1/1532-manifesto-dos-bispos-sobre-o-pndh-3> (consultado em 01/02/2011).

8 *O Estado de São Paulo*, 13/10/2010.

raldo Lyrio Rocha, no dia 21 de outubro".[9] E interpreta a declaração do papa Bento XVI –emitida nos dias que antecediam o segundo turno– que "seria totalmente falsa e ilusória qualquer defesa dos Direitos Humanos políticos, econômicos e sociais que não compreendesse a enérgica defesa do direito à vida desde a concepção até a morte natural como um apoio explícito a sua posição".[10] O posicionamento e as ações promovidas por alguns bispos de São Paulo e do Rio de Janeiro levaram a CNBB a convocar uma reunião de caráter emergencial em Brasília para tratar do tema.[11] Além do seu Conselho Permanente, órgão formado por 39 membros da cúpula da entidade, esse encontro teve a participação do núncio apostólico Dom Lorenzo Baldisseri. A CNBB nacional, após esse encontro, reiterou o que havia escrito na Declaração sobre o momento político nacional, divulgada ainda em maio. Ou seja, declara sua neutralidade em relação aos candidatos e orienta os católicos a fazerem um voto ético: "Incentivamos a que todos participem e expressem, através do voto ético, esclarecido e consciente, a sua cidadania nas próximas eleições, superando possíveis desencantos com a política, procurando eleger pessoas comprometidas com o respeito incondicional à vida, à família, à liberdade religiosa e à dignidade humana".[12]

Enfim, as posições aqui analisadas oscilam entre declarações de caráter mais ideológico, que rejeitam de forma aberta e direta o Partido dos Trabalhadores e sua candidata e declarações mais genéricas e indiretas que remetem a escolha de um ou outro candidato para o campo da ética e do discernimento pessoal. As duas posições, no entanto, estão referidas ao compromisso de defesa da vida que, no contexto eclesial de hoje, se traduz fundamentalmente como um posicionamento contra o aborto. Esse posicionamento, como mostraremos a seguir, foi endossado pela manifestação explícita do papa que, no calor da disputa do segundo turno, afirmou que "Quando os projetos políticos contemplam, aberta ou veladamente, a descriminalização do aborto ou da eutanásia, o ideal democrático –que só é verdadeiramente tal quando reconhece e tutela a dignidade de toda a pessoa humana– é atraiçoado nas suas bases".[13] Em suma, há nesses pronunciamentos, a tentativa da hierarquia católica de criar um lugar de enunciação de valores e sentidos que está fora não apenas da nação

---

9 *O Estado de São Paulo*, 30/10/2010.

10 *O Estado de São Paulo*, 30/10/2010.

11 *Correio Braziliense*, 20/10/2010.

12 Disponível em <www.cnbb.org.br/site/imprensa/notas-e-declaracoes/3339-declaracao-sobre-o-momento-politico-nacional> (Consultada em 23/01/2011).

13 *O Estado de São Paulo*, 29/10/2010.

brasileira, mas do próprio campo político e democrático. Seu apelo constante à moral religiosa visa, em última análise, garantir um lugar para a religião acima da política e do jogo democrático.

Ainda que fora do *tempo da política* a sociedade e os governos democráticos tenham autonomia frente princípios morais formulados pelas instituições religiosas, o período das eleições estabelece um drama no qual os candidatos precisam contracenar com atores que expressam posições polêmicas na sociedade. O que conta mesmo nas eleições é a representação e a performance. E, como nos lembra Victor Turner, trata-se de uma representação que segue um enredo conhecido do grande público, que deve reproduzir, em alguma medida, o grande drama bíblico-cristão da luta do bem contra o mal (Turner, 2008).[14] Nesse sentido, para a grande maioria da população, o que está em questão é menos os pontos polêmicos do PNDH-3 e mais a disputa teatral entre a hierarquia católica e os candidatos à presidência. Uma disputa agonística que deixa pouco espaço para nuances ou discordâncias parciais. O drama que se representa no cenário político passa a ser a luta maniqueísta entre o bem e o mal.

OS CANDIDATOS NO SEGUNDO TURNO DIANTE DO ABORTO E DA UNIÃO CIVIL DE PESSOAS DO MESMO SEXO

A necessidade dos candidatos se posicionarem diante dos temas relacionados aos direitos sexuais e reprodutivos se torna mais urgente na medida em que as eleições avançam para o seu desfecho. Especialmente no segundo turno, quando a disputa se polarizou entre os dois candidatos mais votados no primeiro turno, eles foram convocados a expor suas posições sobre esses temas na mídia, em comícios, em panfletos e entrevistas.[15] Esses posicionamentos revestiram-se de diferentes matizes num e noutro candidatos. Se é verdade que, como afirma Pierucci, "José Serra não resistiu à tentação de representar em público a pessoa do candidato mais religioso" (Pierucci, 2011: 9), coube à Dilma o papel de não religiosa e (re)publicana. Invocando a parábola bíblica do *Fariseu e o Publicano*, Pierucci interpreta a derrota de Serra como resultado do *efeito bumerangue* que a sua identificação com o religioso teria produzido na forma de uma rejeição à ostentação e fal-

14 Gostaria de remeter o leitor para o texto de Pierucci (2011) sobre as eleições de 2010 no Brasil, chamando a atenção para as imagens e performances bíblicas que ele associa aos candidatos como um recurso analítico. A posição que defendemos aqui é a de que o recurso ao religioso não é algo secundário ao processo político, mas, ao contrário, é essencial à própria política, pelo menos no tempo das eleições.

15 A lei eleitoral brasileira estabelece um tempo gratuito de propaganda na televisão e no rádio para os candidatos a cargos públicos que é proporcional ao número de parlamentares que os partidos e coligações possuem no congresso.

sidade de suas atitudes. Ao querer parecer mais religioso do que era, os eleitores teriam lhe atribuído o papel de fariseu, cabendo à Dilma o papel da publicana. Enfim, nesse quadro referencial de análise, passamos a analisar a performance da candidata Dilma e em seguida a do candidato Serra.

Um primeiro divisor de águas que se estabelece é o da radical oposição e da luta dramática entre a vida e a morte. A hierarquia católica apresenta o aborto como uma questão de vida ou morte: quem é a favor da vida é contra o aborto e vice-versa. Cabe aos candidatos mostrar de que lado estão. Assim, ainda no primeiro turno, nos últimos programas televisivos, a candidata Dilma falou de sua origem católica e destacou que o seu projeto de governo é um projeto de valorização da vida: "Eu considero muito importante afirmar que o meu projeto, que foca nas pessoas marginalizadas, é a favor da vida [...]. Eu sou e sempre fui a favor da vida. Se não fosse assim, não tinha colocado a minha vida em risco em determinado momento, fazendo referência a sua luta contra ditadura militar".[16]

Dilma utiliza-se, aqui, do mesmo recurso utilizado pela Igreja Católica de deslocamento semântico da categoria *vida* do contexto político da ditadura militar, quando a *defesa da vida* estava associada fundamentalmente à denúncia da tortura e da morte dos presos políticos, para o contexto moral de defesa do embrião, contra quaisquer formas de aborto, mesmo aquelas previstas na lei. Esse recurso visava estabelecer um ponto de identificação entre a candidata e os católicos de diferentes posições partidárias, alargando, assim, o seu espectro de apoio entre essa parcela do eleitorado brasileiro. No primeiro programa do segundo turno já foi possível observar a ênfase que a candidata Dilma deu ao idioma e aos símbolos católicos no seu discurso e na sua performance. Ela afirmou seu compromisso com os *nossos valores mais sagrados* e agradeceu a Deus por ter lhe concedido "uma dupla graça: ter sido a candidata mais votada no primeiro turno e ter a oportunidade agora de discutir melhor as suas [minhas] propostas e se [me] tornar ainda mais conhecida".[17] E conclui que, caso eleita, uma de suas metas de governo, seria *fortalecer a família brasileira.*[18] Ao final do programa apareceu em três fotos: uma com um véu na cabeça, ao lado do papa Bento XVI, noutra com a filha e numa terceira com o neto, nascido e batizado durante o primeiro turno das eleições, fato que teve ampla cobertura midiática.

---

16 *O Estado de São Paulo,* 05/10/2010.

17 *Folha de São Paulo,* 09/10/2010.

18 *Folha de São Paulo,* 09/10/2010.

A campanha de Dilma também produziu e distribuiu três panfletos dirigidos prioritariamente aos católicos que tinham como objetivo esclarecer as dúvidas e mostrar que a candidata não defendia o aborto.[19] No final do primeiro turno, foi lançado o panfleto intitulado *Mensagem de Dilma* que, nas palavras dos assessores religiosos, tinha como objetivo "por um fim definitivo à campanha de calúnias e boatos espalhados pelos adversários eleitorais".[20] Nesse panfleto, a candidata afirmou: "Sou pessoalmente contra o aborto e defendo a manutenção da legislação atual sobre o assunto". E, assumiu o compromisso de que, caso eleita, não tomaria a "iniciativa de propor alterações de pontos que tratem da legislação do aborto e de outros temas concernentes à família e à livre expressão de qualquer religião no país". Citou explicitamente o PNDH-3, afirmando que se tratara de "uma ampla carta de intenções, que incorporou itens do programa anterior. Está sendo revisto e, se eleita, não pretendo promover nenhuma iniciativa que afronte a família".

O segundo documento, *Carta Aberta ao Povo de Deus*, foi uma espécie de reedição da *Carta aos brasileiros*, lançada por Lula, quando candidato, em 2002. Ao se comparar o teor destes dois documentos, percebe-se uma diferença marcante no tipo de esclarecimento a que se prestavam. Se no contexto das eleições de 2002 tratava-se de desfazer os boatos de que Lula iria conduzir o país ao socialismo, abolindo a propriedade privada e as instituições democráticas, em 2010 tratava-se de afirmar a posição da candidata Dilma em relação aos temas polêmicos do PNDH-3. Repleto de termos do vocabulário cristão, a carta faz referência ao evangelho e reafirma a posição de Dilma em favor da vida e da valorização da família.

> Quero me dirigir a vocês, com o carinho e respeito que merecem todos aqueles que junto conosco, lutam, trabalham e sonham com um Brasil cada vez melhor, mais justo e mais perto da premissa do evangelho que é "desejar ao próximo aquilo que queremos para nós mesmos" [...]. A família sempre foi o baluarte de uma sociedade saudável. Quanto mais estruturada é a família, menos caos social teremos [...]. Rogo a Deus que me dê forças para cumprir minha missão, para que juntos possamos transformar nossa paixão em ação em favor deste novo Brasil que está nascendo. Peço sua oração e seu voto para que eu tenha a oportunidade de continuar o projeto deste Brasil [...].

---

19 *O Estado de São Paulo*, 05/10/2010.

20 *Zero Hora*, 15/10/2010.

Figura 2

www.dilma13.com.br

Carta aberta ao povo de Deus

Olá meus amigos, irmãs e irmãos brasileiros.

Quero me dirigir a vocês, com o carinho e o respeito que merecem todos aqueles que junto conosco, lutam, trabalham e sonham com um Brasil cada vez melhor, mais justo e mais perto da promissa do evangelho que é "desejar ao próximo aquilo que queremos para nós mesmos".

Aliás, o sonho e o compromisso do evangelho são, em muitos aspectos, o sonho e o compromisso de um governante sensível e comprometido com o povo e com os menos favorecidos. Exemplo visto e vivenciado pelo nosso querido presidente Lula e seu governo, do qual me orgulho de ter feito parte e dado uma parcela significativa de contribuição.

Não temos como negar que os programas "Bolsa Família", "Minha Casa Minha Vida" e tantos outros que assistem as populações mais carentes traduzem esse compromisso na prática. É uma forma de resgatar os valores da vida, da cidadania e da dignidade humana, valores universais que trazem em si a semente do evangelho. Valores estes que nosso governo tem se esmerado a perseguir e que nos impulsionam a buscar mais um mandato.

Como cidadãos comprometidos não podemos aceitar passivamente as injustiças sociais, a violência, **a fome, a miséria, as condições subumanas** das favelas brasileiras e tantas outras distorções sociais, que a meu ver tem o dedo imperfeito do homem e não o desígnio de um Deus perfeito.

Sabemos que em situações de pobreza, desigualdade social e violência, os que mais sofrem são as crianças e os jovens. São eles as maiores vítimas de uma sociedade insensível e injusta, onde poucos sempre têm as melhores oportunidades.

A família sempre foi e será o baluarte de uma sociedade saudável. Quanto mais estruturada é a família, menos caos social teremos. É no desajuste familiar que vemos nascer o abandono infantil gerando os chamados meninos de rua. É na violência doméstica que temos a semente dos adolescentes infratores marcados pela dor vivenciada em seus próprios lares. É no caos familiar que temos os altos índices de agressões contra mulheres e mães indefesas. Isto nos leva ao compromisso de fazer da família o foco principal de nosso governo. Respeitar o elo sagrado **das famílias e lutar para que todas elas** tenham dignidade, respeito e valor será o norte de nosso próximo governo.

Compreendemos o quanto as igrejas, todas sem distinção de denominações cristãs, são importantes e necessárias neste projeto de apoio e resgate da família e da sociedade.

As igrejas já fazem suas ações sociais, independentemente das ações do Governo. Elas são responsáveis por uma grande e invisível rede social, isto é louvável e traz em si a necessidade da mão amiga do Estado, dando sua contrapartida, tanto em termos de facilitação do acesso às políticas públicas, como em termos de organização de um diálogo constante com o governo. Compromisso este que assumo em meu eventual governo. Quero construir esse diálogo com as instituições que têm sido os grandes amortecedores do sofrimento humano. Entendo seu valor, sua luta e seu trabalho impulsionado pela missão do evangelho.

Lembro também minha expectativa de que cabe ao Congresso Nacional a função básica de encontrar o ponto de equilíbrio nas posições que envolvem valores éticos e fundamentais, muitas vezes contraditórios, como aborto, formação familiar, uniões estáveis e outros temas relevantes, tanto para as minorias como para toda sociedade brasileira.

Assim sendo, meus amigos, quero terminar reafirmando minha posição de que, qualquer ação só é eficaz com determinação e fé e que é a esperança que motiva nossa caminhada.

Rogo a Deus que me dê forças para cumprir minha missão, para que juntos possamos transformar nossa paixão em ação em favor deste novo Brasil que está nascendo.

Peço sua oração e seu voto para que eu tenha a oportunidade de continuar o projeto deste Brasil que está finalmente dando certo, não apenas para uns poucos privilegiados, mas para todos.

Um abraço de sua amiga e companheira,

Dilma Rousseff.

No terceiro panfleto, intitulado *Treze motivos para o cristão votar em Dilma Rousseff*, a candidata afirmou fazer parte de uma geração que *lutou pelo ideal da liberdade democrática, tanto quanto pela liberdade cultural e religiosa* e reiterou seu compromisso com a vida e a família. Reproduzimos, a seguir, o *sexto motivo para o cristão votar em Dilma Rousseff*:

> Ela se comprometeu em fazer da família o foco principal de seu governo. Em seu discurso na Igreja Assembleia de Deus, em Brasília, no dia 24 de julho, Dilma disse as seguintes palavras: "Na bíblia, em várias passagens, Jesus mostrou uma preocupação com a vida. E é essa preocupação com a vida que eu quero afirmar aqui. Eu sou a favor da vida. Em todas as dimensões, em todos os sentidos. Sou a favor da preservação da vida. Sou a favor, também, da melhoria da vida para as pessoas".

A distribuição desses documentos foi acompanhada da produção local de outros panfletos que procuraram opor-se àqueles distribuídos nas portas das Igrejas Católicas e que acusavam Dilma de ser a favor

do aborto, ou que comparavam Lula a Herodes. Em Guarulhos, na grande São Paulo, por exemplo, o comitê local de campanha do PT produziu o folheto *Católicos de Guarulhos com Dilma 13* e distribuiu nas igrejas em que Dom Berzoini havia feito campanha a favor de José Serra.[21]

José Serra também centrou sua campanha em torno da questão da vida. Os seus programas na televisão, no final do primeiro turno, como os da Dilma, pregaram a defesa da vida, da fé e dos valores cristãos. Sua posição *a favor do dom da vida* e contrário aos pontos polêmicos abordados pelo PNDH-3 foi enfática, chamando o aborto de *carnificina*.[22] A performance utilizada foi a apresentação de uma cena em que ele aparece sentado, com uma família de classe popular, lendo a bíblia. Com o slogan "Serra é do Bem", distribuiu, em um evento realizado para os professores de São Paulo, um cartão plastificado em formato de "santinho" com sua foto e assinatura, dando destaque para a frase: "Jesus é a verdade e a justiça". Ainda que buscasse se identificar com a imagem do bom cristão, sua trajetória política deixava alguns flancos que foram explorados pela sua adversária. Manchetes de jornais, datadas de 1998 –período em que Serra foi ministro da Saúde do governo de Fernando Henrique– foram apresentadas pelos adversários como provas de sua posição favorável à normatização do aborto nos casos permitidos pela lei brasileira.[23] Outro flanco da trajetória de Serra explorado foi sua responsabilidade, também como ministro da Saúde, pela inclusão da "pílula do dia seguinte" na política de planejamento familiar do governo federal.

O golpe mais forte, no entanto, viria de uma declaração de uma ex-aluna de sua esposa, Mônica Serra, que afirmou ter participado de várias aulas em que Mônica afirmara já ter feito aborto. A declaração foi amplamente divulgada na internet e nos programas da adversária. Como afirma Pierucci, "em sua irracionalidade insolúvel, o indecidível dilema do aborto tombara como cruel fatalidade sobre as tropas antiabortistas encasteladas na campanha da oposição, tirando delas a condição de ataque" (2011: 13).

---

21 *O Estado de São Paulo*, 30/10/2010.

22 *Folha de São Paulo*, 09/10/2010.

23 A legislação brasileira permite a realização do aborto, inclusive no sistema público de saúde, em casos de estupro e de risco de vida para a mulher.

Figura 3

Os debates entre os presidenciáveis nesse pleito, como procuramos mostrar, foram menos marcados do que nos anteriores pela troca de acusações sobre envolvimentos com esquemas de corrupção ou pela tentativa de construir caricaturas ideológicas dos adversários e mais pela disputa em torno da identificação dos candidatos com os pontos considerados polêmicos de ordem da moral sexual e da família do PNDH-3. A maior ou menor identificação dos candidatos com esses pontos polêmicos foi dramatizada a partir de um enredo cujos personagens lançaram mão de uma série de estratégias para marcar posições entre o bem e o mal. E, nesse sentido, o papel desempenhado pela Igreja Católica a partir de declarações de parte do episcopado durante a campanha eleitoral contribuiu para que as controvérsias envolvendo o PNDH-3 adquirissem maior impacto na disputa por votos. Embora

essa posição assumida por parte da hierarquia da Igreja Católica durante a disputa eleitoral tenha inviabilizado possíveis avanços na luta pelos Direitos Humanos no Brasil, no período da ditadura militar no país a Igreja não apenas deu visibilidade como também protagonizou a promoção destes direitos. Na tentativa de apresentar elementos que mostrem como o posicionamento político da Igreja Católica acerca de tal temática foi paulatinamente alterado na medida em que novos atores e demandas relacionadas aos direitos sexuais e reprodutivos foram incorporados na matriz discursiva dos Direitos Humanos, faremos a seguir uma breve contextualização histórica dessa mudança de posição. Para tanto, analisaremos os relatórios dos Encontros Nacionais de Direitos Humanos, realizados anualmente entre 1982 e 1996 no Brasil. Procuraremos mostrar, ainda, como esses encontros deram lugar às Conferências Nacionais de Direitos Humanos, a partir de 1996, quando a perda do protagonismo da Igreja Católica se torna evidente.

NEM SEMPRE AS COISAS FORAM ASSIM: IGREJA CATÓLICA E DIREITOS HUMANOS NO CONTEXTO ECLESIAL DOS ANOS SESSENTA Y SETENTA

A incorporação dos Direitos Humanos como um paradigma de orientação para a ação moral e política dos indivíduos e governos aparece nas encíclicas e documentos oficiais da Igreja Católica nos anos sessenta, no pontificado do Papa João XXIII, coincidindo com o período do Concílio Vaticano II, que deu origem a um período de *aggiornamento* e abertura da instituição para a modernidade. O teólogo Paulo Fernando Carneiro de Andrade, no seu artigo intitulado *Democracia e Doutrina Social da Igreja* (2010) identifica no texto da encíclica *Pacem in Terris*, de João XXIII (1963), a primeira referência da recepção católica do paradigma dos Direitos Humanos como parte da sua doutrina social. Como podemos ver na citação destacada por Andrade, o Papa fundamenta os Direitos Humanos na natureza da pessoa humana, como um princípio que transcende e subordina a dimensão política dos contextos locais: "Em uma convivência humana bem constituída e eficiente, é fundamental o princípio de que cada ser humano é pessoa; isto é, natureza dotada de inteligência e vontade livre. Por essa razão, possui em si mesmo direitos e deveres, que emanam direta e simultaneamente de sua própria natureza. Trata-se, por conseguinte, de direitos e deveres universais, invioláveis, e inalienáveis" (*apud* Andrade, 2010: 183).

A análise de Andrade chama a atenção para o avanço da encíclica em relação aos Direitos Humanos propostos pela Declaração Universal dos Direitos Humanos das Nações Unidas, em 1948, na medida em

que os direitos aqui referidos "desdobram-se em quatro dimensões: direitos políticos, civis, econômicos e sociais, com destaque para direito à existência, à integridade física, aos recursos correspondentes a um digno padrão de vida" (Andrade, 2010: 184).[24] Essa posição do Vaticano, reiterada noutros pronunciamentos que vão na mesma direção, vai estabelecer o quadro doutrinário e pastoral no qual a Igreja Católica vai pautar sua ação política na sociedade brasileira justamente no momento em que a violação da integridade física de presos políticos pelo regime ditatorial se torna recorrente e o agravamento da situação social e econômica expõe a maioria de sua população abaixo da linha de dignidade da pobreza. Esse contexto internacional da Igreja Católica autoriza, de certa forma, os seus agentes a se engajarem na defesa dos Direitos Humanos em contextos nacionais de repressão política e de pobreza econômica. Ao mesmo tempo, dá a esses agentes a consciência de que a sua compreensão dos Direitos Humanos é diferente e mais abrangente do que aquela proposta pelo sistema político liberal internacional, estabelecido a partir da Segunda Guerra Mundial.

Ao contexto internacional, somam-se dois movimentos intraeclesiais que impulsionam a Igreja Católica na defesa e promoção dos Direitos Humanos. O primeiro é o fortalecimento e o prestígio social que a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e, em nível latino-americano, o Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) adquirem junto à opinião pública e aos movimentos sociais de esquerda no país. O segundo é emergência da Teologia da Libertação como uma reflexão que tem como horizonte o compromisso evangélico e político da Igreja Católica com os pobres e como base de sustentação as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e as pastorais sociais, especialmente aquelas voltadas para questões agrárias, como a Comissão Pastoral da Terra (CPT), e indígenas, como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

O CELAM realizou, no período, duas conferências que tiveram grande repercussão na atuação da Igreja Católica: a Segunda Conferência Geral do *Episcopado* Latino-Americano, que se realizou em *Medellín*, na Colômbia, em 1968 e a Terceira Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, em *Puebla*, no México, em 1979. Os documentos produzidos por essas conferências balizaram em grande medida a ação da Igreja Católica no continente e legitimaram a ação

24 O texto de Andrade apresenta uma exaustiva análise dos desdobramentos dessa posição nos documentos do Concílio Vaticano II e dos papas que sucederam a João XXIII. Nossas considerações, no entanto, não avançam neste ponto, visto que para os objetivos da reflexão que fazemos aqui, esta referência é suficiente para mostrar a relação entre a luta pelos Direitos Humanos no Brasil e a posição do Vaticano.

em defesa dos Direitos Humanos tanto na sua vertente política quanto social. Em sintonia com o Concílio Vaticano II, na Conferência de *Medellin* assumiu-se o compromisso com o ser humano e com a justiça como o eixo principal de sua proposição. Suas conclusões permitiram que os Direitos Humanos adquirissem um estatuto de legitimidade para a ação política eclesiástica e pastoral (Steil, 1996: 253). Já a Conferência de *Puebla* deixou como sua principal orientação para a ação da Igreja Católica a *opção pelos pobres* e a criação e fortalecimento das CEBs como estruturas eclesiais, orientadas para a ação na sociedade civil, em articulação com os movimentos sociais. Entre esses movimentos "A luta em prol dos Direitos Humanos significa um imperativo original desta hora de Deus em nosso continente […]. A promoção e defesa dos Direitos Humanos implica principalmente a promoção e defesa dos direitos dos pobres" (Episcopado Latino-Americano, 1979). Essa subordinação da dimensão política dos Direitos Humanos à sua dimensão social irá repercutir, como veremos a seguir, na ênfase que será atribuída à questão da pobreza nos Encontros Nacionais de Direitos Humanos.

Outra fonte de legitimação da defesa dos Direitos Humanos no âmbito da Igreja Católica vem dos documentos e comunicados de bispos, dioceses e organismos da CNBB, que foram respaldados posteriormente pelas suas Assembleias Gerais. Entre esses, pode-se citar os seguintes documentos que se tornaram referências: *Eu ouvi os Clamores do Meu Povo,* dos Bispos do Nordeste (1973), *Comunicação Pastoral ao Povo de Deus*, da Comissão Representativa da CNBB de 1976 e *Exigências Cristãs de uma Ordem Política,* da Assembleia Geral de 1977. Esses documentos foram acompanhados de ações pessoais e coletivas no âmbito das pastorais específicas como a CPT, o CIMI, a Pastoral dos Trabalhadores e das Comunidades Eclesiais de Base. Essas ações, como mostra Andrade, "foram amplamente respaldadas pelo Vaticano e pelos órgãos oficiais de imprensa da Santa Sé, a Radio Vaticano e o jornal *L'Osservatore Romano* que denunciaram abusos cometidos pelo governo militar" (Andrade, 2010: 195). E conclui que o próprio Papa Paulo VI manifestou publicamente seu apoio aos Bispos brasileiros, condenando a violação dos Direitos Humanos no país.

Como resultado institucional desse contexto eclesial e político foram criados em âmbito diocesano os Centros de Defesa de Direitos Humanos e as Comissões de Justiça e Paz, que se constituíram em instâncias que atuam no campo jurídico, político e da mídia na denúncia das violações dos Direitos Humanos, na proteção dos presos políticos e defesa das vítimas do regime militar. A sua criação e implementação estiveram muitas vezes dependentes da iniciativa dos próprios bispos e foram mais atuantes nas dioceses mais expressivas do país, onde

havia a presença institucional dos órgãos repressores do regime ou naquelas mais distantes dos grandes centros urbanos, onde a violação se exercia contra as populações mais pobres, pelo arbítrio das corporações policiais. A eficácia da sua ação quase sempre dependeu da articulação do conjunto das pastorais na diocese e na região e de sua relação com os movimentos sociais para além dos limites eclesiais. A capilaridade do catolicismo na sociedade brasileira e a estrutura centralizada da Igreja Católica foram fatores decisivos para que o movimento de defesa dos Direitos Humanos pudesse alcançar projeção e poder de influência sobre as consciências e a opinião pública no país.

OS ENCONTROS NACIONAIS DE DIREITOS HUMANOS

Em 1982, três anos após a realização da III Conferência do CELAM, ocorreu, no Brasil, o I Encontro Nacional de Direitos Humanos. Realizado em Petrópolis, Rio de Janeiro, esse encontro mobilizou dezenas de Centros de Defesa de Direitos Humanos e Comissões de Justiça e Paz. Embora os organizadores pretendessem dar ao encontro um caráter não religioso, apresentando-o como a iniciativa de uma organização civil, que transcendia os limites eclesiais, a presença marcante da Igreja Católica fica evidente já no parágrafo de abertura do relatório do encontro:

> A atual situação do homem nos mais longínquos pontos do território nacional é o mais forte clamor de justiça. O número dos "sem vez e sem voz" aumenta a cada dia: seus direitos são profundamente violados naquilo que é mais essencial à dignidade humana. O crescimento galopante de um processo de desumanização da sociedade exige uma resposta. "Não se pode ficar indiferente: ou participamos direta ou indiretamente na construção dessa sociedade falida, ou nos posicionamos contra ela, possibilitando o nascimento da civilização do Amor" (João Paulo II). Não há outra saída. (MNDH, *Relatório Final do I Encontro Nacional de Direitos Humanos*, 1982)

As citações de falas papais e excertos de encíclicas demarcam o protagonismo da Igreja Católica no encontro, assim como a expressiva maioria das entidades eclesiais em relação aos demais grupos laicos.[25] Os eixos da pobreza e da valorização das bases, que caracterizaram o discurso dos setores progressistas da Igreja Católica na época, foram acionados como os sinais diacríticos comuns que deveriam ser capazes de aplacar as diferenças e dar unidade à heterogeneidade dos

25 Conforme os documentos finais do encontro consultados os grupos católicos eram 65% do total de entidades participantes (MNDH, *Relatório Final do I Encontro Nacional de Direitos Humanos*, 1982).

grupos que responderam à convocação para o encontro. Como se observa no trecho que citamos em seguida, os Direitos Humanos aqui identificados são em primeiro lugar os direitos dos pobres e as instituições legítimas que podem reivindicar o direito de defendê-los são aquelas que se formaram pela iniciativa das bases, de *baixo para cima*, por meio de um processo de democracia direta.

> Em primeiro lugar, *o objetivo de suas lutas: a defesa dos Direitos Humanos, sobretudo daqueles mais empobrecidos e marginalizados*. Em segundo lugar, o "como" surgiram: nenhum foi criado de cima para baixo, por autoridades instituídas. (Ênfase própria)

O título da conferência de abertura do Encontro, *Os direitos dos pobres como direitos de Deus,* proferida por Leonardo Boff, por sua vez, assinalava a associação entre Direitos Humanos, Igreja Católica e direito dos mais pobres. O discurso do conferencista se dirige para dois públicos: um interno à Igreja Católica e outro externo. Seu argumento para público interno consistiu em identificar os Direitos Humanos com os direitos dos pobres, inscrevendo-os no marco da *opção pelos pobres*, definido por *Puebla*, para em seguida apresentá-los como o critério por excelência de autenticidade da ação pastoral dos bispos. Para o público externo, o conferencista partiu do reconhecimento de uma polifonia no conceito, visto que o mesmo está historicamente associado aos contextos das revoluções liberais e burguesas nos Estados Unidos e à ordem geopolítica e econômica que se estabeleceu após a Segunda Guerra Mundial, com a Declaração Universal dos Direitos Humanos pela ONU, em 1948.[26] Sua estratégia argumentativa foi a de mostrar a incompletude e inconsistência desse sentido liberal e burguês dos Direitos Humanos, cuja crítica alcançaria seu sentido pleno na formulação teológica e política engendrada pela reflexão da Teologia da Libertação e pela incorporação da dimensão social, na perspectiva dos pobres.

> Na medida em que a Igreja foi entrando no mundo dos sem-poder, foi sentindo a violência e a agressão dos Direitos Humanos. […] Hoje podemos fazer a seguinte verificação: quanto mais uma Igreja se faz popular, entra no continente dos pobres, mais se empenha pelos Direi-

---

26 Segundo Boff, a universalidade dos Direitos Humanos poderia "facilmente ser capturada por burgueses, sujeitos históricos do grande projeto liberal, sustentando o valor do indivíduo, da propriedade privada e da liberdade do cidadão" (MNDH, *Relatório Final do I Encontro Nacional de Direitos Humanos*, 1982). Daí a necessidade de produção de uma *linguagem alternativa* no contexto latino-americano que substitua o sentido universalista e genérico dos Direitos Humanos por um sentido de direito dos pobres, voltado para "as grandes maiorias violadas e oprimidas" (MNDH, *Relatório Final do I Encontro Nacional de Direitos Humanos*, 1982).

> tos Humanos; o contrário se mostra também verdadeiro: quanto menos uma Igreja se empenha pelos direitos, quanto menos declarações um bispo faz em prol dos direitos violados, tanto mais distante e desencarnada é sua atitude e sua pastoral do povo e da realidade social vivida pelos pobres. […] Então lutar pelos Direitos Humanos é lutar pelos direitos dos pobres, pela dignidade dos oprimidos em primeiro lugar, e a partir deles de todos os homens. […] Esta é a única postura teórica e prática verdadeira. Caso contrário, cairemos no jogo dos poderosos que também falam de Direitos Humanos, na medida em que querem apresentar uma face humanística às suas práticas de barbárie, de exploração e violação. […] Colocar a temática dos Direitos Humanos em termos de dignidade dos oprimidos é encontrar-se com o dado bíblico e situar-se no melhor da tradição humanística que exatamente elaborou os Direitos Humanos. (MNDH, *Relatório Final do I Encontro Nacional de Direitos Humanos*, 1982)

A conclusão do conferencista foi a de que, ao atribuir aos Direitos Humanos o sentido de direito dos pobres, a América Latina acabaria por impor "uma linguagem alternativa capaz de evitar a instrumentalização ideológica da temática dos Direitos Humanos" (MNDH, *Relatório Final do I Encontro Nacional de Direitos Humanos*, 1982).

Os demais textos do relatório parecem confirmar que a disputa pelos Direitos Humanos nesse momento se dava fundamentalmente no campo político, envolvendo atores que partiam de um consenso sobre as regras do jogo e se posicionavam de acordo com as possibilidades e alternativas que lhes eram dadas.

O II Encontro Nacional de Direitos Humanos foi realizado em 1983, em Taboão da Serra, São Paulo. Sua composição foi alterada, incorporando outros atores, como representantes de partidos políticos de esquerda e de ONGs, além daqueles que estiveram no primeiro encontro. Uma das preocupações centrais do evento foi traçar diretrizes que deveriam pautar a atuação em defesa dos Direitos Humanos em todos os níveis da sociedade. Tendo como tema "Trabalho, Terra e Repressão", as entidades presentes foram divididas entre três grandes eixos temáticos com propostas de ação específicas:

a. Trabalho: Luta organizada em todos os níveis por melhores salários, contra o desemprego.
b. Terra: Luta organizada em todos os níveis por terra para morar e trabalhar, para todos.
c. Formação de uma "CPT urbana" articulada com a CPT existente.
d. Repressão: Luta organizada em todos os níveis contra todo tipo de repressão. Campanha nacional contra a violência policial

> (com destaque à discriminação racial) em concordância com a CF/83. Reforço do movimento das mães das vitimas da policia (ROTA, etc.). (MNDH, *Relatório Final do II Encontro Nacional de Direitos Humanos*, 1983).

Embora o relatório do evento ressalte o seu caráter social e laico, os eixos temáticos, como vemos no trecho citado acima, mantém o jargão católico e apresenta propostas forjadas no seio da própria Igreja Católica, que remetem à própria estrutura pastoral da instituição. Configura-se, assim, uma realidade contraditória de aproximação do movimento social e, ao mesmo tempo, de institucionalização das organizações de defesa dos Direitos Humanos sob o controle da Igreja Católica.

O III Encontro Nacional de Direitos Humanos ocorreu em 1984, na cidade de Vitória, Espírito Santo. A pauta do evento ainda está voltada fundamentalmente para as questões relacionadas com a terra, o trabalho e a repressão. De um universo de 85 memorandos, 41 levantaram questões relativas à terra, 13 ao trabalho, 26 à repressão e 4 da deficiência na assistência médica. Há que se observar, contudo, a recorrência transversal de um tema novo, o da cidadania, que não aparece nos relatórios anteriores.[27]

O IV Encontro Nacional de Direitos Humanos teve lugar na cidade de Olinda, Pernambuco, em 1986. Neste encontro foi oficializada a criação do Movimento Nacional de Defesa dos Direitos Humanos – MNDH, confirmando uma tendência latente no processo de autonomização das organizações de defesa dos Direitos Humanos em relação à tutela da Igreja Católica. Essa busca de autonomia parece responder a dois fatores. O primeiro está relacionado com processo de abertura política e a relativa liberdade de organização dos movimentos sociais na sociedade brasileira. Muitos participantes do encontro trouxeram para o evento uma experiência política forjada fora da pastoral católica, nas lutas clandestinas no país e nos contatos que estabeleceram no exílio com os movimentos sociais nesses países e as ONGs de cooperação. O segundo diz respeito à mudança na conjuntura eclesial, que se retraiu numa posição conservadora e impôs um rígido controle disciplinar sobre os seus agentes pastorais.

O MNDH se instituiu como uma organização independente da Igreja Católica, que visa pautar sua atuação por uma Carta de Princípios elaborada e promulgada nesse encontro. Seu objetivo é promover a articulação nacional das entidades de defesa dos Direitos Humanos que se expandiram significativamente em termos das organizações

---

27 MNDH, *Relatório Final do III Encontro Nacional de Direitos Humanos*, 1984.

que se institucionalizaram como ONGs e da diversificação das questões, das demandas e dos temas que foram incorporados sob a denominação de Direitos Humanos. Nesse sentido, a Carta de Princípios do MNDH abre o seu primeiro parágrafo com a seguinte afirmação: "A caminhada pelos Direitos Humanos é a própria luta do nosso povo oprimindo, através de um processo histórico que se inicia durante a colonização e que continua, hoje, na busca de uma sociedade justa, livre, igualitária, culturalmente diferenciada e sem classes" (MNDH, *Relatório Final do IV Encontro Nacional de Direitos Humanos*, 1986). Introduz-se, assim, no campo semântico dos Direitos Humanos um novo sentido, de caráter cultural, que vai chamar atenção para o direito à diferença. Estava, assim, aberta a janela que permitiria ver a diversidade de sujeitos e de expectativas que a própria democracia engendra na medida em que se restabelece na sociedade brasileira.

O V Encontro Nacional de Direitos Humanos aconteceu em 1988, na cidade de Goiânia, Goiás. A sua realização se deu no contexto político da constituinte no Brasil, marcado por uma intensa mobilização social. Os debates no decorrer do encontro foram galvanizados pelas demandas populares a serem incorporadas na Constituição, que chegavam das diversas organizações dos movimentos sociais. No relatório final desse encontro, a questão do respeito às diferenças, que havia aparecido pela primeira vez no encontro anterior, passou a figurar como uma das principais causas das lutas do MNDH.

> O MNDH deve lutar por uma sociedade realmente pluralista que respeite e ofereça espaço para distintas tradições culturais e para diferentes manifestações de fé, tendo como critério fundamental para essa convivência igualitária, tudo aquilo que ajuda à humanização de seus membros (caráter pessoal) e que favorece as relações sociais para concreta comunhão (caráter social). (MNDH, *Relatório Final do V Encontro Nacional de Direitos Humanos*, 1988)

O VI Encontro Nacional de Direitos Humanos foi realizado em 1990, na cidade de Vargem Grande, São Paulo, dois anos após a promulgação da Constituição Brasileira de 1988. O tema foi "Os Direitos Humanos e a Constituição da Nova Sociedade Brasileira". Pela primeira vez, na história dos encontros, o número de entidades católicas foi menor do que o de não-católicas. Participaram do encontro delegados brasileiros e de outros países da América Latina, representando partidos políticos, sindicatos, minorias étnicas e ONG. Nesse encontro, o MNDH deu mais um passo em busca de sua autonomia, elegendo uma coordenação que deixou de ser majoritariamente composta por representes dos movimentos ligados à Igreja Católica. Significativo, ainda, nesse sentido, foi o fato de o prêmio Nacional de Direitos Hu-

manos, que até então havia sido dado a teólogos da libertação, sindicalistas ou trabalhadores rurais, ligados à pastoral da Igreja Católica, ter sido outorgado aos índios Yanomami.[28]

O VII Encontro Nacional dos Direitos Humanos, sediado em Brasília, ocorreu em 1992, e comemorou os dez anos de fundação do movimento. O relatório faz referência a um número de 170 delegados, de diversas entidades nacionais e latino-americanas, que participaram do evento. O tema foi *Luta pela Vida, Contra a Violência*. A ideia de *luta pela vida*, naquele momento, apresentava um sentido ambivalente no campo semântico dos Direitos Humanos. Por um lado, *lutar pela vida* remetia ao posicionamento histórico da luta contra a tortura e a morte dos presos políticos, no contexto da ditadura militar. Por outro, na perspectiva de parte significativa da hierarquia católica e de leigos dos movimentos religiosos de caráter conservador, a *luta pela vida*, apresentava-se como uma maneira de demarcar uma posição contrária à descriminalização do aborto.[29]

Os VIII e IX Encontros Nacionais de Direitos Humanos se realizaram em Brasília, respectivamente, em 1994 e 1996.[30] Os relatórios confirmam a tendência à autonomia do MNDH em relação à Igreja Católica e o protagonismo crescente de partidos políticos de esquerda e das ONGs na organização do movimento e condução dos eventos. Há que se destacar que os relatórios produzidos nestes dois encontros traziam o sinal de "@" como uma tentativa de pluralizar os sujeitos referidos:

> Agradecemos a todos @s companheir@s que mantêm viva a esperança de uma sociedade justa, fraterna e solidária. A todos @s militantes que se encontram presos, perseguidos e ameaçados de morte por causa da luta por um Brasil fundamentado na justiça e na paz.

A pauta do encontro de 1996, que encerrou a série dos encontros que vimos analisando, incluiu a discussão do esboço do Primeiro Programa Nacional de Direitos Humanos – PNDH-1. A elaboração desse Programa era parte de um acordo que o Brasil havia assinado, em 1993,

---

28 MNDH, *Relatório Final do VI Encontro Nacional de Direitos Humanos*, 1990. Disponível em: <www.dhnet.org.br/mndh/encontros/iiencontro/relatorio90.htm>.

29 MNDH, Relatório Final do VII Encontro Nacional de Direitos Humanos, 1992. Disponível em: <www.dhnet.org.br/mndh/encontros/viiencontronacionaldh/relatorio92.htm>.

30 MNDH, Relatórios Finais dos VIII e IX Encontros Nacionais de Direitos Humanos realizados, respectivamente, em 1994 e 1996. Disponíveis em: <www.dhnet.org.br/mndh/encontros/iiencontro/relatorio94.htm> e <www.dhnet.org.br/mndh/encontros/iiencontro/relatorio96.htm>.

como participante e signatário da Conferência Mundial de Direitos Humanos, promovida pela ONU, em Viena. Pela primeira vez, nos Encontros Nacionais, a temática dos Direitos das Mulheres foi debatida em um grupo de trabalho específico.

É emblemático que, justamente no momento em que o PNDH-I e as questões relativas aos direitos das mulheres são incorporados nos debates dos Encontros, esses encerram seu ciclo. Nesse novo contexto democrático, há que se observar um deslocamento da polarização entre direita e esquerda –projeto capitalista burguês autoritário que detinha o domínio do Estado contra projeto popular participativo de resistência ao poder instituído– para disputas que passam a ocorrer no campo dos movimentos sociais. Entre essas diferenças, como já nos referimos anteriormente, as questões de gênero ganham especial importância na definição dos Direitos Humanos. Como veremos em seguida, o protagonismo dos pobres como sujeitos privilegiados dos Direitos Humanos dá lugar ao das mulheres e dos gays. É como se, na disputa contra a burguesia pelo sentido dos Direitos Humanos, a Teologia da Libertação, como porta-voz da Igreja Católica, tivesse sido vencida por um agente do seu próprio círculo. Os Direitos Humanos como direitos dos grupos mais vulneráveis e discriminados da sociedade parece impor-se tanto sobre o sentido universal da Declaração da ONU, de 1948, quanto dos pobres na atuação da Igreja Católica nas décadas de setenta e oitenta.

Nossa análise vai associar essa mudança a dois fatores centrais. O primeiro refere-se ao fortalecimento dos movimentos de gênero na sociedade e sua capacidade de articulação em nível nacional e internacional. A sociedade atual se tornou mais tolerante na convivência com as diferenças e com a diversidade de estilos de vida e arranjos matrimoniais. O outro decorre da retirada do apoio do Vaticano à Teologia da Libertação e à pastoral popular, orientadas pelas diretrizes de *Medellin* e *Puebla*. A *opção pelos pobres*, pedra fundamental da ação pastoral e política da Igreja Católica no continente latino-americano, perde sua urgência e importância no longo pontificado de João Paulo II. Assim, se a encíclicas de João XXIII e Paulo VI, como vimos acima, manifestavam compromisso com a defesa dos direitos políticos das vítimas dos regimes autoritários e dos direitos sociais dos pobres, as de João Paulo II vão enfatizar, sobretudo, as questões morais relativas à reprodução humana e à família. Destacamos, mais uma vez, um breve trecho do artigo de Andrade (2010: 190), no qual ele cita a encíclica *Centisimus Annus*, de João Paulo II, publicada em 1991. Ao associar a democracia com os Direitos Humanos, o Papa afirma que "é necessário que os povos, que estão reformando os seus regimes, deem à democracia um autêntico e sólido fundamento mediante o reconhecimento

explícito dos referidos direitos. Entre os principais, recordem-se: o direito à vida, do qual é parte integrante o direito a crescer à sombra do coração da mãe depois de ser gerado; o direito a viver numa família unida e num ambiente moral favorável ao desenvolvimento da própria personalidade" (João Paulo II, 1991, em Andrade, 2010).

Estamos, portanto, distantes da perspectiva política e social que predominou nos anos setenta e oitenta em relação aos Direitos Humanos. O *direito à vida*, definido pelo papa como direito "a crescer à sombra do coração da mãe depois de ser gerado", desloca os Direitos Humanos para o campo de certa moral religiosa, no qual a Igreja Católica se considera autorizada a legislar enquanto intérprete legítima da *lei natural*. Dessa forma, coloca-se acima das disputas que acontecem no campo da política, ao mesmo tempo em que procura demarcar um espaço reservado de direitos sobre o qual reivindica exclusividade. É como se a mesma Igreja Católica que foi *a voz dos que não tinham voz*, porque silenciados pela repressão dos governos autoritários, emprestasse, agora, a sua *voz* para aqueles que não podem falar por se encontrarem *à sombra do coração das mães* que os geraram. O sujeito dos Direitos Humanos já não se define pelas suas experiências sociais e culturais concretas, vivenciadas como contingentes, mas por uma abstração universal, tomada como pessoa antes mesmo de adentrar no mundo social.

Ao definir a moral e a natureza como os campos de disputa dos sentidos dos Direitos Humanos, a Igreja Católica acaba destituindo as mulheres da sua condição política. A posição de portadoras de uma vida que se impõe desde fora do jogo político acaba identificando-as com a própria natureza e as exclui do conjunto de práticas políticas que materializam a cidadania. O recurso à *lei natural* mascara o autoritarismo e a violência da posição da Igreja Católica contra as mulheres. Como afirma Žižek, podemos detectar aqui um tipo de *armadilha ontológica* (2010: 26) que reifica o aborto e aprisiona-o no campo da *natureza*, ao mesmo tempo em que despolitiza as mulheres de qualquer subjetivação política. Embora queira situar-se fora da política, trata-se, na verdade, de um ato político por excelência que se impõe por meio da força moral e natural que se quer acima das regras e da lógica democráticas. Em alguma medida, a exclusão da mulher do direito de decidir no campo da reprodução a reduz à condição *homo sacer* de Agamben, enquanto um ser humano reduzido à *vida nua*. Nessa dialética entre a natureza como universal e o social como particular, a mulher, ao ser identificada juntamente com o embrião e com o universal, fica desprovida da sua identidade sócio-política particular, que responde por uma cidadania determinada (Agamben, 2002).

Essa posição da Igreja Católica, no entanto, não produz apenas o silêncio e a submissão das mulheres no interior do catolicismo. Na

esteira do compromisso do catolicismo da libertação com os movimentos sociais, um grupo expressivo e militante de mulheres, sem negar sua identidade católica, criam a ONG *Católicas pelo Direito de Decidir* que assume uma posição contrária ao pensamento clerical hegemônico de condenação moral do aborto, fora de qualquer processo político e pessoal de autonomia das mulheres de decidirem sobre esta questão.[31] A nota que publicam na imprensa, em reação ao recuo do governo federal em relação ao aborto no PNDH-3, explicita a sua vigilância sobre a luta pela descriminalização do aborto na sociedade brasileira.

> Católicas pelo Direito de Decidir vem a público manifestar sua surpresa e indignação frente ao recuo do Governo Federal em relação a posições tomadas anteriormente no III PNDH, resultado de ampla discussão realizada por instâncias governamentais com a sociedade brasileira […]. O governo brasileiro, que tem o dever de cumprir acordos internacionais dos quais é signatário [Conferências ONU, OEA e CEDAW], sucumbiu de forma vergonhosa à pressão da CNBB e vai, segundo declarações do Ministro dos Direitos Humanos, retirar do texto final as referências ao aborto como um direito das mulheres […]. Católicas pelo Direito de Decidir repudia tanto o intervencionismo autoritário da hierarquia da Igreja, quanto à subserviência do Governo Federal, que visando às eleições, joga no lixo o processo de debate público realizado amplamente com a sociedade brasileira para chegar ao texto do PNDH lançado em dezembro de 2009.

Ainda que possamos identificar algumas vozes católicas dissonantes a favor da descriminalização do aborto, elas são bastante raras e no drama das eleições elas propriamente não se fazem ouvir. E, por isso mesmo, os candidatos não se sentem instados a responder às suas demandas. Ainda que a posição sobre o aborto das *católicas pelo direito de decidir* coincida com a dos candidatos, não foi na direção do enquadramento do aborto como uma questão de política pública e de cidadania que eles se movimentaram.

AS CONFERÊNCIAS NACIONAIS DOS DIREITOS HUMANOS

A retirada da Igreja Católica da liderança do MNDH abriu um espaço institucional no campo dos Direitos Humanos que foi ocupado pelos organismos governamentais que se institucionalizaram na estrutura do Estado. Essa institucionalização, como veremos em seguida, se impôs num movimento de fora para dentro do governo, impulsionado tanto pelas conferências multilaterais, promovidas pela ONU, das

31 Trata-se de uma ONG feminista católica que defende a legalização do aborto.

quais o Estado brasileiro foi signatário, quanto pelas organizações da sociedade civil que, no final dos anos noventa, passam a atuar em parceira com o Estado na formulação e promoção dos Direitos Humanos. Observa-se, assim, um processo que, ao mesmo tempo em que incorpora demandas relativas aos Direitos Humanos nos programas dos governos democráticos, também traz para o âmbito do Estado lideranças forjadas nos movimentos sociais que terminam ocupando funções burocráticas e gestoras nas estruturas governamentais.

A inclusão e institucionalização dos Direitos Humanos no aparato do Estado tem uma longa trajetória no Brasil. O primeiro organismo estatal foi criado no âmbito do Ministério da Justiça, em 1977, ainda no período do regime militar, e funcionou como um instrumento de controle social e ideológico, articulado com o sistema repressivo do regime. Com a democratização, a partir de 1988, a questão dos Direitos Humanos no âmbito governamental incorporou os sentidos e as demandas apresentadas pelos movimentos sociais e pelas conferências multilaterais internacionais. A primeira Secretaria Nacional dos Direitos Humanos (SNDH) foi criada somente em 1997, ainda como parte da estrutura do Ministério da Justiça. Em 1999, foi transformada em Secretaria de Estado dos Direitos Humanos (SEDH), com assento nas reuniões ministeriais do governo. Em 2003, a SEDH foi transformada num órgão da Presidência da República e passou a se chamar de Secretaria Especial dos Direitos Humanos. Em 2010, passou a ser denominada de Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República.[32]

As principais atribuições elencadas como missão dessas secretarias são:

- Propor políticas e diretrizes que orientem a promoção dos Direitos Humanos, criando ou apoiando projetos, programas e ações com tal finalidade.
- Articular parcerias com os poderes Legislativo e Judiciário,

32 O Decreto Nº 2.193, de 7 de abril de 1997, criou a Secretaria Nacional dos Direitos Humanos – SNDH, na estrutura do Ministério da Justiça, em substituição à Secretaria dos Direitos da Cidadania – SDC. Em 1º de janeiro de 1999, a SNDH foi transformada em Secretaria de Estado dos Direitos Humanos – SEDH, com assento nas reuniões ministeriais. A Secretaria Especial dos Direitos Humanos, criada pela Lei nº 10.683, de 28 de maio de 2003, é o órgão da Presidência da República que trata da articulação e implementação de políticas públicas voltadas para a promoção e proteção dos Direitos Humanos. Medida provisória assinada pelo presidente da República no dia 25 de março de 2010 transforma a secretaria em órgão essencial da Presidência, e ela passa a ser denominada Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República.

com os estados e municípios, com a sociedade civil e com organizações internacionais para trabalho de promoção e defesa dos Direitos Humanos.

- Coordenar a Política Nacional de Direitos Humanos segundo as diretrizes do Programa Nacional de Direitos Humanos.
- Receber e encaminhar informações e denúncias de violações de direitos da criança e do adolescente, da pessoa com deficiência, da população de Lésbicas, Gays, Bissexuais e Travestis e Transexuais e de todos os grupos sociais vulneráveis.
- A SDH/PR atua como Ouvidoria Nacional dos Direitos Humanos.[33]

Como se pode perceber, se por um lado não há menção à questão da pobreza nessa apresentação da missão da Secretaria –central para a perspectiva católica no contexto dos Encontros Nacionais– por outro, são mencionados os direitos dos grupos vulneráveis da sociedade, no qual são incluídos aqueles que são vítimas de descriminação sexual. Cabe à Secretaria o papel de coordenação das políticas de Direitos Humanos no país e de articulação dos órgãos de Estado, agentes governamentais e da sociedade civil. O seu objetivo imediato é o de estabelecer diretrizes para a política do governo e elaborar um programa nacional de Direitos Humanos. O caminho para cumprir sua missão, é a convocação e organização de conferências nacionais que congreguem os órgãos governamentais e as organizações da sociedade civil, representativas da luta pelos Direitos Humanos no país, para recolher e sistematizar as suas demandas num documento de abrangência nacional que deverá pautar a ação do Estado. É na esteira deste processo político que acontece, em 1996, a Primeira Conferência Nacional de Direitos Humanos que, embora tenha sido oficialmente convocada pelo MNDH, foi o governo que forneceu os recursos e a chancela institucional para que o evento pudesse se realizar, exercendo, em certa medida, o papel que a Igreja Católica desempenhou no período anterior por meio dos encontros nacionais de Direitos Humanos.

Sintomático de uma continuidade, mas, ao mesmo tempo, demarcador de uma ruptura na trajetória da política dos Direitos Humanos no Brasil, é o fato que, em 1996, ocorreu tanto o último Encontro Nacional de Direitos Humanos, ainda sob a chancela da Igreja Católica e o predomínio dos movimentos sociais, quanto a primeira Conferência Nacional de Direitos Humanos, que reuniu diferentes representantes

33 Fonte: <www.direitoshumanos.gov.br/sobre>.

da sociedade civil e de organismos governamentais. Entre estes, se fizeram presentes representantes da Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados e do Fórum das Comissões Legislativas de Direitos Humanos. Das entidades da sociedade civil, que se destacaram pela defesa dos Direitos Humanos no regime militar, participaram representantes da Comissão de Direitos Humanos da Ordem dos Advogados do Brasil, da CNBB, do Movimento Nacional de Direitos Humanos e da Federação Nacional de Jornalistas – FENAJ. As ONGs convocadas para a Conferência e que aparecem no elenco das representações são: Instituto de Estudos Socioeconômicos – INESC, e Serviço de Paz e Justiça – SERPAJ e CIMI.

Ao serem incorporados como política de Estado, os Direitos Humanos deslocam-se da tutela da Igreja Católica para a do governo. Nesse deslocamento, a Igreja Católica passa a ocupar um lugar ao lado das demais entidades, fazendo-se representar por meio da CNBB. Impõe-se, assim, uma relação mais simétrica entre os agentes governamentais, não governamentais e eclesiais dentro de um campo de disputa pelos significados e pelas concepções que os Direitos Humanos irão incorporar no contexto democrático. Ao mesmo tempo, produz-se uma clivagem entre as posições da CNBB e das demais entidades envolvidas no jogo político e na disputa semântica sobre os Direitos Humanos. Já na I Conferência Nacional observa-se a defesa ferrenha da CNBB pela inclusão no relatório final do *direito à vida* como destaque entre os Direitos Humanos (Brasil, 1996). Essa proposição contrapunha-se à demanda pela descriminalização do aborto, proposta pelos representantes governamentais e das organizações civis, que também foi incorporada ao relatório como "reconhecimento dos direitos reprodutivos enquanto Direitos Humanos e a implementação efetiva do Programa de Assistência Integral à Saúde da Mulher (PAISM) e do atendimento do aborto legal no Serviço Único de Saúde (SUS)" (Brasil, 1996). Ainda, na esteira dessa disputa, o MNDH identificou como uma importante vitória a inclusão, no mesmo relatório, dos "direitos de segmentos vulneráveis da sociedade, tais como: mulheres, negros, homossexuais, indígenas e migrantes" (Brasil, 1996). Como resultado final, temos um relatório compósito que procura conciliar posições contraditórias que estavam presentes na conjuntura política, social e cultural da sociedade brasileira naquele momento.

Convocadas com a finalidade precípua de recolher e sistematizar as propostas e demandas da sociedade civil para a elaboração dos programas nacional de Direitos Humanos em suas três versões: PNDH-1, PNDH-2 e PNDH-3, as conferências se constituíram, em suas 11 edições, até 2008, o principal instrumento de diálogo do governo com a sociedade civil sobre os Direitos Humanos no Brasil. Nesta trajetória,

vamos observar a diversificação das parcerias que a SEDH, enquanto entidade promotora, estabelece com os demais atores do próprio estado e da sociedade civil. O último evento, por exemplo, foi organizado de forma tripartite pela Secretaria Especial de Direitos Humanos da Presidência da República, pela Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados e pelo Fórum de Entidades Nacionais de Direitos Humanos, manifestando um enquadramento dos Direitos Humanos numa visão que se organiza sobre três pilares: governo, congresso nacional e sociedade civil.

Diversificam-se também as entidades convocadas para as conferências, apontando para uma presença cada vez mais intensa das ONGs, ao mesmo tempo em que a representação dos movimentos sociais se faz por meio de fóruns que congregam conjuntos de organizações, articuladas em torno de subtemas dos Direitos Humanos. As conferências se tornam, assim, o canal privilegiado pelo o qual as demandas das crianças e adolescentes, das mulheres, dos homossexuais, dos índios e afro-descentes e do próprio planeta, por meio das entidades ambientalistas, cheguem ao Estado e possam ser incorporadas como políticas públicas. Esses subtemas, como mostra a análise dos relatórios das conferências são agregados aos primeiros, relacionados com questões sociais e político-ideológicas, alargando cada vez mais o campo semântico dos Direitos Humanos. E, é esta diversidade crescente de demandas, temas, questões e propostas que integra o conteúdo dos programas nacionais de Direitos Humanos. Esses, por sua vez, tornam-se um instrumento de legitimação para o governo democrático, de indexação de valor às demandas que se expressam no seu texto e de reconhecimento para os órgãos do Estado e as organizações da sociedade civil que participam das conferências.

Para os governos democráticos, que se elegeram a partir da Constituição de 1988, a ampliação dos sentidos, dos temas e dos sujeitos dos Direitos Humanos num programa nacional, tornou-se um importante instrumento de legitimação e alargamento de suas bases de apoio na sociedade civil. Para operacionalizar esse processo e manter o seu controle, a estratégia priorizada pelo governo, num primeiro momento, foi a criação e o fortalecimento institucional de uma secretaria de Estado diretamente ligada à presidência da república. Num segundo momento, as ações da Secretaria se voltaram mais para a expansão e replicação de estruturas governamentais de Direitos Humanos nos demais poderes e níveis de governo. A Secretaria Presidencial, por sua vez, chama para sua responsabilidade a integração das ações voltadas para a defesa dos Direitos Humanos realizadas no congresso nacional, nos estados e nos municípios e a articulação dessas ações com as entidades da sociedade civil. Nesse sentido, a proposta discutida e

encaminhada nas últimas conferências apontou para a criação de um sistema nacional de Direitos Humanos. Esse processo de estruturação dos Direitos Humanos no aparato do Estado se reflete nas três versões do programa de Direitos Humanos no sentido de uma diversificação cada vez maior das demandas específicas e locais que foram incluídas no seu texto.

Ao lado desse esforço de fortalecimento da SEDH e articulação no âmbito nacional, observa-se, ainda, um movimento que vai em direção ao compromisso dos governos democráticos brasileiros com a implementação e o cumprimento dos acordos internacionais definidos nos fóruns internacionais dos quais o Brasil é signatário. Promovidas pela ONU, podemos lembrar aqui uma sequência de conferências mundiais que produziram uma agenda global de defesa dos Direitos Humanos. Em 1993 a Conferência de Viena sobre Direitos Humanos; em 1994 a do Cairo sobre população; em 1995 a de Pequim sobre as mulheres e em favor da igualdade; em 2001 a de Durban contra o racismo, a xenofobia e a intolerância. Essas temáticas, ainda que possam ser identificadas como demandas formuladas internamente por movimentos presentes na sociedade brasileira, sua urgência e gravidade é reforçada na medida em que passam a contar com mecanismos internacionais de proteção dos Direitos Humanos.

Como vimos apresentando neste texto, a produção desse novo contexto discursivo no qual os Direitos Humanos passaram a operar, especialmente, a partir da década de noventa, produziu outra correlação de forças entre os grupos atuantes em sua defesa. Nesse sentido, as controvérsias e polêmicas envolvendo o PNDH-3 estão relacionadas com uma disputa pelas categorias semânticas legítimas na definição do que seja Direitos Humanos no Brasil. Conforme mostramos na segunda parte do texto, a incorporação, nas últimas duas décadas, de demandas relativas aos direitos sexuais e reprodutivos deslocou o protagonismo na defesa desses direitos da Igreja Católica para as ONGs e para o próprio Estado. Todavia, o drama das eleições presidenciais de 2010 deixa explícito que o referido deslocamento não significou que as discussões acerca dos Direitos Humanos no Brasil tenham se laicizado, mas, antes disso, que a Igreja Católica passou a ocupar outra posição na disputa pelos sentidos dos Direitos Humanos sem que isso tenha implicado a perda de sua capacidade em pautar debates públicos sobre o tema.

BIBLIOGRAFIA

Agamben, Giorgio 2002 *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I* (Belo Horizonte: Ed. da UFMG).

Andrade, Paulo Fernando 2010 "Democracia e Doutrina Social da Igreja" em Lesbaupin, Ivo e Ernanne Pinheiro, J. (orgs.) *Democracia, Igreja e Cidadania* (São Paulo: Paulinas).

Pierucci, Antonio Flavio 2011 "Eleição 2010: desmoralização eleitoral do moralismo religioso" em *Novos Estudos – CEBRAP* (São Paulo) Nº 89.

Steil, Carlos Alberto 1996 *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia* (Petrópolis: Vozes).

Žižek, Slavoj 2010 "Contra os direitos humanos" em Mediações: Revista de Ciências Sociais, (Londrina) Vol. 15, Nº 1.

DOCUMENTOS CONSULTADOS

Brasil 1996 *I Programa Nacional de Direitos Humanos*. Disponível em: <www.dhnet.org.br/dados/pp/pndh/textointegral.html>.

Brasil 2002 *II Programa Nacional de Direitos Humanos*. Disponível em: <www.dhnet.org.br/dados/pp/pndh/pndh_concluido/index.html>.

Brasil 2009 *III Programa Nacional de Direitos Humanos*. Disponível em: <www.dhnet.org.br/pndh/index.htm>.

João XXIII 1963 *Encíclica Pacem in Terris*. Disponível em: <www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_po.html>.

Episcopado Latino-Americano 1979 *Relatório Final da III Conferência do Episcopado Latino-Americano*. Disponível em: <www.dhnet.org.br/dados/livros/memoria/mundo/puebla.html>.

MNDH 1982 *Relatório Final do I Encontro Nacional de Direitos Humanos*. Disponível em: <www.dhnet.org.br/mndh/encontros/iencontro/relatorio82.htm>.

MNDH 1983 *Relatório Final do II Encontro Nacional de Direitos Humanos*. Disponível em: <www.dhnet.org.br/mndh/encontros/iiencontro/relatorio83.htm>.

MNDH 1984 *Relatório Final do III Encontro Nacional de Direitos Humanos*. Disponível em: <www.dhnet.org.br/mndh/encontros/iiiencontronacionaldh/relatorio84.htm>.

MNDH 1986 *Relatório Final do IV Encontro Nacional de Direitos Humanos*. Disponível em: <www.dhnet.org.br/mndh/encontros/ivencontronacionaldh/relatorio86.htm>.

MNDH 1988 *Relatório Final do V Encontro Nacional de Direitos Humanos*. Disponível em: <www.dhnet.org.br/mndh/encontros/vencnacmnddh/relatorio88.htm>.

Catalina Romero

RELIGIÓN Y POLÍTICA EN EL PERÚ, 2000-2010

MI OBJETIVO EN ESTE ARTÍCULO ES hacer una introducción a la situación actual de la esfera religiosa en el Perú, poniendo el acento en la situación de la Iglesia católica, y en la relación que ésta tiene con lo público en las esferas del Estado y de la sociedad política. Para esto recurro a información estadística sobre las religiones en los últimos 30 años, a un análisis de la relación político eclesial en la segunda parte, para terminar con un análisis de actitudes y opiniones de la población católica sobre su participación en la Iglesia a partir de una encuesta nacional realizada en el 2006. A manera de conclusión presentaré los desafíos y clivajes que atraviesan a la sociedad y a la Iglesia al intervenir en los espacios públicos que analizamos.

En el siglo XXI, la población peruana es creyente y el catolicismo sigue siendo la religión de la mayoría, aunque ya no sea la única opción religiosa posible (Taylor, 2007). El Estado peruano tiene un Acuerdo firmado con la Santa Sede en 1980 y las Constituciones de 1979 y de 1993 reconocen el aporte de la Iglesia católica en la formación histórica y cultural de la nación peruana. Pero también reconocen el derecho de otras religiones a establecerse en el territorio nacional y a recibir apoyo

* Doctora en sociología por la *New School for Social Research*. Miembro del Consejo Ejecutivo de la *Latin American Studies Association* (LASA).

del Estado. Podemos decir que el catolicismo mantiene su hegemonía, por su presencia extendida en el territorio y por su enraizamiento en la sociedad civil a través de su presencia cotidiana y concreta en la vida de la gente, y de las asociaciones, que le proporcionan legitimidad social y política. Pero también por su relación con el Estado, desde los niveles de gobiernos locales y regionales, hasta el gobierno central y con la sociedad política y las elites dirigentes, económicas y mediáticas. Esta inserción pública de la Iglesia en diferentes esferas de acción, está sirviendo de modelo a otras religiones, que aunque inicialmente se reducían al campo religioso y al de la sociedad civil, hoy buscan presencia en el Estado y la sociedad política, en el marco que la legislación peruana les ofrece, que está definido por la concepción y definición de la religión, como religión de Estado (Huaco, 2004), y no como derecho individual, vinculado a la libertad religiosa, a la diversidad de organizaciones con ese fin, con autonomía.

Esta mayor complejidad del espacio religioso se percibe con mayor claridad hacia fines del siglo XX, después del restablecimiento de las instituciones democráticas en 1980 y a lo largo de esa década, en la que el Perú vive como toda América Latina la crisis de la deuda externa, y particularmente, la destrucción material y social producida por el conflicto armado interno provocado por los grupos terroristas de Sendero Luminoso y del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru. Surgen figuras representativas de otras religiones en el proceso electoral de 1990, y continúan participando en la política hasta que en el 2006 se presenta a las elecciones presidenciales un pastor evangélico. La pregunta es si ha cambiado o no el espacio público o si las nuevas religiones se incorporan al ya existente incorporándose a la clase política y dejando de lado la racionalidad comunicativa de la sociedad civil, plural y emancipadora como el espacio público nuevo en construcción.

LAS RELIGIONES EN CIFRAS

Antes de pasar a analizar de qué manera se transforma o no el espacio público religioso en el nuevo siglo, con la presencia activa y pública de otras religiones, presentaré datos sobre pertenecía religiosa que provienen tanto de los Censos Nacionales (INEI, 1981; 1993; 2007) como de estudios muestrales (Romero, 2006; Encuesta sobre sociedad eclesial, 2006[1]).

Hasta el Censo Nacional de 2007, la población del Perú en su mayoría seguía perteneciendo a la Iglesia católica, pero según los datos

1 La investigación se ha realizado con el auspicio del Instituto Bartolomé de Las Casas y el apoyo financiero de la Conferencia de obispos norteamericanos. El trabajo de campo fue hecho por IOP-PUCP.

muestrales, había disminuido mucho considerando las distintas alternativas que tiene en la actualidad el creyente de vivir su religiosidad. Presentamos éstas en la siguiente tabla.

Tabla 1
Pertenencia religiosa según diferentes relevos estadísticos

Religión a la que pertenece (en porcentajes)	Censo 2007	Muestra 2006	Muestra 2001**	Muestra 1996***	Censo 1993	Censo 1981
Católica	81,32	72,1	82,3	82	88,9	94,6
Evangélica, Pentecostal, Cristiana no católica	12,5	11,7	6,8	6	7,2	
Adventista		1,5	1,3	1		
Testigo de Jehová		1,7	2,7	2		
Israelita del Último Pacto		0,1	0,3	1		
Creyente pero no pertenece		2,9				
Otra	3,26	0,6	0,4	1	2,5	5,2
No es creyente/indiferente	2,91	9,1	4,7	7	1,4	0,2
No sabe/No responde		0,3	1,5			
Total Población	20.850.502*	1.945	1.500	1.210	21.980.304	16.023.689

Fuentes: INEI (2011).

* Población mayor de 12 años. Censos 1993 y 1981 dan población que responde a la pregunta sobre religión. Muestras: Encuesta Mundial de Valores en el Perú (1996; 2001).
** Datos de la Encuesta mundial de valores (2001). Trabajo de campo hecho por Datum Internacional.
*** Datos de la Encuesta mundial de valores (1996). Trabajo de campo hecho por Apoyo.

IBC: Encuesta sobre sociedad católica en Perú (2006).

Analizando la Tabla 1 podemos ver que los datos del Censo de 1981 sólo proporcionan información sobre pertenencia religiosa, la cual no ha variado mucho en los tres censos que analizamos. Las tres alternativas de respuesta eran: católica, otras religiones y ninguna religión. Los evangélicos y las otras religiones aparecían juntas en la categoría "otra", y llegaban a 5,2% con una diferencia de 1% en las áreas rurales, donde subía a 6,2%. En el Censo de 1993, ya se ofrece la alternativa de religión evangélica, aparte de la de pertenecer a otras religiones. La suma de estas dos categorías sube a 9,7% para el país, y la diferencia de 3,4% en las áreas rurales muestra ya el crecimiento diferenciado por regiones, llegando a 13,1%.

Luego, si miramos los datos sobre los evangélicos, ya no en los censos sino en las muestras nacionales, encontramos 6% en 1996, 6,8% en el 2001 y 11,7% de evangélicos en el 2006. En 10 años se

habrían duplicado los evangélicos y pentecostales en el Perú pasando de 6% a 11,7%, lo que es una tasa de crecimiento importante que se encuentra tanto en los datos censales como en los muestrales.

Es interesante destacar que en la encuesta del 2006, que es específicamente sobre religión, se ofrecen 8 alternativas a la pregunta sobre pertenencia: Católicos, Evangélicos (que incluye a los Pentecostales y cristianos no católicos), Adventistas, Testigos de Jehová, Israelitas del Último Pacto (grupo local), creyente sin pertenecer a una religión, no creyente o indiferente, y otra religión. Y en estas diversas alternativas se encuentra la explicación a la diferencia con el Censo del 2007. En el Censo hay 81,32% de católicos, mientras en la encuesta del 2006 hay 72,1% de católicos, 9% de esta diferencia se encuentra entre las categorías de indiferente y la de creyente sin pertenecer[2].

Los porcentajes de los que pertenecen a otras religiones son menores, y encontramos un cierto estancamiento en alrededor del 1% para cada una, con una clara disminución de los Israelitas del Último Pacto, después de la muerte de su fundador peruano, considerado profeta por sus seguidores. Sobre la conformación de la Iglesia católica en el Perú, ésta cuenta con 7 arquidiócesis, 20 diócesis, 10 prelaturas y 8 vicariatos. Según los datos del Censo de 1993, en las 7 arquidiócesis, donde se encuentra la mayor concentración del clero diocesano y religioso, los evangélicos eran entre el 1,5% y el 4%; mientras que, en los departamentos de Amazonas, San Martín y Ucayali, donde se encuentran ubicados los Vicariatos, la presencia de evangélicos era mayor de 15%, lo que aparecía ya en los datos de mayor número de evangélicos en las áreas rurales. En el Censo del 2007, en 4 de las 7 arquidiócesis, los evangélicos y los de otras religiones ya superan el 15% de la población, y en otros 7 departamentos de Sierra y Selva la presencia de otras religiones supera el 20%, sin contar la no creencia. La relación entre población y sacerdote en el 2006 era de 7.529 personas/sacerdote (Strottman y Pérez Guadalupe, 2008), si consideramos solamente a los que se declaran católicos y de 9.902 personas por sacerdote si consideráramos a toda la población.

FACTORES DE CAMBIO

En el Perú, recién en 1980 se avanza más claramente hacia un modelo de pluralismo religioso después de siglos de monopolio confesional, aunque en la Constitución de 1915 ya se hubiera introducido el principio de tolerancia religiosa, como en toda América Latina, al retirar del Artículo 4 de la Constitución la prohibición de otros cultos

2 Probablemente los que se declaran indiferentes y sin pertenencia, ante alternativas más reducidas, hayan respondido en el Censo su religión de origen, el catolicismo.

(Huaco, 2004; Valderrama, 2004). Entre 1981 y el 2007 el escenario religioso empezó a mostrar mayor diversidad, adquiriendo una mayor complejidad en el presente siglo, no sólo por los cambios constitucionales, sino por las condiciones producidas por el conflicto armado interno que se vivió en el país en la década del ochenta. Otro factor ha sido la mayor participación en la política de personalidades y partidos con referencias religiosas a partir de los años noventa. Analizando los cambios en la Constitución, en la de 1979, al final del régimen militar de Velasco Alvarado y de Morales Bermúdez, se que termina con el sistema de Patronato que vinculaba al Estado con la Iglesia católica. Posteriormente, en 1980, cuando se firma el Acuerdo entre el Estado y la Santa Sede, se acentúa la autonomía[3] que se le reconoce a la Iglesia católica, otorgándole los derechos y privilegios que tenía antes de la separación. La Constitución de 1993 confirma la separación[4] que fue promovida por la Iglesia en el Concilio Vaticano II, porque el régimen de Patronato condicionaba el nombramiento de obispos y la delimitación territorial eclesiástica a la aprobación del Estado, previa consulta. Desde una mirada crítica, la Iglesia católica mantuvo los derechos pero no las obligaciones en su relación con el Estado, entre ellos los derechos en el campo de la educación, y el de las capellanías.

En el debate iniciado sobre la reforma constitucional de Julio del 2002 el tema religioso volvió a colocarse en la agenda política y suscitó un nuevo debate a partir de una propuesta en minoría[5] sustentada por el Congresista Socialista Javier Diez Canseco, que buscaba afirmar la laicidad del Estado, la libertad religiosa, el trato igualitario y la colaboración del Estado con todos sin discriminación. Finalmente, la formulación final del artículo constitucional en discusión, reiteró el reconocimiento de los aportes de la Iglesia católica a la formación histórica y social de la nación y también la colaboración del Estado con ella, y con las demás religiones reconocidas por el Estado. El contexto histórico en el que se producen los cambios constitucionales mencionados es un periodo muy importante para el catolicismo luego de la realización del Concilio Vaticano II, concilio ecuménico que tuvo

3 El Acuerdo comienza diciendo en el Artículo 1º "La Iglesia católica en el Perú goza de plena independencia y autonomía [...]" (Directorio Eclesiástico, 1987).

4 El Art. 50 de la Constitución del Perú, 1993 dice**: "**Dentro de un régimen de independencia y autonomía, el Estado reconoce a la Iglesia católica como elemento importante en la formación histórica, cultural y moral del Perú, y le presta su colaboración. El Estado respeta otras confesiones y puede establecer formas de colaboración con ellas".

5 El Art. 71 dice: "El Estado Peruano es laico. Todos los cultos religiosos son libres en la Nación y gozan de iguales derechos. El Estado puede establecer formas de colaboración con las confesiones religiosas sin discriminación alguna".

mucho impacto mundial, y de dos Conferencias Episcopales Latinoamericanas realizadas en Medellín y en Puebla. Bajo el liderazgo de los Papas Juan XXIII y Pablo VI, y del Arzobispo de Lima Juan Landazuri Ricketts, la Iglesia desarrolló su vocación misionera, se hizo presente en las zonas rurales y en las ciudades intermedias y pequeñas, luego de décadas de repliegue en las ciudades más grandes y en la capital. Fueron años de cercanía a los pobres, a las organizaciones de base, a los gozos y esperanzas de todas las personas, con un espíritu abierto y ecuménico. No llama la atención que un obispo como Ms. José Dammert Bellido pudiera promover el Acuerdo con el Estado buscando la autonomía de la Iglesia y el reconocimiento de las otras religiones, siempre desde la propia identidad católica, y que este fuera bien recibido por el gobierno saliente. El prestigio de la Iglesia, y la confianza en ella como institución hicieron que no fuera un tema controvertido.

En el caso del Perú, el conflicto interno armado, que generó una ruptura interna profundizando las brechas ya existentes, territoriales, culturales, económicas, lingüísticas, entre otras (CVR, 2004) movilizó a la sociedad civil en la defensa de la vida y de los sectores más débiles en el conflicto. El solo hecho de permanecer en las zonas declaradas en *emergencia*, es decir, bajo control militar y con toques de queda nocturnos en las áreas urbanas, y en los pequeños pueblos, con el peligro de ser invadidos ya fuera por los senderistas, o por los militares, con consecuencias similares para los pobladores: la pérdida de ganado, asesinato de las autoridades o sospechosos, violación de mujeres, castigo público para escarmiento colectivo. En este escenario, las iglesias asentadas en el territorio nacional, jugaron un papel importante por su capacidad de reflexión para dar sentido a lo que vivían, por la posibilidad de articulación local y nacional, y en muchos casos internacional. La capacidad de construir lazos de confianza entre comunidades les permitió percibir mejor los peligros que afrontaban, recibir solidaridad externa, y levantar la voz en su propia defensa o de los más vulnerables. La discusión constitucional tuvo lugar donde funcionaban las instituciones, mientras la lucha interna debilitaba a las comunidades locales bajo estados de *emergencia*. En estos lugares, además del ejército, estaban los católicos y los evangélicos, que como hemos visto en los datos censales se encontraban más desarrolladas en los epartamentos en conflicto.

Según el informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) se estima que hubo 69 mil muertos de uno y otro lado, todos peruanos. En sus conclusiones sobre el papel que jugaron las iglesias, la CVR (2004: 459-460) destaca el papel de la Iglesia católica a través de la Comisión Episcopal de Acción Social, y el trabajo dedicado de agentes pastorales en diferentes diócesis lo que permitió mayor resis-

tencia al desarrollo de las acciones terroristas, así como lamenta lo poco que se hizo en Ayacucho, departamento donde se inició la violencia. De igual manera reconoce el trabajo realizado por las iglesias evangélicas en la protección de los Derechos Humanos, con apoyo de sus instancias de coordinación nacional. Fue en esta coyuntura que los líderes evangélicos, por primera vez, decidieron hacer un comunicado público sobre un tema de amplia difusión: la defensa de los Derechos Humanos. Así adquirieron visibilidad pública los pastores evangélicos interactuando con otros actores y organizaciones de la sociedad civil, religiosas o civiles. Más adelantes, en las elecciones de 1990, adquirieron visibilidad los que apoyaron a Fujimori en sus dos años de presidente democrático (1990-1992), siendo uno de sus líderes el pastor Bautista Carlos García, quien rechazó el golpe de 1992. En la Iglesia católica, el arzobispo de Lima, Augusto Vargas Alzamora S. J., había mantenido distancia del gobierno salvaguardando la posibilidad de una voz crítica desde la Iglesia de Lima hasta 1999, cuando fue reemplazado en el cargo por el Arzobispo de Ayacucho Juan Luis Cipriani, miembro del Opus Dei. El nuevo arzobispo, conocido tanto por su rechazo a la defensa de los Derechos Humanos y por desconfiar de sus defensores y de las víctimas como por su cercanía al gobierno, se convirtió en un personaje controvertido en la escena pública, generando mucha oposición.

En el 2001, cuando se produce una segunda transición y se intenta una Reforma constitucional, el contexto del país era otro y ya no era necesario buscar cifras para reconocer el pluralismo religioso. Al interior de la Iglesia católica avanzaban los grupos conservadores, representados por el Arzobispo de Lima y otros obispos, así como por movimientos religiosos que se plegaron a la crítica del nuevo gobierno democrático y a sus iniciativas en defensa de los Derechos Humanos, la lucha contra la pobreza y contra la corrupción, así como a posiciones en temas relacionados al movimiento feminista. Son estas posiciones las que generan una unidad entre sectores liberales, de izquierda y feministas, así como de religiones cristianas, para promover una reforma de los artículos referidos a la laicidad del Estado, a la libertad religiosa, y a la igualdad sin discriminación en el 2002.

Si bien no ha sido un tema de interés público mayoritario, si ha tenido consecuencias positivas dando lugar a la creación de una Oficina de relaciones con religiones no católicas en el Ministerio de Justicia. Este nuevo espacio de poder para las denominaciones evangélicas y otras religiones ha provocado una competencia entre ellas por la representación del conjunto formándose una organización alterna al Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP), que agrupa a las iglesias históricas y evangélicas, mientras que muchas

de las iglesias pentecostales y neo pentecostales se han reagrupado en la Unión de Iglesias Cristianas Evangélicas del Perú (UNICEP), que busca también ser reconocida como representante por sus bases y por el Estado. Constitucionalmente, entonces, el Perú está en proceso de convertirse en un país plurireligioso, reconociendo por adelantado una realidad que ya se percibe claramente en la vida cotidiana de la población y esto llevará a normar el reconocimiento de todas las religiones con los derechos y deberes que la Ley establezca. Otro factor que ha incidido en los cambios del espacio público religioso es la apertura de nuevos espacios políticos de encuentro entre actores de la sociedad civil y la sociedad política. Algunos de estos fueron abiertos por el gobierno de transición de 2001, y otros por el gobierno del presidente Toledo: la Comisión de la Verdad y la Reconciliación; el Acuerdo Nacional; y la Mesa de Concertación y Lucha contra la Pobreza.

La Comisión de la Verdad y la Reconciliación se formó al final del gobierno de transición de Valentín Paniagua. Se seleccionó a los miembros buscando que fueran personas confiables e inobjetables, dada la crisis moral del país y la desconfianza generalizada. El presidente de la Comisión fue el filósofo Salomón Lerner Febres, Rector de la Universidad católica, y se nombraron 6 comisionados. Al asumir el gobierno Alejandro Toledo confirma en su mandato a la Comisión, le pide que incluya el tema de la Reconciliación y nombra a cinco personas, más llegando a tener 11 miembros que fueron políticos importantes vinculados a la izquierda y a la centroderecha, al mundo académico, profesional y religioso. La CVR trabaja durante dos años y emite un Informe, en el que da cuenta de más del doble de lo que se había estimado en términos de víctimas. Se hablaba de 25 mil muertos de un lado y otro durante los más de 12 años de violencia y se calcula, con la nueva información recogida, que serían alrededor de 69 mil muertos. Se señala la permanencia de las brechas que han dividido a la sociedad peruana por siglos, al constatar que la mayoría de las víctimas eran quechua hablantes, y estaban en las zonas más pobres y rurales del país. Así, como que la mayoría de víctimas fueron causadas por Sendero Luminoso y no por el ejército, pero que había habido lugares donde se implementó una política sistemática de tortura y exterminio de la población, considerada materia de investigación penal. El Informe incluye a las Iglesias en su análisis, reconociendo la contribución que tuvieron como grupos organizados en la defensa de sus comunidades, de los Derechos Humanos y de las familias de las víctimas. Fue por la presencia de estas organizaciones religiosas, incluyendo a la Iglesia católica, que se pudo evitar el avance de la violencia en muchas regiones a través del trabajo educativo y de las

organizaciones de base. Pero también llamó la atención por lo que no se hizo en las diócesis más afectadas, sobre todo en Ayacucho, lugar de origen de Sendero Luminoso, donde se obstaculizó y desmontó el trabajo de los religiosos y el que se había hecho antes de la llegada del Arzobispo Cipriani. Este informe ha levantado una gran oposición entre aquellos mencionados como responsables por acción u omisión. Tanto los partidos políticos que gobernaron durante el tiempo de la violencia, como los obispos mencionados por su omisión en la acción o por su compromiso directo con las Fuerzas Armadas, se han opuesto al Informe final y a los miembros de la Comisión. Uno de los opositores más fuertes al Informe ha sido el congresista, numerario del Opus Dei, Rafael Rey.

El Acuerdo Nacional fue una propuesta de Alejandro Toledo en el 2001, luego de unas elecciones que fueron muy ajustadas, teniendo al frente la candidatura de Alan García del APRA, y de Lourdes Flores del Frente Unidad Nacional, que agrupaba al viejo Partido Popular Cristiano y al Partido Renovación, fundado por Rafael Rey entre otros. La debilidad política del gobierno en el Congreso y en la opinión pública lo llevó en el 2002 a la formación de un espacio más abierto al consenso que contribuyera a generar mejores condiciones para la gobernabilidad del país. El gobierno invitó a participar en el Acuerdo Nacional a los partidos políticos de oposición, y a la sociedad civil, y se inició una discusión sistemática sobre las metas de gobierno que serían materia de un Acuerdo Nacional. En este grupo están representadas las Iglesias, tanto la Conferencia Episcopal Peruana, como el Concilio Nacional Evangélico Peruano.

Finalmente, las Mesas de concertación y Lucha Contra la Pobreza son espacios creados durante el Gobierno de Transición y se han vuelto parte de la institucionalidad del Estado. Los han presidido un sacerdote religioso de los Sagrados Corazones, en su primera etapa, y luego funcionarios civiles de alto nivel. Se ubica dentro de la Presidencia del Consejo de Ministros y es un espacio mixto entre el gobierno y la sociedad civil, para la concertación de metas presupuestales, que se diseñan con la participación de los actores. Forman parte del Consejo de la Mesa representantes de los ministerios involucrados en la Lucha contra la Pobreza, como el Ministerio de la Mujer y Desarrollo Humano (MIMDES), los Ministerios de Salud, Educación, Trabajo, entre otros. Asisten también los gremios empresariales y de trabajadores, las ONG, organizaciones sociales de base y las Iglesias. Además de la Mesa Nacional, hay Mesas de Concertación a nivel Departamental, provincial y distrital, y también por temas. La Mesa interconfesional es una Mesa muy activa que incluye gente de las iglesias evangélicas y de la Iglesia católica, así como de

la religión Judía. Pero en las mesas departamentales y provinciales participan miembros de las redes de la Iglesia católica (Cáritas, Comunidades Cristianas de Base) y de otras iglesias, incluidas la Bahai. La presencia de la Iglesia católica en estos tres espacios de negociación, concertación y acuerdos, es simbólicamente muy importante. Además de la Iglesia católica hay actores religiosos que participan en estos espacios, esperando contribuir a que su funcionamiento y duración, alimenten la confianza de la gente, produzcan resultados, buscando que la democracia sea algo más cercana a la cotidianeidad de la vida de los ciudadanos.

Pero más allá de estos espacios en los que se da una relación entre sociedad civil y Estado y se desdibujan las fronteras entres la religión y la política, así como de la economía, es importante destacar el nuevo momento de participación de líderes religiosos en la esfera política directamente[6] a través de candidatos católicos o evangélicos con representatividad pública de sus identidades religiosas, y también de partidos formados por ellos. Esta experiencia se ha dado entre los católicos con el resurgimiento del Partido Popular Cristiano, que antes no tuvo respaldo en el Perú y que desde el 2000 compite estrechamente por la presidencia, con la presencia de otros partidos políticos formados por ex militantes sociales cristianos. Así como el Partido Renovación, ya mencionado anteriormente. En el caso de los evangélicos desarrollaremos más el tema, por tratarse de un fenómeno nuevo.

La presencia de las iglesias evangélicas y pentecostales dio un salto cualitativo. En ellas si se puede hablar de un proceso de "desprivatización" (Casanova, 1994) en el sentido de dejar el espacio del culto, de su propio discurso religioso, en contacto directo con personas y comunidades religiosas, al espacio de la política de Estado a través de la participación de sus miembros en el Poder Ejecutivo y en el Congreso. En las elecciones de 1990 además del segundo vicepresidente elegido en la plancha de Fujimori, fueron elegidos 19 de los 39 candidatos evangélicos al Congreso (López, 2004; Delgado, 2006: 103). Pero los líderes religiosos son cautos en atribuir esta presencia al apoyo de las iglesias evangélicas, que no pasaban de 500 mil miembros en 1990. Sin embargo, esta experiencia provocó la entrada de los evangélicos en la política, formando partidos locales y regionales para competir en las elecciones. Según Tomás Gutiérrez, en las elecciones municipales se contaban trece movimientos políti-

6 No hemos analizado la relación de la religión con la economía, pero en tiempos de crecimiento económico como son los de la década que analizamos, este es un tema pendiente.

cos evangélicos de nivel regional y nacional, algunos de ellos se inscribieron como partidos políticos, señalando el carácter confesional (Delgado, 2006: 114).

En el año 2006 el pastor Humberto Lay, quien fue miembro de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, se presentó como candidato a la presidencia de la República, ocupando el cuarto lugar, quedando entre los partidos con más alta votación, siendo elegidos muchos evangélicos, no solo de Restauración Nacional, su partido, sino como candidatos en otros partidos.

En ese periodo, se realizó por primera vez una Acción de Gracias Evangélica, como parte de las celebraciones por las Fiestas Patrias, donde el *tedeum* forma parte del ritual oficial de las celebraciones. Hasta acá hemos analizado el factor constitucional en la definición de un espacio público religioso plural, que recibe hoy más interés público que en el pasado y que pone en agenda la laicidad del Estado, la autonomía de la Iglesia, la libertad religiosa y la igualdad entre los diferentes cultos religiosos en el país, así como el reconocimiento de los aportes que las religiones pueden tener, en el caso de la Iglesia católica por su larga trayectoria y compromiso con el país, en el caso de las evangélicas por la novedad que podría tener su aporte. El impacto de la violencia en la vida política y pública de la nación, y en los nuevos grupos religiosos que empezaron a intervenir públicamente con una voz de respaldo a su membrecía, y de defensa de sus derechos civiles, políticos y económicos, además de la libertad de culto. La apertura de nuevos espacios públicos donde podían expresarse actores e instituciones religiosas. Y finalmente, la entrada a la política, a través de la formación de movimientos y de partidos políticos de evangélicos que está siendo analizada como un nuevo fenómeno por el impacto que puede tener. Como dice Daniel Levine (2010) la relación entre religión y política es una relación dialéctica que permite cambiar a unos y a otros en el mismo proceso de interacción y competencia por entender mejor el mundo en el que viven. Uno de los cambios que está procesando el evangelismo, por ejemplo es el de los movimientos neo pentecostales, que a diferencia de las iglesias reformadas, y de las pentecostales y carismáticas, que enfatizaron la lectura de la Biblia, éstos enfatizan la relación directa con Dios, a través de sentimientos y emociones, más que la comprensión de la *palabra* y el seguimiento de una manera de vivir. La nueva relación entre la religión y la política, que tiene también un impacto en la relación con la economía que no hemos analizado, abre preguntas a lo que está sucediendo con la secularización en el Perú. Como sabemos, una vez que se deja de tomar este proceso como un destino inescapable, y se empieza a ver como una relación con el

siglo y con la historia (Asad, 2003) es necesario analizar con cuidado el rumbo que van tomando las acciones que partiendo de una u otra esfera, terminan cambiando las relaciones entre ambas. A partir de los datos presentados en el inicio, podemos decir que la presencia evangélica en el país varía entre regiones y provincias pero está ya establecida en el Perú. No se trata solo de iglesias misioneras, sino de iglesias asentadas en varias generaciones, sobre todo en el caso de los evangélicos. Hasta el año 1980, la presencia evangélica se había situado en la sociedad civil, rechazando la política y la participación en la sociedad, y a veces hasta en la vida cotidiana, con el objetivo claro de evangelizar y formar comunidades religiosas nuevas de llamados a la salvación.

VALORES, PRÁCTICAS RELIGIOSAS Y CULTURA POLÍTICA

Si la pertenencia religiosa y la militancia política son indicadores de la separación entre estos dos campos, los valores y las prácticas culturales son dimensiones de encuentro y de conflicto entre maneras entender el mundo y vivir en él. En la encuesta sobre sociedad civil católica que realizamos en el 2006 (IBC, 2006) recogimos información sobre valores y creencias entre los creyentes sin distinción y opinión sobre la intervención en política de los creyentes y las autoridades religiosas, que ilustran parte de la discusión anterior. Recordemos que el 91% de los peruanos se declara creyente, pero sólo un 18,6% considera ser una persona muy religiosa, y un 51,5% algo religiosa. Esta auto definición se correlaciona entre los católicos con asistencia a misa dominical, y es muy probable que entre los otros creyentes se de la misma relación. De los creyentes, el 79% profesa la religión católica, sin diferencias por edad ni sexo, pero si por estrato socioeconómico –en que el 88% de los sectores A y B dicen ser católicos, en comparación a 76% de los sectores D y E. Los evangélicos y pentecostales tienen más participación de mujeres y de mayores de 45 años, pero a diferencia de los católicos, su presencia en los sectores C, D y E es significativamente mayor que en los sectores A y B.

Sobre la relación entre religión y política, hemos hecho una batería de preguntas tomadas del WVS sobre intervención en política desde la religión, que presentamos en las siguientes tablas. En ellas se pregunta sobre el papel de los líderes religiosos, como orientadores en la elección política, sobre la mayor participación de los creyentes en la política, y sobre la intervención directa de las autoridades religiosas en las decisiones de gobierno.

Tabla 2
Acuerdo con que los líderes religiosos aconsejen sobre el voto, por religión

¿A qué religión pertenece usted?	¿Está usted de acuerdo o en desacuerdo con la siguiente afirmación? *Los líderes religiosos deberían aconsejar a la gente sobre cómo votar en las elecciones*			Total
	De acuerdo	*En desacuerdo*	*NS/NR*	
Católica	41,3%	55,6%	3,1%	100%
Evangélica, pentecostal o cristiana no católica	43,0%	51,8%	5,3%	100%
Adventista	37,9%	62,1%	–	100%
Testigo de Jehová, Mormón (Iglesia de Jesucristo)	18,2%	72,7%	9,1%	100%
Israelita del Último Pacto	50,0%	50,0%	–	100%
Soy creyente pero no pertenezco a ninguna en particular	22,8%	73,7%	3,5%	100%
Otra	25,0%	75,0%	–	100%
No sabe/no responde	66,7%	33,3%	–	100%
Total	**40.4%**	**56,2%**	**3,4%**	**100%**

Como podemos apreciar el 55,6 % de los católicos está en desacuerdo con que los líderes religiosos aconsejen sobre cómo votar en elección y el 51,8% de los evangélicos también, datos que analizados estadísticamente indican que no existen diferencias significativas entre católicos y evangélicos en este punto, siendo la diferencia más marcada en las otras religiones, pero tenemos muy pocos casos para generalizar.

En este caso (ver Tabla 3 en página siguiente) sí se da una diferencia significativa estadísticamente: el 66,8% de los evangélicos y pentecostales está de acuerdo en que sería positivo para el Perú que más personas con fuertes creencias religiosas formaran parte del gobierno, mientras que sólo el 52,4% de los católicos piensa así.

En el caso de la tercera pregunta (ver Tabla 4 en página siguiente), acerca de si las autoridades religiosas no deberían intervenir en las decisiones del gobierno, menos de la mitad está de acuerdo, tanto de los católicos como de los evangélicos y pentecostales, sin una diferencia significativa estadísticamente. Las preguntas confirman la poca claridad que hay en este tema, al no conseguir una respuesta visiblemente mayoritaria en un sentido u otro. En el caso de la intervención de los líderes religiosos para orientar el voto, tanto católicos como evangélicos contestan estar en desacuerdo. En el caso de mayor participación de creyentes en el gobierno, el acuerdo es

mayoritario en los dos grupos, pero mayor entre los evangélicos y pentecostales. Esto puede deberse a que los católicos vienen de la experiencia de un proceso de secularización que separó la política de la religión, y que ha trabajado la distinción de planos de acción como parte de la privatización de la religión. Los evangélicos están comenzando a entrar a la escena pública, ya que vienen en su mayoría de la tradición americana, donde se ubicaron en la sociedad civil y la secularización no pasó por diferenciar la religión de la política. En la tercera pregunta, la mayoría está en desacuerdo con que no se intervenga en decisiones del gobierno, es decir, de acuerdo en que sí se intervenga directamente desde las iglesias y no hay diferencias por religión. Esto significa que la separación entre religión y política no es percibida como algo deseable por la mitad de la población sin importar la religión.

Tabla 3

Acuerdo con que más personas creyentes formen parte del gobierno, por religión

¿A qué religión pertenece usted?	¿Está usted de acuerdo o en desacuerdo con la siguiente pregunta? *¿Sería positivo para el Perú si más personas con fuertes creencias religiosas formaran parte del gobierno?*			Total
	De acuerdo	*En desacuerdo*	*NS / NR*	
Católica	52,4%	42,9%	4,7%	100%
Evangélica, pentecostal o cristiana no católica	66,8%	27,1%	6,1%	100%
Adventista	44,8%	55,2%	–	100%
Testigos de Jehová, Mormón (Iglesia de Jesucristo)	32,4%	58,8%	8,8%	100%
Israelita del Último Pacto	100%	–	–	100%
Soy creyente pero no pertenezco a ninguna en particular	35,7%	60,7%	3,6%	100%
Otra	54,5%	45,5%	–	100%
No sabe/no responde	50,0%	50,0%	–	100%
Total	**53,3%**	**41,9%**	**4,8%**	**100%**

Tabla 4
Acuerdo con que autoridades religiosas no intervengan en decisiones de gobierno por religión

¿A qué religión pertenece usted?	¿Está usted de acuerdo o en desacuerdo con la siguiente afirmación? *Las autoridades religiosas no deberían intervenir en las decisiones del gobierno*			Total
	De acuerdo	*En desacuerdo*	*NS / NR*	
Católica	45,0%	50,0%	5,0%	100%
Evangélica, pentecostal o cristiana no católica	41,9%	49,8%	8,3%	100%
Adventista	34,5%	62,1%	3,4%	100%
Testigos de Jehová, Mormón (Iglesia de Jesucristo)	52,9%	41,2%	5,9%	100%
Israelita del Último Pacto	50,0%	50,0%	–	100%
Soy creyente pero no pertenezco a ninguna en particular	56,1%	33,3%	10,5%	100%
Otra	54,5%	36,4%	9,1%	100%
No sabe/no responde	20,0%	80,0%	–	100%
Total	**44.9%**	**49,5%**	**5,6%**	**100%**

ACTUALIZANDO LA RELACIÓN ENTRE RELIGIÓN Y POLÍTICA

Al iniciar este ensayo nos preguntábamos si ha cambiado o no el espacio público religioso así como su relación con la sociedad civil y la sociedad política, entre otras cosas por la pluralización religiosa que ha introducido interlocutores nuevos en una sociedad donde había una sola iglesia compartiendo el poder del Estado, pero también porque el espacio público ha ido abriéndose y cerrándose con los cambios de régimen político y la volatilidad de un espacio poco institucionalizado y sin partidos políticos. Para acercar la respuesta a esta interrogante vamos a plantear, brevemente, un análisis del campo de los Derechos Humanos donde se encuentran distintos ejes conflictivos o clivajes que han atravesado la sociedad peruana en la última década dividiendo las opiniones y la política, destacando el papel de las religiones en cada uno de ellos.

Los Derechos Humanos adquieren relevancia con el desarrollo de la ciudadanía entendida como avance en la conquista de derechos que siguiendo a T. H. Marshall (1949) habría seguido un camino que iba de los derechos civiles a los políticos para llegar a los sociales y económicos. Pero esta enumeración no corresponde, necesariamente, a una secuencia temporal, ya que también está sujeta a los

procesos históricos de afirmación de derechos y a las reacciones que estas demandas producen. Por eso puede ser que haya que luchar nuevamente por derechos ya conquistados, cuando las reacciones triunfadoras lograran hacerlos retroceder y hasta olvidar. En el Perú en las últimas décadas del siglo XX se peleó por los derechos sociales y económicos, y por los derechos políticos, antes que por los derechos civiles entendidos como las garantías de libertad de la persona a expresarse, pensar y creer, y a la justicia. Hirschman (1991), en su libro *La retórica de la reacción*, estudia cómo cada logro en el campo de los derechos se ha visto respondido por olas reaccionarias, recordando la naturaleza conflictiva de los derechos que dieron lugar a la ciudadanía y la importancia de defenderlos en la práctica y reflexivamente (Romero 1996). Es en la década en la que se recupera la democracia y comienza la violencia interna en las zonas andinas y amazónicas, donde habitan los más pobres y menos participantes del estado de derecho y de la sociedad civil, cuando la violencia y la falta de justicia hace necesaria la lucha por los derechos civiles, los de la persona como individuo y su derecho a la vida personal, familiar y comunitaria. Los derechos sociales y políticos ya eran parte de la conciencia popular, pese a que las dificultades por establecerlos sean permanentes.

¿Quiénes son los actores que se van a involucrar en las luchas por los Derechos Humanos en el Perú? Para responder a esta pregunta tomaré lo que podríamos llamar tres vertientes que convergen: los actores vinculados con la defensa de los Derechos Humanos durante el tiempo del conflicto armado en el Perú (1980-1993) y durante el posconflicto; los actores vinculados a la defensa del medioambiente frente a la expansión masiva de las industrias extractivas y mineras; y finalmente, los movimientos identitarios que defienden los derechos a la igualdad y a la diferencia de género, étnica, nacional, entre otros.

En primer lugar recordaremos la vertiente que viene de la violencia armada que atravesó el país, coincidiendo con el retorno a la democracia en 1980 y que tiene dos momentos: el del conflicto mismo y la defensa de las víctimas; y el posconflicto, en el que las víctimas asumen la defensa de sus derechos por ellas mismos, y el Estado inicia un proceso de búsqueda de la verdad y reparaciones. Este proceso lo hemos tratado con antelación, por lo que sólo lo mencionamos brevemente. Durante el conflicto, encontramos a los actores organizados desde la sociedad civil y el Estado; debe tenerse en cuenta que en la década de 1980 el 50% del territorio nacional se encontraba bajo Estado de *emergencia*, por lo que las organizaciones gremiales, y las organizaciones sociales de base, tenían un espacio de acción y opinión muy restringido. Sin embargo, se dieron movilizaciones importantes

en defensa de la vida y se crearon movimientos y coordinaciones con el fin de defender la vida y los Derechos Humanos. También empezaron a organizarse los familiares de desaparecidos, quienes eran considerados sospechosos, pero que persistieron en sus acciones de denuncia y en la búsqueda de sus familiares desaparecidos. En 1990 se creó la Asociación de Familiares Víctimas de Terrorismo (AFAVIT), formada por viudas y huérfanos de víctimas del terrorismo, quienes trabajaban desde 1984 apoyándose mutuamente. Muchas de estas organizaciones de Derechos Humanos eran asociaciones civiles, otras estaban vinculadas a iglesias y a ONG. Cabe mencionar a la Asociación pro Derechos Humanos (APRODEH) y al Instituto de Defensa Legal (IDL), entre las asociaciones civiles, a las diversas Vicarías de la Solidaridad (vinculadas a la iglesia católica), y las Organizaciones evangélicas. Todas ellas formaron la Coordinadora Nacional de DD.HH.[7], con lo que consiguieron mayor visibilidad y fuerza. Por el lado del Estado, se organizó la Defensoría del Pueblo, como organismo Autónomo del gobierno, y el Consejo de Derechos Humanos dentro del Ministerio de Justicia en 1986.

En la época del posconflicto se crearon nuevas organizaciones de Derechos Humanos, como el Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad católica del Perú, (IDEHPUCP), y el movimiento Para Que No Se Repita que agrupa a las organizaciones de base y de familiares de las víctimas, con la finalidad de conseguir el pago de reparaciones ofrecido por el Estado, y que cuenta con el apoyo del Instituto Bartolomé de Las Casas. Ambas, instituciones relacionadas con la Iglesia católica desde la sociedad civil. También se creó, en Ministerio de Justicia, el Consejo de Reparaciones (CR) y el Registro Único de Víctimas (RUV) con el objetivo de compensar a los sobrevivientes del conflicto armado y sentar las bases para la superación del conflicto. El Registro Único de Víctimas se auto describe, en su página *web,* como:

> [...] un instrumento público de carácter nacional, inclusivo y permanente, al que pueden solicitar su inscripción todas las personas y comunidades afectadas durante el proceso de violencia ocurrida en el Perú entre mayo de 1980 y noviembre de 2000. El RUV fue creado por la Ley 28.592 que instituye el Plan Integral de Reparaciones y servirá para que el Estado reconozca el derecho fundamental de las víctimas y beneficiarios a obtener alguna modalidad de reparación (2011).

7 Cerca del 60% de las organizaciones miembro tienen vínculos con las iglesias.

En el RUV se han registrado ya más de las 69 mil víctimas que calculó la CVR. Corresponde también a este periodo de posconflicto la creación de espacios culturales y de memoria. Destacan entre estos el monumento de Lika Mutal llamado "el ojo que llora" que ha sido motivo de conflicto, agresión y destrucción por quienes se niegan a reconocer los derechos de las víctimas, identificándolas con los causantes de la violencia, es decir como terroristas. La misma oposición se ha manifestado ante la construcción del Museo de la Memoria, financiado por el gobierno Alemán, para finalmente aceptarlo, luego del nombramiento de Mario Vargas Llosa como presidente del Directorio del Museo[8]. En el campo cinematográfico se han filmado 16 películas con el tema de la violencia entre 1988 y el 2009.

La segunda vertiente viene de los conflictos recientes, como resultado de los problemas medioambientales que producen las industrias extractivas (minería, gas, petróleo). Ante estos conflictos surgen nuevos actores. Además de las comunidades indígenas andinas, están las comunidades indígenas amazónicas, que hasta el siglo XX estuvieron ignoradas, y que ahora se reconocen como Pueblos amazónicos con derechos sobre sus territorios. La Defensoría del Pueblo se ha constituido, actualmente, en la principal defensora de las comunidades locales que se ven afectadas por la invasión de sus territorios y la contaminación de sus hábitats por las empresas extractivas. Ahí se registran los conflictos que aparecen en la Tabla 5.

Tanto en la región andina como en la amazónica, los indígenas empiezan a ejercer su ciudadanía basándose en convenios internacionales como el Artículo 169 del Documento de OIT que establece que las comunidades indígenas, cuyos territorios sean afectados por proyectos extractivos, sean consultadas. Esta Ley finalmente se ha aprobado en el Congreso peruano, como una de las primeras leyes promulgadas por el presidente Humala; luego de un enfrentamiento entre los indígenas, los pobladores urbanos, la policía y el ejército. La presencia de la Iglesia ha sido muy importante en estos espacios, tanto a través de la labor educativa que presta como en las ONG que apoyan el desarrollo de proyectos sociales. La presencia evangélica, como hemos dicho, es muy grande en la región de la Amazonía, pero no ha sido destacada en los medios en relación a los derechos de los indígenas. Sin embargo, un evangélico ha sido elegido como represen-

8 En el mes de setiembre de 2010, Mario Vargas Llosa renunció a su cargo como director del Museo de la Memoria a causa del Decreto Legislativo 1.097, que permitía la prescripción de delitos de lesa humanidad cuando se sobrepasara el plazo de la investigación preparatoria o del proceso de instrucción. Este Decreto se consideró una forma de amnistía disfrazada y fue muy criticado por la sociedad civil y diversas personalidades, entre las cuales destaca la de Vargas Llosa.

tante de la región en el Congreso, lo que indica, claramente, no una relación con la sociedad política sino con la sociedad civil.

Tabla 5
Conflictos registrados en el año 2009

Tipos de conflictos	Número	Porcentaje
Socioambientales	126	50,4
Gobierno local	36	14,4
Laborales	23	9,2
Gobierno nacional	21	8,4
Comunales	16	6,4
Demarcación territorial	12	4,8
Gobierno regional	11	4,4
Electorales	2	0,8
Otros	2	0,8
Cultivo llegal de coca	1	0,4
Total	**250**	**100**

Fuente: Defensoría del Pueblo (2010).

En relación a los problemas socioambientales, que se producen por la minería ilegal o por el incumplimiento de los convenios por la gran minería, se han producido conflictos con la Iglesia en el Departamento de Madre de Dios, donde el obispo ha sido denunciado por las empresas mineras, por su defensa del medioambiente. El gobierno regional de Iquitos intentó deportar a un sacerdote misionero por la misma razón: la defensa de los derechos ambientales y el territorio de los indígenas, a través de una ONG local. Similares problemas se han producido anteriormente en la Costa norte del Perú, con conflictos incluso al interior de la Iglesia, en los que algunos obispos han acusado a sacerdotes por defender a los campesinos en oposición a las empresas mineras, a través de sus programas radiales y su acompañamiento a organizaciones de base.

La tercera vertiente viene de las luchas por los derechos vinculados a la afirmación de identidades, como el feminismo, y a movimientos por derechos regionales, étnicos y raciales; así como a opciones de vida diferentes en el campo de la sexualidad. En el terreno de los derechos de las mujeres y a los derechos de género todavía no se ha llegado a establecer un diálogo con las religiones, las que se ponen de

acuerdo en el rechazo al tema en conjunto. Es más fácil para la Iglesia católica vincularse a los derechos territoriales, étnicos y raciales, así como a los sociales y políticos, que a los derechos a la vida, a la libertad y a la opción sexual de hombres y mujeres. A la vez, es difícil que estos actores acepten el diálogo y la argumentación en un terreno puramente normativo.

Finalmente, un tema que atraviesa estas tres vertientes es el de la pobreza. Este es el factor que explica la gran brecha que se abre entre unos peruanos y otros, y que la ciudadanía no logra acortar ni acercar. Es una pobreza acompañada de múltiples factores: étnicos, territoriales; que lleva a hablar de una distancia no sólo física sino social, que se expresó en que un porcentaje muy alto de las víctimas de la violencia fueran poblaciones quechua hablantes, con las que no hubo ningún intento de comunicación, quedando en el silencio. El tema de los Derechos Humanos estaba muy politizado en la década de 1980 y 1990 durante el conflicto armado. Hoy hay mayor legitimidad, y sensibilidad con, el tema de los Derechos Humanos; pese a la oposición y resistencia de sectores importantes del gobierno, de la Iglesia jerárquica y de los medios de comunicación. Si este era un tema limitado a los afectados directamente por la violencia, hoy está abierto a todos los ciudadanos que se sienten afectados en su dignidad y en sus derechos.

BIBLIOGRAFÍA

Asad, Talal 2003 *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press).

Casanova, José 1994 *Religiones Públicas en el Mundo Moderno* (Madrid: PPC).

Comisión de la Verdad y Reconciliación 2004 "Hatun Willakuy. Versión abreviada del Informe Final" (Lima: IDEHPUCP).

Defensoría del Pueblo 2010 "Informes" en <http://www.defensoria.gob.pe/> acceso 11 de septiembre de 2011.

Delgado Pugley, Deborah 2006 *Pluralismo y Secularización. Siguiendo la participación política de los evangélicos en el Perú.* Tesis de licenciatura en Sociología PUCP, Lima.

Gutiérrez, Tomás 2000 *El "Hermano" Fujimori: Evangélicos y Poder Político en el Perú del 90* (Lima: Archivo Histórico del Protestantismo Latinoameriano).

Habermas, Jürgen 2011 "The Political. The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology" en Mendieta, Eduardo y Van Antwerpen, Jonatahn (eds.) *The Power of Religion in the Public Sphere* (Nueva York: Columbia University Press) pp. 15-33.

Hirschman, Alberto 1991 *The Rhetoric of Reaction: perversity, futility, jeopardy* (Cambridge: The Belknap Press).

Huaco, Marco 2004 "Perú: ¿Confesionalidad o Laicidad del Estado?" en Ortmann, Dorothea (comp.) Anuario de Ciencias de la Religión. Las religiones en el Perú de hoy (Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos/ Concejo Nacional de Ciencia y Tecnología) pp.319-361.

Huaco, Marco 2005 *Derecho de la Religión. El Principio y Derecho de Libertad Religiosa en el Ordenamiento Jurídico Peruano* (Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos/Universidad Peruana Unión).

Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) 2011 "Censos: 1981; 1993; 2007" en http://www.inei.gob.pe/> acceso 11 de septiembre de 2011.

Levine, Daniel H. s/f *Religion, Society and Politics in Latin America* (en prensa).

Levine, Daniel H. 1996 *Voces populares en el catolicismo latinoamericano* (Lima: CEP).

López, Darío 2004 *La Seducción del Poder* (Lima: Puma).

Marshall, T. H. 1983 "Citizenship and Social Class" en Hell, David *et al.* (eds.) *States and Societies* (Nueva York: New York University Press).

Registro Único de Víctimas 2011 "Definición y propósito" en <http://www.ruv.gob.pe/registro.html> acceso 11 de septiembre de 2011.

Romero, Catalina 1995 "Vertientes ciudadanas en el Perú" en Alfaro, Rosa María *et al.* "Ciudadanías y participación pública de la sociedad" *Suplemento de Cuestión de Estado* (Lima: Cuestión de Estado) Año 3, N° 14.

Romero, Catalina 2006 "Los católicos y su Iglesia: opiniones y prácticas" en *Páginas* Vol. XXXI, N° 200: 76-88.

Romero, Catalina 2008 *Religión y Espacio Público* (Lima: CISEPA-PUCP).

Strotmann, Norberto y Pérez Guadalupe, José Luis 2008 *La iglesia después de 'Aparecida': cifras y proyecciones* en (Lima: Instituto de Teología Pastoral "Fray Martín" Colección *Quaestiones disputatae*).

Taylor, Charles 2007 *A Secular Age* (Cambridge: The Belknap Press).

Juan Cruz Esquivel*

TENSIONES Y DISTENSIONES POLÍTICO RELIGIOSAS EN TORNO A LA EDUCACIÓN SEXUAL EN ARGENTINA**

1. INTRODUCCIÓN

El análisis de los procesos que desembocan en la aprobación de una legislación o de los mecanismos que se activan para la formulación e implementación de políticas públicas en el terreno educativo o en el campo de la planificación familiar y sexual, habilita una entrada privilegiada para comprender rasgos constitutivos de una cultura político religiosa de largo arraigo en Argentina.

La superposición de múltiples instancias de intermediación configura la trama vincular entre el Estado, la dirigencia política y las instituciones religiosas. En ese sentido, se torna relevante comprender el significado de las tensiones, pujas y negociaciones que entablan agentes políticos y religiosos en el escenario público. La educación sexual, junto con la distribución gratuita de anticonceptivos y de la píldora del *día después*, el matrimonio entre personas del mismo sexo, la fecundación asistida, la autodeterminación de la identidad sexual, la eutanasia y la despenalización del aborto, conforman uno de los nú-

* Doctor en Sociología, UBA/UNAJ-CONICET.

** El artículo es parte de una investigación más amplia, financiada por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), orientada a analizar comparativamente los discursos y prácticas referidas a la educación sexual, por parte de actores políticos y religiosos a nivel nacional y provincial.

cleos que ha cobrado una visibilidad creciente en la agenda pública. Las reivindicaciones desplegadas por actores sociales y políticos en términos de ampliación de derechos ciudadanos han dislocado de la esfera privada a estos tópicos e impulsado el tratamiento parlamentario con el objetivo de modificar el *status* normativo existente. Es en ese terreno donde se han librado disputas y acuerdos con las jerarquías religiosas, en la carrera por modelar legislaciones y políticas públicas desde marcos axiológicos disímiles.

Este trabajo se propone ahondar en los complejos vínculos entre la religión y la política en la Argentina democrática, focalizando el análisis en la configuración y redefinición de lo público, a partir de las actuaciones de la dirigencia política y religiosa en asuntos inherentes a derechos ciudadanos. Bajo esa premisa, el estudio ha puesto el lente en el extenso proceso de aprobación de la legislación nacional sobre educación sexual. Tanto la reconstrucción del derrotero parlamentario, como el farragoso sendero recorrido para la inserción de la educación sexual en el sistema educativo, nos permitirán dar cuenta de las instancias de intermediación político religiosa y las modalidades de interpelación de las instituciones religiosas –principalmente la Iglesia católica– a los espacios de representación de la ciudadanía.

Se aborda, en una doble perspectiva, las relaciones entre el poder político y el "poder religioso", desentrañando los mecanismos que se objetivan en la definición de una normativa y posterior política pública y observando tanto las estrategias de influencia de las instituciones religiosas en el diseño e implementación de la misma, como los niveles de receptividad de las demandas de contenido religioso por parte de los "decisores" políticos.

2. LA EDUCACIÓN SEXUAL EN ARGENTINA: HISTORIA Y PRESENTE DE UN SINUOSO DERROTERO

No es posible historizar la educación sexual, desandar la secuencia que la visibilizó como una problemática presente en la agenda política y mediática sin atender los cambios profundos en la vida cotidiana.

Desde las últimas décadas del siglo pasado, se ha profundizando el proceso de transformación de los modelos de composición familiar, viéndose desafiada la familia de tipo nuclear por otros formatos de estructuración del hogar. Padres separados, familias ensambladas, vínculos ocasionales, madres solteras, parejas del mismo sexo, son apenas algunos ejemplos del nuevo estado de situación. Por otro lado, por su mayor nivel de actividad laboral, los padres reconocen su dificultad para asumir la mentada "función primaria" de educar a sus hijos en temas de sexualidad. El hogar, como horizonte referencial, ha perdido centralidad. Han surgido otros espacios de referencia e identificación

(TV, *chat*, redes virtuales, etc.), que si bien funcionan como fuentes de información e intercambio, carecen de una planificación pedagógica. Si en 1991 el 64% de los adolescentes había conversado de sexo con sus padres, en 2005 la cifra se redujo a 43% (De Ezcurra, 2007). Los silencios en el seno de las familias y la dilación de su tratamiento en el sistema educativo han obstruido un procesamiento crítico de los contenidos *recepcionados* por los niños, niñas y adolescentes en otros ámbitos de socialización.

Las mutaciones en la estructuración familiar se presentan en concomitancia con la resignificación de los roles de género y el reconocimiento y aceptación creciente de las variadas identidades sexuales. Estos procesos se enmarcan en un contexto de individuación y desinstitucionalización, en el que las prescripciones normativas han perdido eficacia a la hora de regular los comportamientos sociales. Las directrices católicas dominantes referidas a la moral sexual, centradas en el matrimonio indisoluble, la virginidad y la castidad, encuentran reducidos niveles de aceptación en la sociedad. Otras voces, que incorporan las dimensiones de la libertad, el goce y el derecho individual (Wainerman *et al.,* 2008), han *alternativizado* la línea discursiva sostenida desde la Iglesia católica, que circunscribía la sexualidad a la procreación.

Por otro lado, la aparición del VIH Sida y la propagación de otras enfermedades de transmisión sexual, la iniciación sexual más temprana, el aumento del embarazo no deseado en adolescentes y la deserción escolar por esa causa, el crecimiento de casos de aborto, mortalidad materna, violencia y abuso sexual, dan cuenta de un núcleo de problemáticas que lejos de situarse exclusivamente en el plano de la intimidad y en el mundo de lo privado, ocupa un lugar gravitante en el espacio público. Este cuadro de situación ha impelido al Estado a actuar con programas y regulaciones normativas apropiadas.

Los cambios familiares y en los hábitos de la vida íntima y cotidiana de las personas, así como la emergencia de nuevos requerimientos en materia de salud sexual y reproductiva, forzaron la discusión en el espacio público de la educación sexual en particular y la moral sexual en general. Al situarse en ese terreno, intervienen múltiples actores (ministros, diputados, senadores, obispos, sacerdotes, pastores, organizaciones de la sociedad civil, autoridades educativas, profesionales del campo de la educación, etc.) que entran en disputa no sólo para dejar su impronta en la orientación de los marcos normativos y de las políticas públicas, sino también para hegemonizar la construcción del discurso social legitimado.

Digamos que a lo largo del siglo XX, especialistas de la salud, sensibilizados ante la aparición de enfermedades venéreas, abordaron

la educación sexual de modo asistemático. La información sobre las prácticas sexuales no estaba asociada a un derecho ciudadano, sino a paliar un incipiente flagelo sanitario. Pero las primeras experiencias educativas surgen en la década del sesenta de dicha centuria. En un clima de contestación a las estructuras de dominación, los cimientos de la moral sexual sostenida desde la religión católica mostraban signos de resquebrajamiento. Con la mayor visibilidad de grupos juveniles y feministas, emergían otras discursividades –amor libre, igualdad de género, parejas fuera del matrimonio– que esmerilaban las pretensiones totalizantes de la Iglesia católica de establecer las pautas de sentido que regularan la vida sexual y la planificación familiar en el conjunto de la sociedad. La disociación entre sexualidad y reproducción, vigente en nuestro país prácticamente desde su fundación –a la luz de las tasas de natalidad, la planificación familiar de las parejas argentinas no se ajustaron a los cánones establecidos desde las éticas religiosas–, aparecía por primera vez en el plano de las verbalizaciones. En todo caso, la década del sesenta tradujo un hábito cotidiano en un formato de reivindicaciones.

Si bien no se trató de un fenómeno generalizado, es dable encontrar en aquel entonces colegios con proyectos institucionales que incluían a la educación sexual. Fuera del ámbito estatal y en el marco del Proyecto 'Escuela para Padres', la psicoanalista Eva Giberti elaboró materiales escritos para diarios, audiovisuales y orales para TV y radios, dirigidos a los padres. En 1962 publicó *Escuela para Padres* y, tres años después, *Adolescencia y educación sexual*. Promediando la década del sesenta, organizó cursos para padres, maestras y pediatras, con el aval de la Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires. Luego de extender la propuesta en varias provincias, hacia 1973 el proyecto se fue deshilvanando ante la pérdida de interés en la temática. El allanamiento a la sede de 'Escuela para Padres' en el Hospital de Niños dictaminó el cese del programa (Felitti, 2009). Si bien la idea de 'sujeto de derecho' aún no estaba conceptualizada, los textos de Giberti replanteaban la perspectiva esencialista de las identidades sexuales –determinismo natural del ser varón y del ser mujer–, al considerarlas como construcciones sociales. Sin dudas, implicaba un quiebre paradigmático a las representaciones dominantes.

Los casos aislados de colegios con educación sexual respondían más a las iniciativas particulares de directivos y docentes que a programas oficiales de las carteras educativas. En efecto, en Rosario se registraban antecedentes de clases de educación sexual, generalmente impartidas por docentes de Biología y Ciencias Naturales. También en la ciudad de Buenos Aires, equipos de psicólogos organizaron talleres sobre sexualidad con grupos de alumnos. Pero en todas las circuns-

tancias, remitían a esfuerzos acotados en el tiempo, poco extensivos territorialmente y asistemáticos.

El retorno de la democracia en la década del ochenta generó el marco para la irrupción de temáticas tradicionalmente circunscritas a la órbita de lo privado. Asuntos que habían sido tabú, reservados a la intimidad, iniciaron un sendero de politización, de mayor visibilización. En ese camino, múltiples redes e instituciones pugnarán por irradiar con su *corpus* moral la conciencia y los hábitos de las personas. Concomitantemente, el anclaje en el espacio de lo público implica necesariamente la atribución regulatoria de la intervención estatal. La disputa surge como el corolario inevitable de la interacción de sujetos colectivos dotados de lógicas y principios axiológicos discordantes.

Los cambios en la legislación evidenciaban un amanecer en torno a los derechos sexuales y reproductivos. Santa Fe fue la primera provincia en aprobar una ley de educación sexual en 1992[1]. La normativa preveía la conformación de un espacio interdisciplinario que acompañara la inserción curricular en las áreas biológicas y sociales. La ciudad de Buenos Aires contaba con una ordenanza semejante desde 1984, pero su status jurídico no era equiparable. En esta misma jurisdicción, desde 1988, funcionaba el Programa de procreación responsable orientado a brindar información sobre anticoncepción.

La Ley Federal de Educación, aprobada en 1993, contempló a la sexualidad como contenido curricular. Propuesta su inclusión de modo transversal, su inserción efectiva se tornaba inespecífica. Apenas algunas jurisdicciones diseñaron políticas de capacitación hacia los docentes. En la ciudad de Buenos Aires, se organizaron talleres formativos, con una marcada impronta biomédica. Los contenidos giraban en torno a la prevención de enfermedades de transmisión sexual, las metodologías de enseñanza sobre las partes del cuerpo y las funciones reproductivas.

En 1997, Mendoza fue la segunda provincia en sancionar una Ley de Educación Sexual. En realidad, hacía referencia a una 'Educación en los valores de la sexualidad', una terminología utilizada comúnmente desde los espacios católicos. En cuanto a salud sexual y procreación responsable, el camino estaba más adelantado: La Pampa (1991), Chaco, Corrientes y Mendoza (1996) y Neuquén (1997), contaban con dispositivos normativos que reglamentaban la política estatal

1 No obstante, recién en el ciclo lectivo de 2007 la educación sexual se convirtió en una materia obligatoria en los establecimientos educativos. Como también lo advertiremos en todo el territorio argentino, la sanción de la norma no es garantía *per se* de su implementación. Entran a tallar intereses múltiples que dilatan o bloquean su ejecución.

y contemplaban la educación sexual en las escuelas. En Entre Ríos, la Legislatura integró ambas cuestiones cuando aprobó en 2003 la Ley de Salud Sexual y Reproductiva y Educación Sexual. La normativa prevé la enseñanza obligatoria en escuelas públicas y privadas. Los contenidos son elaborados por el Ministerio de Educación y un Consejo Asesor, integrado por representantes religiosos, entre otros.

El análisis de la inclusión de la educación sexual como problemática social en la agenda política no puede ser escindido de las preocupaciones por la salud sexual y reproductiva. Con la aprobación de la Ley de Salud Reproductiva y Procreación Responsable por la Legislatura de la ciudad de Buenos Aires en 2000, la temática cobró un mayor impulso. La normativa contemplaba la promoción de información sobre uso de anticonceptivos y prevención de enfermedades de transmisión sexual. A diferencia de los marcos referenciales planteados en Santa Fe y Mendoza –basados en la planificación familiar–, aquí los derechos sexuales y reproductivos permeaban los lineamientos curriculares (Wainerman *et al.*, 2008). Por aquel entonces, aunque de modo asistemático y discontinuo, la educación sexual aparecía en las materias de Educación para la salud y Formación cívica y ciudadana. La sanción de la Ley Nacional de Salud Reproductiva y Procreación Responsable en 2002 debe interpretarse como un referente significativo para las iniciativas posteriores que impulsaron una normativa específica sobre educación sexual. De hecho, entre las competencias del Programa Nacional de Salud Reproductiva y Procreación Responsable, creado a partir de la legislación en 2003, se especificaba la responsabilidad de garantizar el acceso a la información y a la educación sexual[2].

En 2004, en la provincia de Buenos Aires, los alumnos del polimodal comenzaban a recibir clases de educación sexual y prevención de adicciones. En el módulo "Adolescencia y salud", se abordaba la prevención de enfermedades de transmisión sexual, el embarazo adolescente, la adicción al tabaco, drogas y alcohol.

---

2 A pesar de la decisión política del entonces Ministro de Salud, Ginés González García, la implementación de la ley tropezó con innumerables obstáculos. En varias provincias, movimientos católicos como Familia y Vida presentaron recursos de amparo para frenar su aplicación. Por otro lado, en algunas jurisdicciones, las convicciones religiosas de los responsables de la cartera de salud resultaban determinantes para no distribuir los insumos –anticonceptivos, píldoras anticonceptivas de emergencia– que llegaban desde el Estado nacional. Un balance realizado en 2008, luego de seis años de su sanción, reflejó el bajo grado de ejecución. De las 4.600.000 mujeres entre 15 y 49 años que no disponían de obra social, el 74% no contaban con asesoramiento profesional gratuito que las orientaran en la elección sobre el método anticonceptivo y en la decisión sobre cuántos y cuándo tener hijos. El alcance del Programa de Salud Sexual y Procreación Responsable abarcaba apenas al 26% de su población objetivo (*Clarín*, 11 de julio de 2008).

El arzobispo de La Plata, Héctor Aguer, se convertiría en el referente eclesiástico con voz autorizada para los debates que se aproximaban. En una jornada de reflexión que nucleó a los responsables de la educación católica, anticiparía sus principales cuestionamientos a la incipiente política estatal. Hizo hincapié en la educación para el amor como herramienta para la construcción de la familia y el matrimonio, en contraposición a una supuesta educación sexual basada en la genitalidad. A *posteriori* de la aprobación de la Ley Nacional de Salud Reproductiva y Procreación Responsable, y a instancias de la discusión de una norma similar en la Legislatura provincial en 2003, Aguer denunció a la "cultura fornicaria que se […] impone tiránicamente" (*Clarín*, 17 de mayo de 2003). Para el prelado, la educación sexual propuesta por el Estado era sinónimo de lujuria y promiscuidad. Condenó la distribución de preservativos al considerar que estimulaba prácticas sexuales prematuras y no evitaba absolutamente el contagio. Lo atribuía a una perspectiva sanitarista estrecha, negadora de la integralidad del ser humano. Además, reivindicó al matrimonio como ámbito exclusivo para la actividad sexual.

Las aseveraciones del prelado sintonizaban con las declaraciones de la Conferencia Episcopal Argentina. En la reunión plenaria de noviembre de 2003, los obispos cuestionaron

> […] las inaceptables y a veces totalitarias leyes que tienden a imponer planes de educación sexual en las escuelas sin tener en cuenta el derecho primario y natural de los padres a la educación de los hijos y sin referencias a los valores morales y religiosos (Clarín, 16 de noviembre de 2003).

La afirmación es frondosa desde el punto de vista analítico. En primer lugar, la identificación de una ley como totalitaria no se relaciona con los procedimientos para la aprobación parlamentaria o con el grado de consenso social, sino con la adecuación de la norma a los principios de la moral católica. En segundo lugar, se exhorta a respetar determinados derechos, de índole natural y por tanto, preexistentes al Estado y a la sociedad. Por último, se rechaza una legislación por estimar que carece de valores morales y religiosos. Como veremos más adelante, la jerarquía eclesiástica y ciertas asociaciones civiles católicas diagramarían una estrategia de acción para no sólo bloquear la sanción legislativa de la educación sexual, sino también su posterior implementación. No se condenaba a la educación sexual en sí –de hecho, la industria editorial católica daba cuenta de la centralidad de la temática en los espacios formativos de la entidad confesional–; sino al marco axiológico que la impulsaba, ajeno a los dictados de la doctrina católica.

3. LA LEY NACIONAL DE EDUCACIÓN SEXUAL INTEGRAL

El devenir de la educación sexual en la agenda legislativa transitó por un camino sinuoso en el Congreso Nacional. Si bien la normativa sobre salud sexual y reproductiva, sancionada en 2002, preveía la incorporación de educación sexual en las escuelas, ante la falta de acciones en ese sentido, sectores políticos y sociales con trayectoria en derechos sexuales impulsaron una ley específica sobre educación sexual. No obstante los anteproyectos y proyectos que circularon con anterioridad, fue en 2005 cuando el tema se instaló definitivamente en los debates parlamentarios.

Desde un inicio, su recorrido por las comisiones de la Cámara de Diputados lejos estuvo de ser un mero trámite. El incipiente proyecto, presentado por la diputada socialista María Elena Barbagelata, preveía la enseñanza de educación sexual integral obligatoria en establecimientos educativos públicos y privados desde el nivel inicial. Aunado con otras tres iniciativas similares –de las diputadas Juliana Marino, Marta Maffei y María del Carmen Rico–, primariamente, tuvo el respaldo de la Comisión de Educación. Pero en la Comisión de Familia, Niñez y Adolescencia, las discusiones se tornarían más ásperas. Hacia allí se dirigieron activistas religiosos y laicos con vínculos orgánicos con organizaciones confesionales. Puntualmente, el 8 de noviembre de 2005, irrumpieron en la reunión para obturar cualquier dictamen favorable. La virulencia semántica de los panfletos distribuidos reflejaba la intransigencia de sus posturas. "No queremos que se promueva la homosexualidad en los niños" y "nuestros hijos son nuestros y no del Estado" eran dos de las consignas enarboladas.

La potestad del Estado, de los padres o de las instituciones religiosas con responsabilidades educativas como autoridades legitimadas para impartir educación sexual; los lineamientos orientadores de los contenidos de la enseñanza, la información sobre los métodos anticonceptivos, la edad adecuada para recibir educación sexual en las escuelas, la perspectiva de género[3] y la pluralidad de identidades sexuales, emergieron como nudos problemáticos que atravesarían

3 La perspectiva de género supone una mirada crítica sobre los roles y estereotipos asignados históricamente a varones y mujeres. Desde este punto de vista, las diferencias anatómicas y fisiológicas entre ambos sexos son resignificadas según los patrones socioculturales que imperan en cada sociedad. De allí, la visualización de la categoría género como una construcción social, en contraposición con la interpretación biológico natural sostenida por la antropología cristiana. Valores, representaciones y símbolos contornan los significados que se le atribuyen a cada sexo en un momento social e histórico determinado. Al analizar en clave histórico cultural los roles sociales asignados al varón y a la mujer, descolla el carácter desigual, en tanto es diferencial el acceso a bienes y recursos materiales y simbólicos.

tanto a los proyectos parlamentarios como a las contiendas entre las fuerzas vivas de la sociedad civil involucradas activamente en los debates públicos. El panorama no era alentador, habida cuenta de la carencia de un umbral mínimo de coincidencias básicas. Se discutía *quién* debía fijar los contenidos, *cuáles* principios filosóficos servirían de referencia conceptual y a *qué* edad iniciar el proceso educativo.

Las confrontaciones más explícitas se dieron entre aquellos que visualizaban la educación sexual como un derecho que el Estado debía garantizar y quienes defendían la primacía de las familias –y de sus creencias religiosas– a la hora de instruir a sus hijos en una temática con alto contenido valorativo. La sexualidad como construcción cultural e histórica con derivaciones en la salud pública de la población, o tributaria a un orden natural sobre el que rigen normas ético religiosas preexistentes al Estado: he aquí el punto medular sobre el que se edificarían los argumentos en discordancia. No obstante, como en todo *continuum* ideológico, se presentan posturas equidistantes a ambos polos. En este caso, las que circunscribían la finalidad de la educación sexual a la prevención sanitaria.

Era esperable algún pronunciamiento condenatorio de la cúpula de la Iglesia católica, ante un proyecto que consideraba violatorio de los derechos de la familia, de la patria potestad y de la libertad de enseñanza. Pese a que no figuraba en la agenda de la 90° Asamblea Plenaria, los dignatarios elaboraron un documento, desde el cual instaron a los legisladores a consultar a los padres y a las instituciones con funciones educativas antes de votar la ley de educación sexual, para responder así a un "auténtico espíritu democrático" (*La Nación*, 9 de noviembre de 2005). Apuntaban a postergar el debate para el siguiente período legislativo.

Los sondeos de opinión sobre educación sexual y derechos sexuales y reproductivos reflejaban un consistente respaldo a la inclusión de estos tópicos en las escuelas. Tanto el Centro de Estudios de Estado y Sociedad (CEDES), como el Consorcio Nacional de Derechos Reproductivos y Sexuales (CONDERS) y el Centro Latinoamericano Salud y Mujer (CELSAM), coincidían en los resultados de sus investigaciones. El hiato entre la posición de las principales instituciones religiosas y la opinión mayoritaria de la ciudadanía se evidencia con claridad ante el argumento esgrimido por líderes religiosos que sostiene que el mayor conocimiento traería aparejado un mayor riesgo de contraer enfermedades de índole sexual. El 74% de la población rechazaba en 2005 esa asociación, así como más de un 60% no acordaba con que la mayor información incitara a la promiscuidad en los jóvenes o a su debut sexual. El 75,9% no creía que la educación sexual en los colegios provocase la pérdida de los valores tradicionales –familia, matri-

monio, fidelidad. Por el contrario, el 97,5% sostenía que la educación sexual resultaba favorable al desarrollo de las personas (Encuesta de Zuleta Puceiro, citada en *Página/12*, 13 de noviembre de 2005).

A su vez, los pronósticos de destrucción de la familia estaban en sintonía con la retórica expresada en el debate sobre la ley de divorcio vincular. Para la cosmovisión de la jerarquía católica, la familia, el matrimonio, la división biológica entre el hombre y la mujer, la sexualidad, son tópicos derivados de la voluntad divina. Inherentes al orden natural, son preexistentes al Estado y a la República y, por tanto, no susceptibles de ser regulados por poderes fácticos.

Se abría entonces un interrogante en torno a la eficacia de la presión eclesiástica sobre los representantes de la ciudadanía, referida a una temática que despertaba amplio consenso social. Los obispos interpretaban como corriente su prédica mandataria hacia los legisladores, para que no aprobaran ni trataran el proyecto de educación sexual. El rédito obtenido en otras ocasiones reflejó la permeabilidad de la clase política ante las requisiciones católicas. Pero los resquicios de confesionalidad en la cultura política no son inmanentes ni omnipresentes; en determinadas circunstancias, se ven postergados si los "humores colectivos" contrarían con contundencia los preceptos normativos de la Iglesia católica. Las tensiones se tornan manifiestas si en la dinámica de las negociaciones, el clima social imperante inclina la balanza por una resolución opuesta a las aspiraciones de la conducción eclesiástica. La dirigencia política puede legitimar su praxis siguiendo las normas que devienen del propio sistema político –la soberanía popular, los consensos parlamentarios, la canalización de las demandas de las organizaciones de la sociedad civil–, y/o traduciendo literalmente en políticas públicas las peticiones de determinados factores de poder. En Argentina, emulando un movimiento pendular, los procesos históricos han transitado por ambas variantes. Lo invariante ha sido la estrategia de la elite eclesiástica de proponer su corpus normativo como principio organizador de la sociedad. Cuando el catolicismo fue hegemónico desde el punto de vista identitario, la igualación entre cultura nacional y cultura católica tuvo relativo éxito. Pero en un contexto de creciente diversidad, los contrapuntos entre las pretensiones universalistas de la institución católica y la reivindicación de nuevos derechos particulares en materia de género, sexual e incluso religioso, se vuelven recurrentes. La declaración de la Conferencia Episcopal llegó al Congreso junto con centenas de correos electrónicos dirigidos a los integrantes de la Comisión de Familia de la Cámara de Diputados. Firmados por organizaciones católicas, reclamaban una audiencia pública para plantear sus objeciones al proyecto. A su vez, el Secretariado Nacional para la Familia del Episcopado

también emitió un documento en el que exhortó a los legisladores que terminaban su mandato en diciembre de 2005 a abstenerse de aprobar una iniciativa que iba en contra de los argentinos. Un *modus operandi* ejercitado en otras oportunidades, visto con naturalidad desde la sociedad política, independientemente de la valoración sobre los contenidos de las afirmaciones eclesiásticas.

Luego de acaloradas discusiones en la Comisión de Familia –incluida la jornada de incidentes por la irrupción de un grupo llamado "familias argentinas" que agravió a los parlamentarios–, finalmente los legisladores del Frente para la Victoria (FPV), de Argentinos por una República de Iguales (ARI) y del socialismo colocaron su firma, aprobando el proyecto. Como espejo de lo que ocurría en la ciudad de Buenos Aires[4], surgirían propuestas alternativas. Al rechazarse las mociones para incorporar la objeción de conciencia y el ejercicio de la patria potestad por parte de los padres en desacuerdo con la educación sexual; la diputada del Interbloque Provincias Unidas de Buenos Aires, Nélida Morales, promovió un dictamen de minoría. En él, no sólo elevaba a 14 años la edad mínima para recibir educación sexual en las escuelas, sino también garantizaba la excusación de los padres y alumnos a recibir tal instrucción de acuerdo con sus convicciones.

Para complejizar el escenario en la Cámara de Senadores también circulaban proyectos de naturaleza semejante. La legisladora por la Unión Cívica Radical (UCR) de Río Negro, Amanda Isidori, postulaba la creación de un Programa de Educación para la Sexualidad y la Salud, obligatorio y destinado a los alumnos de todos los niveles de enseñanza, coordinado por un equipo multidisciplinario designado por el Ministerio de Educación y el Consejo Federal de Educación. A diferencia del proyecto de Barbagelata en Diputados les otorgaba más protagonismo a los ministros de Educación de las provincias, en tanto participaban del proceso de selección de las autoridades del programa. Por su parte, Liliana Negre de Alonso, senadora del Partido Justicialista (PJ) de San Luis e integrante de la organización católica Opus Dei, presentó su propio proyecto, reivindicando la libertad de conciencia de los alumnos, la concepción humanística de la sexualidad y dictaminando el carácter optativo y extracurricular de la educación sexual. Asimismo, establecía la obligatoriedad de que los padres fueran informados acerca de los contenidos de los mismos.

Una experiencia fallida en una escuela de la provincia de Buenos Aires empantanó aún más las discusiones. En un taller organizado

4 En la Legislatura de la ciudad de Buenos Aires también se discutían diversos proyectos sobre la misma temática. Luego de varios intentos fallidos, el 12 de octubre de 2006, se aprobó la Ley de Educación Sexual.

por el Centro Regional de Educación Sexual en la EGB Nº 40 de La Plata, se exhibieron anticonceptivos ante los alumnos[5]. El hecho de que algunos estudiantes llevaran los preservativos a sus casas motivó la reacción de los padres antes las autoridades escolares. La propagación mediática del suceso, motorizada por quienes se oponían a la educación sexual, enrareció el clima en el Congreso Nacional.

No obstante, desde las proyecciones eclesiásticas, se visualizaba un escenario inexorable: con mayor o menor premura, el tema se trataría en el recinto. Y presumiendo la inserción de la educación sexual en los colegios, incidir en sus contenidos era concebido como un "mal menor". De allí que los esfuerzos se centraron en producir materiales para fortalecer su posición. La Comisión de Educación de la Conferencia Episcopal Argentina elaboró el texto "La educación de la sexualidad en la escuela", un compendio destinado a padres, directivos, docentes y políticos. Junto con la "Declaración del Episcopado al pueblo de Dios sobre la educación sexual en las escuelas", se dejaba sentada la visión antropológica, ética y jurídica de la Iglesia católica. Una nueva publicación "El desafío de educar en el amor", que reunía estos y otros documentos, rubricaba la estrategia eclesiástica de difundir su postura y brindar sustentos filosóficos y teóricos a los legisladores que se identificaban con su ideario.

Los textos resumían el repertorio de preceptos eclesiásticos: que la legislación debía contemplar las creencias religiosas de las familias y respetar la autonomía de los colegios; que el poder público no podía ocupar el rol de los padres al corresponderle un papel supletorio en la formación de los niños y adolescentes; que la sexualidad humana debía basarse en el amor, con un enfoque integral, en lugar de reducirse a la genitalidad; que la castidad y el método natural constituían las mejores armas para regular la natalidad; que la vida sexual sólo era válida en el marco del matrimonio; que el Estado estaba promocionando relaciones efímeras entre las personas (CEA, 2006a). Pero se incorpora un nuevo argumento, también con reminiscencias discursivas del pasado. Para los obispos la educación de los menores no debía abandonarse a una doctrina ideológica ajena a la cultura y a la tradición del pueblo argentino, de raíz hispánica y cristiana. Se rehace aquí una línea de memoria, que sitúa a los valores católicos en los

5 La actividad estaba enmarcada en las prescripciones de la Ley provincial de Salud Reproductiva, sancionada en 2003. En la secundaria, se incorporó la materia 'Adolescencia y Salud'. El registro de tres casos de embarazo precoz en dicho colegio de La Plata impulsó a su directora a generar otras instancias de formación en sexualidad para los alumnos. De todas maneras, la provincia de Buenos Aires contaba con una ley de educación sexual, aplicada primeramente a través de un programa piloto en los séptimos grados de 75 escuelas.

cimientos de la nacionalidad. Frente a los conflictos que han comprometido su capital institucional, la Iglesia católica los ha planteado estratégicamente en términos de nacionalidad. Así, en la discusión acerca de la ley del divorcio, el enfrentamiento no involucró a divorcistas y antidivorcistas, sino a valores foráneos y nacionales. La reafirmación de una cultura y una tradición es el reverso de la cruzada contra fuerzas ideológicas extranjeras, que, desde esa mirada, estarían atentando contra el ser nacional de raigambre católica.

Reiteremos que se trataba de un asunto sobre el que las autoridades católicas visualizaban bajo su injerencia y, por tanto, reclamaban su potestad. Por ello, la naturalidad para exigir que la normativa se ajustara a sus principios doctrinarios. El obispo Guillermo Garlatti, presidente de la Comisión de educación católica del episcopado, era el encargado de transmitir la solicitud para que las pautas valorativas expresadas en aquellos materiales se vieran reflejadas en la ley de educación sexual. Sin la eficacia de otras oportunidades, el 16 de agosto de 2006 la Cámara de Diputados dio la media sanción a la Ley de Educación Sexual Integral. El proyecto contaba con el respaldo del FPV, el ARI, la UCR, el Partido Socialista (PS) y otras expresiones partidarias con menor representación parlamentaria. Luego de varias postergaciones, marchas y contramarchas, 168 legisladores votaron afirmativamente –incluso muchos de aquellos que habían manifestado sus objeciones. Apenas el bussista Roberto Lix Klett mantuvo su disidencia y votó en contra.

En líneas generales, la propuesta enviada a la Cámara Alta apuntaba a promover actitudes responsables, prevenir enfermedades y garantizar igualdad entre varones y mujeres. Daba cuenta de los aspectos biológicos, psicológicos, sociales, afectivos y éticos como dimensiones constitutivas de la educación sexual. Prescribía una aplicación gradual y progresiva, y contemplaba la apertura de espacios formativos para padres y docentes. Asimismo, fijaba en cuatro años, el plazo máximo para el cumplimiento de la normativa. Y no especificaba la modalidad de la enseñanza, por lo que cada institución decidiría organizarla en una materia o impartirla de modo transversal en varias asignaturas.

El Artículo 1º del proyecto aprobado en Diputados incorporó un elemento hasta entonces ignorado en la trama discursiva de los debates legislativos o de las alocuciones esgrimidas a través de los medios de comunicación. Generalmente, la variable sanitarista era enarbolada como la razón principal para incorporar la educación sexual en las escuelas. El aumento de los embarazos no deseados, el crecimiento en el índice de enfermedades sexuales, la aparición con fuerza del SIDA, por citar algunos indicadores. Pero aquel articulado añadió, como de-

cíamos, un ingrediente inexplorado. Indicó que "todos los educandos tienen derecho a recibir educación sexual integral". Independientemente de los factores contextuales de salud, reconocer a los niños, adolescentes y jóvenes como sujetos de derecho significaba un quiebre paradigmático al modelo vertical de la patria potestad. Más allá de que la figura jurídica de ésta última no estaba en discusión, empoderar a los estudiantes y otorgarles derechos suponía, desde el punto de vista simbólico, una ruptura con determinada forma de ordenar, organizar y pensar la sociedad. Si un niño, un adolescente o un joven era portador de un derecho, ningún otro sujeto tendría la atribución de vulnerar esa conquista.

De ese modo, la normativa se ajustaba al espíritu de la Convención sobre los Derechos del Niño, con rango constitucional en Argentina desde la reforma de 1994, que reconocía justamente a los niños y niñas como sujetos plenos de derecho. Por otro lado, visualizaba a la escuela como un espacio no sólo de adquisición de conocimientos, sino también de construcción de ciudadanía.

Cabe puntualizar que la propuesta girada al Senado incluía también algunas reivindicaciones de quienes originalmente se oponían a la iniciativa. Entre ellas, que cada comunidad educativa gozaría de la libertad para adaptar los contenidos a su realidad sociocultural y a su cultura institucional (Art. 5º). Sin mayores precisiones sobre los mecanismos para monitorear esa "adaptación", se abría un difuso margen para que las escuelas religiosas definieran las pautas curriculares en torno a la educación sexual. En otras palabras, por omisión, se divisaba un escenario en el que el Estado habría de elaborar los materiales didácticos a ser impartidos en los establecimientos educativos. Pero en el caso de los colegios confesionales, sus autoridades no encontrarían impedimentos para confeccionar contenidos propios de acuerdo a su *corpus* de valores. El riesgo de un acceso diferencial a la información científica por parte de los alumnos que asisten a uno y otro tipo de colegio resulta inevitable en ese estado de situación. Tanto en la incorporación de esa petición como en la exclusión de núcleos conflictivos originalmente previstos –por ejemplo, la valoración de la diversidad sexual–, primó la lógica parlamentaria de construcción del consenso que habilitara la "ley posible".

El amplio respaldo que obtuvo el proyecto en Diputados fue simétrico al del Senado. El 4 de octubre fue tratado en el recinto y por abrumadora mayoría, la educación sexual adquirió status legal (Ley Nº 26.150). El Programa Nacional de Educación Sexual Integral, bajo la órbita del Ministerio de Educación, sería el encargado de introducir la temática desde el nivel inicial hasta el nivel superior de formación docente y de Educación Técnica no Universitaria. En definitiva, todas

las escuelas del territorio nacional, públicas y privadas, laicas y religiosas estaban obligadas a impartir educación sexual integral en un plazo no mayor a cuatro años.

La Cámara Alta no modificó el texto aprobado en Diputados, por lo que los acuerdos que se habían alcanzado, resultaron suficientes para que los senadores acompañaran con su voto. También aquí hubo una disidente: Liliana Negre de Alonso. La senadora justificó su rechazo al no haberse aceptado su moción de incluir explícitamente a las familias como responsables de definir los contenidos curriculares: "no basta la mención a la comunidad educativa, no se puede igualar a los padres, a los docentes, a los ex alumnos, a las ONG, a los administrativos. El proyecto margina a la familia a la que relega a un rol secundario" (Intervención de la senadora Liliana Negre de Alonso en el Senado de la Nación, sesión del 4 de octubre de 2006).

Integrantes de la Conferencia Episcopal repudiaron la aprobación del proyecto por "violar el derecho natural" y "vulnerar el derecho de los padres". Los obispos Baldomero Martini (San Justo), Jorge Lona (San Luis) y Rinaldo Bredice (Santa Rosa) apelaron a la inconstitucionalidad de la normativa, que autorizaba una "imposición totalitaria del Estado" (*Página/12*, 6 de octubre de 2006). Para el prelado de la capital pampeana, lejos de contribuir a la reducción de los embarazos adolescentes, con la legislación sancionada se transitaría por el camino inverso[6].

Subyace en las críticas intervenciones de los prelados, una remanida apelación al principio de subsidiariedad. Desde ese punto de vista, se rebate toda prerrogativa estatal en la sanción legislativa o en el diseño de políticas públicas, fundamentalmente relacionadas con la educación, la planificación familiar y la moral sexual. A los fines de precisar el concepto, la Conferencia Episcopal Argentina define que todo "lo que puede hacer correctamente un hombre, un grupo o una organización inferior, no debe usurparlo un organismo superior" (EPV, 1985: 131). Desde este marco conceptual el Estado se encuen-

6 Las conjeturas del prelado no coincidían con las experiencias de otras latitudes. En Holanda, la educación sexual forma parte de la *curricula* escolar desde el nivel inicial de la enseñanza. El índice de embarazo adolescente no supera el 1%. El acceso a la información pareciera facilitar la maduración del inicio de la vida sexual. La doctora Alicia Figueroa, del CELSAM, se apoyó en argumentos diametralmente opuestos a los del religioso: "Los países que asumieron el compromiso de impartir educación sexual sistemática en las escuelas desde el nivel inicial muestran hoy tasas de embarazo adolescente de un dígito. Contrariamente a lo esperado, en los años ochenta en Estados Unidos, cuando se implementó la política de sólo abstinencia, se mantuvo la tasa de embarazo adolescente estable y se aceleró el aumento de las infecciones de transmisión sexual" (Comunicado del CELSAM, s/f).

tra inhabilitado para fijar los lineamientos curriculares sobre educación sexual; si lo hiciere, estaría reemplazando la función primaria de los padres en la formación de sus hijos. El poder civil se halla impelido a respetar las iniciativas de las comunidades menores y a sólo intervenir, en situaciones de necesidades educativas no atendidas. En todo caso, su misión se ciñe al acompañamiento y complementación de las tareas formativas de las familias. Entre esas organizaciones inferiores se sitúa la Iglesia católica, que contaría con mayor legitimidad que el Estado para orientar los contenidos educativos, en virtud de su larga trayectoria en la materia y su contribución a la salvación de la humanidad.

Además de las intervenciones individuales, el Episcopado como cuerpo colectivo divulgó la declaración "Ante la nueva Ley de Educación Nacional". Allí reclamaron por las dimensiones espirituales y religiosas en el proceso formativo de las escuelas, por la continuidad de los subsidios estatales a los colegios religiosos y reivindicaron el derecho de los padres a elegir la educación para sus hijos a partir de sus convicciones.

Las voces que se alzaron desde el catolicismo –por lo menos, las que fueron *recepcionadas* y replicadas por los medios de comunicación–, se mostraron articuladas y monocordes. No obstante, incurriríamos en un reduccionismo si concluyéramos que el extenso campo católico se sintetiza en la postura invariable de su jerarquía. Múltiples actores y modalidades de actuación en diversos dominios exigen una mirada analítica integral, que contemple la complejidad que reviste el campo católico.

La aprobación del proyecto de ley sobre educación sexual dejó algunas enseñanzas que funcionan como tenazas de una cultura política arraigada. Durante años, la iniciativa naufragó en las comisiones parlamentarias. Había diálogo pero no negociación con los interlocutores de la Iglesia católica. Los legisladores más cercanos a su ideario o identificados con su doctrina construyeron un escenario de suma cero en el Congreso Nacional.

En 2006, se modificó la estrategia política. La incorporación de algunas de las reivindicaciones sostenidas por los sectores más ligados al catolicismo traslucía la relevancia política que detentaba la institución eclesiástica en los imaginarios de los diputados y senadores. La aceptación a que cada escuela procesase los contenidos definidos por el Estado en función de su proyecto educativo institucional y a que los talleres de formación y reflexión para padres estén guiados por las convicciones de cada comunidad educativa, implicaba una recorte relativo de las facultades estatales para fijar los contenidos y, al mismo tiempo, otorgaba cobertura jurídica para

que los colegios católicos no se vieran obligados a apartarse de sus principios axiológicos.

Interesante resulta la percepción de los legisladores y de los medios de comunicación frente al escenario descripto. La sobrerrepresentación de las voces religiosas proyecta un mapa compuesto por disensos que contrastaba con la opinión de la ciudadanía que, en todos los estudios de opinión pública, por abrumadora mayoría se declaraba a favor de la educación sexual, de la información acerca del uso de métodos anticonceptivos y sobre las enfermedades de transmisión sexual[7]. Las referencias a las "dos campanas" licuaban el amplio consenso ciudadano, equiparándolo con la posición de un actor con, evidentemente, un poder institucional innegable.

En la racionalidad instrumental de los procedimientos parlamentarios, esas instancias de negociación no afectaban el fin último –la aprobación de la ley y la posibilidad de impartir educación sexual en las escuelas. En términos políticos, su diseño resultó impecable. En términos sociológicos, re actualizó una matriz dominante en Argentina, en la que religión y política se hallan *interligadas*. El accionar político torna redundante la pregunta sobre la existencia de vínculos entre actores políticos y religiosos, pero nos introduce en otro espacio de indagación, que exceden los objetivos de este trabajo: el de las formas y contenidos de esos vínculos, y sus continuidades y rupturas con los establecidos por referentes políticos y religiosos desde la época de la Colonia hasta la actualidad.

En definitiva, el texto de la normativa aprobada confirmó el rol del Ministerio de Educación como autoridad de aplicación, encargado de elaborar los contenidos obligatorios y mínimos para todas las instituciones educativas. Estableció una modalidad transversal para la educación sexual, prescribiendo un tratamiento en varias materias. A su vez contemplaba las distintas fases del desarrollo de los alumnos. Asimismo, disponía la organización de talleres para la formación de padres y docentes. La Ley de Educación Sexual Integral otorgó un marco jurídico a experiencias docentes incipientes, asistemáticas, que reclamaban instancias de capacitación y materiales didácticos elaborados por expertos. Significó un cambio de página e inauguraba un nuevo proceso, el de la implementación de la legislación, tan complejo y sinuoso como el de la propia aprobación de la normativa.

---

7 Diversos estudios de opinión pública, de la consultora Analogías, de la Universidad Nacional de Tres de Febrero, del Centro de Estudios de Estado y Sociedad (CEDES) y del Centro Latinoamericano Salud y Mujer (CELSAM), entre otros, coincidían en señalar el respaldo de la sociedad argentina a la implementación de políticas públicas de estas características.

4. EPÍLOGO: ¿LA EDUCACIÓN SEXUAL COMO POLÍTICA DE ESTADO?

Una vez sancionada la ley de educación sexual, el entonces ministro de Educación, Daniel Filmus, encomendó al Consejo Federal de Educación, integrado por los responsables de la cartera educativa de todas las provincias, a definir los "Lineamientos Curriculares" básicos que servirían de soporte teórico conceptual para la inclusión de la educación sexual en los contenidos de la enseñanza.

Una comisión interdisciplinaria de especialistas sería la encargada de elaborar y poner en consideración de ese consejo los primeros documentos programáticos. A la hora de detallar los criterios para definir sus integrantes, se hará manifiesta nuevamente la tensión entre las áreas de injerencia del Estado y las instituciones religiosas. Distintos modelos de Estado y de democracia se ponen en juego entre quienes se inclinan por una u otra composición de aquella comisión.

La participación de representantes de los credos –católicos, evangélicos y judíos– en la conformación del equipo que delinearía los contenidos en educación sexual del Ministerio de Educación es indicador, por un lado, de un imaginario político que naturaliza la inclusión de los actores religiosos en la definición de una política pública. Por otro, de la lógica de actuación bifronte principalmente de la Iglesia católica, pero en forma creciente de otras organizaciones confesionales también, que *particionan* su presencia en la sociedad civil y en la sociedad política, reclamando derechos en ambos frentes.

Advertíamos que la legislación aprobada finalmente había autorizado a que cada comunidad educativa pudiera adaptar los lineamientos estatales a su ideario institucional. En definitiva, las entidades religiosas gozaban de cierta autonomía para impartir en sus escuelas una enseñanza en sexualidad a partir de sus principios axiológicos. No obstante ello, obtuvieron un espacio para discutir los contenidos que circularían en los colegios estatales.

Son estos procesos los que recrean la discusión sobre los límites legítimos de la participación pública de instituciones religiosas. Válida para algunos, en tanto expresión parcial de la sociedad civil en un contexto democrático (Casanova, 1999); cuestionable para otros, por su incidencia en la conformación de las normas civiles (Habermas, 2006). Lo cierto es que la vigencia de las influencias políticas de los principales actores religiosos, innegables protagonistas del escenario público, reactualiza el debate en la teoría social.

Los escollos en la aplicación de la legislación en las provincias donde ya se había sancionado una ley de educación sexual presagia-

ban un derrotero de fuertes resistencias a la implementación de la normativa nacional[8].

En mayo de 2008, pasados casi dos años de la aprobación de la Ley nacional, los "Lineamientos curriculares" –redactados por personal técnico de la cartera educativa luego de la imposibilidad de que la comisión de expertos consensuara un documento único– fueron ratificados por el Consejo Federal de Educación. Tampoco aquí la conformidad resultó asequible. Los reparos de determinadas autoridades educativas provinciales –San Juan, San Luis y La Rioja, por ejemplo– eran homólogos a los de la Iglesia católica. Sus representantes cuestionaban la inclusión de la perspectiva de género y una supuesta supremacía estatal en la definición de los contenidos sobre educación sexual, que desnaturalizaría el papel de los padres. La definición de un piso de contenidos mínimos sobre el que cada jurisdicción podría luego profundizar y adicionar otros elementos facilitó el consenso del cuerpo.

El hiato existente entre la aprobación de dos leyes –la de Salud Sexual y Procreación Responsable y la de Educación Sexual– y la aplicación de las mismas, responsabilidad de los ministros de Salud y Educación provinciales, advierte la mayor efectividad de la influencia católica sobre los poderes ejecutivos locales que sobre los ámbitos parlamentarios nacionales. Los vínculos cotidianos con los funcionarios de gobierno –en muchos casos, la designación de los titulares de la cartera sanitaria y educativa ha requerido de la venia eclesiástica– contrastan con la lógica parlamentaria, más sensible a las agendas construidas por organizaciones activas de la sociedad civil. Este desfasaje o dislocación entre normas vigentes y el retraso de su reglamentación o implementación abre nuevas líneas de indagación sobre la cultura dominante en la gestión de lo público, sobre las disímiles eficacias de los poderes religiosos en sus capacidades de influenciar los ámbitos parlamentarios y ejecutivos y sobre los umbrales de laicización estatal (Bauberot, 2005).

En diciembre de 2008, tal como lo estipulaba la legislación, se creó el Programa de Educación Sexual Integral (PESI), bajo la órbita del Ministerio de Educación de la Nación. A partir de la conforma-

---

8 Otros antecedentes recientes dejaban traslucir una serie de dificultades para la implementación de leyes aprobadas pero resistidas por "minorías intensas", esto es, por grupos con un activismo integral, portadores de redes vinculares en los intersticios de los poderes públicos y en los medios de comunicación. En 2008, a cinco años de la creación del Programa de Salud Sexual y Procreación Responsable, 3.400.000 mujeres de bajos recursos económicos estaban desprovistas de todo asesoramiento profesional gratuito para decidir cuestiones vinculadas con la planificación familiar (*Clarín*, 11 de julio de 2008).

ción de este espacio institucional, se dinamizaron las acciones para cumplir con las responsabilidades asumidas en materia de educación sexual.

La presentación del Programa en las jurisdicciones, la generación de ámbitos de intercambio y fortalecimiento de referentes provinciales, la conformación de equipos intersectoriales de salud y educación, la elaboración de materiales pedagógicos y de sensibilización, la capacitación docente y la articulación con los equipos técnicos de los Ministerios de Educación de las provincias para la incorporación de los "Lineamientos curriculares" de educación sexual integral en los diseños curriculares del nivel inicial, primario y secundario, surgían como los objetivos constitutivos del mismo.

En ese sentido, desde el PESI se diseñaron diversas modalidades de acción. A mediados de 2009, se planificaron talleres de capacitación virtual, de tres meses de duración, dirigidos a los Institutos de Formación Docente de todo el país. Las escuelas debían designar a tres docentes –uno de ellos, debía ser parte del *staff* directivo– para participar del proceso formativo. El curso abordó cuestiones sobre sexualidad, infancia, adolescencia, derechos, salud y prevención y aportó las herramientas metodológicas para impartir los contenidos conceptuales a los alumnos de las diferentes edades. A su vez, la realización de un Encuentro Federal de Educación Sexual Integral en mayo 2010 sirvió de plataforma para la presentación de los materiales de desarrollo curricular e intercambio de experiencias que visibilizaran las acciones emprendidas. La convocatoria estuvo direccionada a los referentes de educación sexual y representantes de las direcciones de los niveles educativos de las distintas jurisdicciones y responsables de programas de los Ministerios de Salud, Educación y Justicia.

La producción y distribución masiva de materiales fue la estrategia definida desde las autoridades del Programa para afianzarse como tal e instalar la temática en las agendas educativas provinciales y en la sociedad en general. La Ley de Educación Sexual cumplía cuatro años y no en todas las jurisdicciones se sabía de su existencia. Los "Lineamientos curriculares", y la serie de cuadernos y las láminas para cada nivel de enseñanza, desembarcaron en buena parte de las escuelas del país con el objetivo de sensibilizar a la comunidad educativa en su conjunto y capacitar a los docentes en una temática novedosa desde el punto de vista del diseño curricular. Simultáneamente, el *Canal Encuentro* incorporó cortos televisivos sobre educación sexual, que han focalizado en la prevención del embarazo en la adolescencia y en los derechos sexuales y reproductivos. Si 2009 implicó la preparación y puesta a punto de los materiales pedagógicos, 2010 robusteció el trabajo de articulación entre el Ministerio de

Educación de la Nación, sus contrapartes provinciales y los establecimientos educativos.

Más allá de las tareas de sensibilización y capacitación sostenidas desde el PESI, luego de cinco años de vigencia, resulta exiguo el cumplimiento de la Ley de Educación Sexual Integral. Una multiplicidad de factores nos permite explicar la disparidad en la incorporación de la educación sexual en las escuelas de todos los niveles de enseñanza a lo largo y a lo ancho del país.

En primer lugar, habida cuenta del número significativo de escuelas confesionales –mayoritariamente católicas– diseminadas por todo el país, el posicionamiento público del Episcopado no ha pasado desapercibido. Esta afirmación no debe interpretarse desde una mirada lineal. Los procesos de desinstitucionalización también permean la estructura católica y repercuten en la cristalización de bisagras de autonomía de los colegios religiosos con respecto a las prescripciones que establecen las autoridades eclesiásticas. De allí que se registren experiencias de instituciones educativas religiosas que han incorporado parcialmente las pautas curriculares del Ministerio de Educación. Pero innegablemente la voz oficial de la Iglesia católica es contemplada por buena parte de las autoridades de los colegios confesionales y, del mismo modo, por los responsables de definir las políticas educativas en las jurisdicciones provinciales.

Un segundo elemento a considerar es justamente la falta de voluntad política de algunas autoridades provinciales para avanzar en el cumplimiento de la ley nacional. Sea por sus convicciones religiosas, sea por la centralidad otorgada a la opinión del obispo local o por una combinación de ambos componentes, lo cierto que la implementación de la normativa ha sufrido dilaciones por inacción del poder público local. La inexistencia de una asignación presupuestaria y de funcionarios designados para la gestión específica en algunas jurisdicciones evidencia el bajo grado de acatamiento a una legislación nacional.

Un tercer ingrediente gira en torno a la cultura docente y su nivel informativo. En líneas generales, desconocen la aprobación de una Ley de Educación Sexual, así como los "Lineamientos curriculares". Y aún los que cuentan con esa información, su grado de capacitación para abordar la problemática es limitado. La recurrencia a sus experiencias y conocimientos previos, sin el ejercicio de desnaturalizar su percepción subjetiva, dificulta la generación de actitudes formativas. La utilización en mayor medida de los manuales de texto en lugar de los documentos oficiales nos habla de contenidos curriculares diseñados por las editoriales que, en muchos casos, no se ajustan a los lineamientos establecidos por el PESI. Incluso son diversas las modalidades utilizadas en los distritos donde se ha iniciado su implemen-

tación. La *transversalidad* sugerida habilitó un abanico de imprecisiones que repercute en las variantes pedagógicas adoptadas. Escuelas que asumen la educación sexual como una actividad extracurricular; otras que le asignan un espacio dentro de la materia Ciencias naturales y Biología por circunscribirla a la resolución de problemas de abuso sexual, embarazo adolescente e infecciones de transmisión sexual. Algunos colegios han elaborado un módulo específico para más de una materia.

Un cuarto componente está marcado por la existencia de aspectos legales ambiguos y dispares. Si bien la Ley Nacional de Educación Sexual Integral prescribe la definición de los lineamientos curriculares por la agencia educativa estatal para todos los niveles y modalidades del sistema escolar; al mismo tiempo, avala la estructuración de contenidos propios por parte de las instituciones educativas, sin arrojar pistas sobre las instancias de conjugación de ambas propuestas en un mismo diseño pedagógico. Fundamentalmente en aquellas situaciones en que el proyecto pedagógico institucional se distancie –o incluso sea incompatible con– el marco conceptual sostenido por los lineamientos curriculares y por la propia normativa sancionada.

Cultura política con signos de confesionalidad, autonomía jurisdiccional, falta de presupuesto y de designación de funcionarios específicos, cultura docente poco afecta a las innovaciones, divergencias normativas y resistencia de poderes religiosos han confluido para configurar un escenario de impacto limitado de la inserción efectiva de la educación sexual en el sistema educativo. Así, mientras en el plano superestructural, el conflicto responde a cosmovisiones dispares; en el orden fáctico, se añaden otros componentes (cultura política, idiosincrasia docente, desajustes institucionales) que funcionan como barrera para la presencia de la educación sexual en el contexto escolar.

Los complejos procesos de aprobación e implementación de la legislación han condensado las tensiones entre la mayor demanda y visibilidad de ampliación de derechos ciudadanos, la pretensión eclesiástica de universalizar su moral religiosa y la preservación en la cultura política dominante de un repertorio de prácticas con visos de confesionalidad. Cierta receptividad acrítica de las demandas eclesiásticas por parte de un segmento importante de la dirigencia política transparenta el nivel de interpenetración entre lo político y lo religioso. En otras palabras, el imperativo democrático de organizar la convivencia social en el marco de una pluralidad creciente, conlleva a una ampliación y diversificación de los derechos ciudadanos. Esos procesos conviven con la permanencia en la cultura política de una cosmovisión que ubica a la Iglesia católica como uno de los pilares de la gobernabilidad. La continuidad de ese universo de representa-

ciones colectivas ha posibilitado una incidencia histórica de la elite eclesiástica a la hora de definir las políticas en materia de salud sexual y reproductiva o de redactar las leyes educativas, por citar tan sólo dos ejemplos. Las disputas se corporizan en la medida en que la *praxis* del poder político esté signada por el reconocimiento de derechos ciudadanos diversos y el poder eclesiástico no abdique de uniformizar la moral pública con el repertorio *valórico* de su doctrina religiosa.

Sin dudas, la ley de educación sexual resumió las pujas y negociaciones cristalizadas en el espacio público entre actores políticos, sociales y religiosos. Materializó la dualidad que caracteriza el vínculo entre los poderes políticos y los poderes religiosos, signada por un péndulo que oscila entre la autonomía y la complementariedad. Péndulo que ha fluctuado en el propio proceso de debate e implementación, habida cuenta de la actuación de múltiples sujetos que conforman la sociedad política –funcionarios, legisladores, dirigentes– y el campo religioso –obispos, sacerdotes, pastores, rabinos, laicos–, analíticamente diferenciados, pero con desplazamientos continuos en ambos sentidos.

Asimismo, reflejó la reedición del accionar histórico del catolicismo en la Argentina, signado por una disposición constante en reproducir su protagonismo en el espacio público. Las diversas modalidades implementadas –incursión en el plano político, mediación para resolver conflictos sociales, defensa de normas y valores tradicionales– se enmarcan en la lógica de conservación de su poder institucional y de regulación simbólica de la vida social.

Ahora bien, la reproducción de un campo político religioso con entramados integrados, superposición de funciones y áreas de incumbencia y legitimaciones recíprocas, se cristaliza hoy en una sociedad signada por pertenencias volátiles, desapegos institucionales y toma de distancia de los encuadres tradicionales (Bauman, 2003). Se han pulverizado los principios universales y las normas absolutas que indicaban cómo actuar en el ámbito político, religioso, familiar, sexual. Estos procesos se presentan en concomitancia con el accionar de las instituciones religiosas, que pugnan por contribuir desde su normatividad ética a los universos de sentido que se construyen en el espacio público y privado.

Pero aquellos formatos plurales que moldean a la sociedad contemporánea y los procesos de democratización ponen en discusión las lógicas subyacentes que han pautado históricamente las relaciones de poder entre el Estado y las instituciones religiosas hegemónicas. De los niveles de autonomía y voluntad política, presencia estatal, iniciativa de directivos y docentes, armonización jurídica, dependerá el derrotero de la educación sexual y de su inserción efectiva en todos

los niveles y modalidades de enseñanza. De la performance de esos actores políticos y educativos y de un aceitado funcionamiento de los entramados institucionales, estribará la educación sexual como política pública y como portadora de derechos.

BIBLIOGRAFÍA

Bauberot, Jean 2005 Historia de la laicidad francesa (México DF: El Colegio Mexiquense).

Bauman, Zygmunt 2003 Modernidad líquida (México DF: FCE).

Boletín Notivida (Buenos Aires), 28 de julio de 2009, Nº 607.

Brubaker, Roger 1984 The limits of Rationality. An essay on the social and moral thought of Max Weber (Londres: George Allen and Unwin).

Casanova, José 1994 *Public Religions in the Modern Word* (Chicago: University of Chicago Press).

Casanova, José 1999 "Religiones públicas y privadas" en Auyero, Javier Caja de herramientas. El lugar de la cultura en la sociología norteamericana (Bernal: UNQ).

CEDES 2003 "Salud y derechos sexuales y reproductivos en la Argentina: salud pública y derechos humanos" en *Nuevos Documentos* (Buenos Aires: CEDES) Nº 15.

Clarín (Buenos Aires), años 1997-2009.

De Ezcurra, Patricia 2007 "Los debates sobre educación sexual en la ciudad de Buenos Aires a través de la prensa (2004-2006)". Tesina de licenciatura en Ciencias de la Educación, Universidad de San Andrés, Argentina.

Dides, Claudia 2004 *Diálogos Sur-Sur sobre Religión, Derechos y Salud Sexual y Reproductiva* (Santiago de Chile: Universidad Academia de Humanismo Cristiano).

Di Stéfano, Roberto y Zanatta, Loris 2000 Historia de la Iglesia argentina, desde la conquista hasta fines del siglo XX (Buenos Aires: Grijalbo Mondadori).

Esquivel, Juan Cruz 2000 "Notas sobre las esferas diferenciadas de valor en Max Weber" en *Revista Ciências Sociais e Religião* (Porto Alegre) Nº 1.

Esquivel, Juan Cruz 2004 *Detrás de los muros. La Iglesia católica en tiempos de Alfonsín y Menem (1983-1999)* (Bernal: UNQ).

Esquivel, Juan Cruz 2009 "Cultura política y poder eclesiástico: Encrucijadas para la construcción del Estado laico en Argentina" en *Archives des sciences sociales des religions* (París: Institut de sciences sociales des religions) Nº 146.

Felitti, Karina 2009 "La educación sexual en la agenda católica: debates, contenidos y experiencias en la historia argentina reciente". Ponencia presentada en la *I Jornada de Religión y Sociedad en la Argentina contemporánea y países del Cono Sur*, Religar, Buenos Aires.

Foucault, Michel 2008 *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber* (Buenos Aires: Siglo XXI).

Geldstein, Rosa y Pantelides, Edith 2001 *Riesgo reproductivo en la adolescencia. Desigualdad social y asimetría de género* (Buenos Aires: UNICEF).

Giddens, Anthony 1995 *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas* (Madrid: Cátedra).

Habermas, Jurgen 2006 *Entre naturalismo y religión* (Barcelona: Paidós).

La Nación (Buenos Aires), años 1997-2009.

Mallimaci, Fortunato; Donatello, Luis Miguel y Cucchetti, Humberto 2006 "Caminos sinuosos: Nacionalismo y catolicismo en la Argentina contemporánea" en Colom, Francisco y Rivero, Ángel (eds.) *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político latinoamericano* (Barcelona: Anthropos).

Página/12 (Buenos Aires), años 1997-2009.

Pantelides, Edith 1995 *La maternidad precoz. La fecundidad adolescente en la Argentina* (Buenos Aires: UNICEF).

Petracci, Mónica 2004 *Salud, derecho y opinión pública* (Buenos Aires: Norma).

Pierucci, Antônio Flavio 1998 "Soltando amarras: Secularización y destradicionalización" en *Revista Sociedad y Religión* (Buenos Aires) Nº 16/17.

Schulchter, Wolfang 1981 The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History (California: University of California Press).

Torrado, Susana 2003 *Historia de la familia Argentina Moderna* (Buenos Aires: De la Flor).

Wainerman, Catalina; Di Virgilio, Mercedes y Chami, Natalia 2008 *La escuela y la educación sexual* (Buenos Aires: Manantial).

Weber, Max 1984 Ensayos sobre sociología de la religión (Madrid: Taurus).

Weeks, Jeffrey 1998 "La construcción cultural de las sexualidades. ¿Qué queremos decir cuando hablamos de cuerpo y sexualidad?" en Szasz, Ivonne y Lerner, Susana (comps.) *Sexualidades en*

México. Algunas aproximaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales (México DF: El Colegio de México).

DOCUMENTOS EPISCOPALES

"Apostemos siempre a la vida" 2005 Comunicado de la Comisión permanente de la Conferencia episcopal argentina, 15 de marzo.

"Consideraciones sobre el pudor y la defensa de la intimidad" 1984 (Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina).

"Declaración de la Asamblea" 2005 Conferencia Episcopal Argentina (Buenos Aires), 09 de noviembre.

"Declaración del Episcopado argentino al Pueblo de Dios sobre la educación sexual en las escuelas" 2006c (Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina).

"Educación para el amor. Plan general y Cartillas" 2007 (Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina).

"Educación y proyecto de vida (EPV)" 1985 (Buenos Aires: Documentos del episcopado argentino-Documento del equipo episcopal de educación católica) Tomo XIII.

"El desafío de educar en el amor" 2006a (Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina).

"La buena noticia de la vida humana y el valor de la sexualidad" 2000 Documento de la Comisión permanente de la Conferencia Episcopal Argentina (Buenos Aires), 11 de agosto.

"La educación de la sexualidad en las escuelas" 2006b (Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina-Comisión de educación católica).

"No legislarás cuando de sexo se trate" 2005 Declaración de la Conferencia Episcopal Argentina (Buenos Aires), 2 de noviembre.

"Salud Reproductiva: el proyecto es moralmente inaceptable" 2002 Carta de la Conferencia Episcopal Argentina (Buenos Aires), 1° de octubre.

"Vida humana y el valor de la sexualidad" 2000 (Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina).

Fortunato Mallimaci*

SOSTÉN CATÓLICO AL TERRORISMO DE ESTADO DE LA ÚLTIMA DICTADURA CÍVICO MILITAR RELIGIOSA EN ARGENTINA

LAS RAÍCES HAN DE BUSCARSE EN los perseguidores, no en las víctimas, exterminadas con las acusaciones más miserables. Lo urgente y necesario es lo que en otra ocasión he llamado, en este sentido, el viraje al sujeto. Hay que sacar a la luz los mecanismos que hacen a los seres humanos capaces de tales atrocidades; hay que mostrárselas a ellos mismos y hay que tratar de impedir que vuelvan a ser de este modo, a la vez que se despierta una conciencia general sobre tales mecanismos. Los asesinados no son los culpables, ni siquiera en el sentido sofístico y caricaturesco en el que muchos quisieran presentarlo hoy. Los únicos culpables son los que sin miramiento alguno descargaron sobre ellos su odio y su agresividad (Adorno, *La educación después de Auschwitz*).

1. LOS LOGROS DE LA CONTINUIDAD DEMOCRÁTICA

La pregunta que recorre este texto es la siguiente: ¿cuáles fueron las causas y cómo fue el apoyo sagrado –en especial católico– al terrorismo de Estado y a la violación de los DD.HH. en Argentina

* Fortunato Mallimaci es Doctor en Sociología. Profesor Titular en La Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Investigador Principal del Conicet y Responsable del Programa sobre Sociedad, Cultura y Religión en el Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (CEIL-CONICET).

durante la última dictadura militar? ¿Cómo fue posible su extensión en el tiempo, en la sociedad y en el Estado? Por supuesto, no hay ninguna esencia ni determinismo en el vínculo entre las violencias y los sagrados religiosos. Ningún análisis científico en el largo plazo resiste la hipótesis de presentar lo sagrado religioso como "intrínsecamente" violento. Tampoco es "intrínsecamente" pacifico. En la larga historia de los movimientos religiosos, al menos los judeocristianos, ambas tensiones coexisten en su seno. El acontecimiento, el hecho, el proceso y/o el período estudiado pueden mostrarnos ambas caras. Como para cualquier movimiento social, las generalizaciones ayudan muy poco…

No se trata de negar ni de olvidar los casos individuales de víctimas y de enfrentamientos a esa dictadura por parte de religiosos, sino de estudiar aquí la colaboración y participación católica en los engranajes globales del plan sistemático de exterminio. Cuando decimos catolicismo –como ya hemos demostrado en numerosos artículos–, se trata de combinar una mirada nacional, transnacional e internacional; el Vaticano, Roma, episcopados, catolicismos, culturas católicas y pueblos creyentes. Y por supuestos conflictos, negociaciones, tensiones y alianzas con estados, partidos políticos y otras esferas de poder, donde la modernidad católica se enfrenta por múltiples medios a otras modernidades (en especial la liberal y la socialista), también ellas con sus sagrados[1].

Si hoy podemos hacernos esa pregunta es porque las víctimas están teniendo una significatividad y valor único en nuestra sociedad. Fruto de tantos años de dictadura vividos en nuestro país, las víctimas tenían que invisibilizarse, culparse y no aparecer en el espacio público. Unos no querían recordar para que sus nombres y grupos no aparecieran como responsables. Otros suponían que todo "progreso" y toda modernidad exigía víctimas y sacrificios, que la partera de la historia era violenta. Hace sólo un par de años supimos por primera vez –por ejemplo– quiénes habían sido las 308 víctimas de las bombas de los aviones que bombardearon la ciudad de Buenos Aires en junio de 1955[2].

Las víctimas son, en el siglo XXI, creíbles y escuchadas en Argentina y han logrado que su sufrimiento no sea insignificante. No todo el

---

1 Parte de esta problemática fue tratada ya en un libro anterior de CLACSO, fruto del trabajo en nuestro Grupo de trabajo de *Religión y Sociedad* en: Mallimaci, Fortunato 2008 "Globalización y modernidad católica: Papado, nación católica y sectores populares" en Alonso, Aurelio (comp.) *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo* (Buenos Aires: CLACSO).

2 En junio de 2009 se presentó el primer informe oficial sobre esos asesinatos. Ver el detalle en: *Archivo Nacional de la Memoria* (Buenos Aires), N° 33 en <http://www.derhuman.jus.gov.ar/anm/b33.html> acceso 20 de octubre de 2011.

que sufre es víctima. Como nos recuerda Reyes Mate citando a Primo Levi a propósito de los opresores, que estos: "fueron castigados, pero estos sufrimientos suyos no son suficientes para incluirlos entre las víctimas. De la misma manera, no son suficientes los errores o caídas de los prisioneros para asimilarlos a sus guardianes". Y agrega Reyes Mate: "Hay víctimas y hay verdugos […] el concepto de víctima es impensable sin el correlato de verdugo [...] la víctima es, además, en sí misma significativa […] su reducción a la nada (su derrota, la frustración de sus proyectos) es en sí misma significativa […] el proyecto político del asesino se objetiva en negación del otro, en reducirle a no sujeto, en quitarle de en medio"[3].

Cuando hablamos de sagrado no nos referimos solamente a las construcciones de un dios trascendente realizadas por las religiones históricas sino también a otras construcciones históricas donde "el dar la vida" se hace también por una causa, un partido, un estado, una persona, un mercado, una utopía. En otras palabras, hay varios sagrados en nuestras modernidades que se transforman en dioses y se disputan entre sí la vida, la ética y los sueños de sus adeptos, creando lo que el gran sociólogo alemán Max Weber llamará una "guerra de dioses". Así como para algunos cuando aumenta el peligro, crece la salvación; para otros cuando escuchan que se acerca la "verdadera salvación" –sea cual fuere–, sienten que crece su peligro.

El distanciamiento crítico necesario para todo trabajo académico no es fácil de obtener cuando uno fue actor –por edad y trayectoria–, partícipe, miembro y persona involucrada en los hechos que desea analizar con la mayor claridad y rigurosidad. El compromiso con las víctimas, con los olvidados, con los invisibilizados, con los torturados y asesinados durante el terrorismo de Estado en Argentina tampoco puede estar ausente. Más aún cuando decenas y decenas de esas caras, esos cuerpos, esas llagas, esas alegrías, esos sufrimientos y esas almas son memoria y presencia continua, son marcas de amigos y amigas, compañeros y compañeras detenidos –desaparecidos con los cuales compartimos estudios, reflexiones, proyectos luchas, sueños y aventuras.

Sigue resonando en mis tripas, la angustia de Adorno después de la *Shoa*: ¿es posible escribir y hacer poesía después de Auschwitz? ¿Es posible hacerlo ahora que conocemos lo sucedido en ESMA, La Perla, La Escuelita, el robo de bebes recién nacidos y tantos centros de detención, tortura y exterminio en Argentina? Y sí, no sólo es posible sino necesario para comprender y reparar tanto sufrimiento y

3 Reyes Mate, Manuel 2008 *Justicia de las víctimas. Terrorismo, memoria, reconciliación* (Barcelona: Anthropos), p. 35.

"tantas almas y huesos en pena" que hasta hoy buscan un lugar donde descansar y donde ser recordados. Y por qué no, sigue resonando el grito de miles de víctimas que se preguntan y me interrogan ¿dónde estaba Dios cuando sucedía Auschwitz, Hiroshima, la ESMA, La Perla y tantos otros lugares sin nombre y sin rostros?

Analizar el terrorismo de Estado y sus secuelas de campos de concentración, plan sistemático de exterminio, torturas, delaciones y violaciones como matiz de género con sus casi 30 mil detenidos-desaparecidos entre 1974 y 1983 oscila en la tensión de verlo como el "mal absoluto o como la banalidad del mal" o, para comprenderlo mejor, quizás sociológicamente verlo en un *continuum* que va del "mal absoluto a la banalidad del mal". Quizás, una vez más, el comprender y comparar nos puede ayudar a avanzar en esas búsquedas donde no hay ni puede haber equilibrio entre el distanciamiento y el compromiso sino verdades aproximadas, idas y venidas, reflexiones múltiples, según momentos, auditorios, contextos pero la víctima, las víctimas, los olvidados, los perdedores y ninguneados deben estar en el centro. No son los únicos que poseen "la verdad" pero sin ellos no se puede construir "ninguna verdad" dado que no sólo se buscó la muerte física sino también la muerte hermenéutica del otro. El recorrido de esas memorias y esas justicias son fruto de relaciones sociales, disputas por el sentido y accionar del estado. Hubo víctimas, hubo victimarios y hubo una sociedad que interactuó con ellos. Luego de un camino sinuoso, complejo y diversificado, hoy se está juzgando democráticamente a miles de victimarios[4]. El juzgamiento a las cúpulas de las FF.AA. y a las de la guerrilla, con el advenimiento democrático con la CONADEP (1983) y los Juicios a las Juntas militares (1985) por la Cámara Nacional de Apelaciones en lo Criminal y Correccional Federal de la Capital Federal, fue realizada por primera vez en la historia argentina luego de una dictadura. El paradigma dominante (¿y posible?) de origen fue desde la perspectiva llamada "teoría de los dos demonios"[5]. Luego, ante la presión militar, se firmaron las llamadas leyes de impunidad: las leyes de Obediencia Debida y Punto Final en 1987 que ponían fin a todo lo

4 Del total de 1.774 imputados que forman parte del proceso de justicia argentino contra los crímenes de lesa humanidad a octubre de 2011, 201 han sido condenados; 419 están procesados con prisión preventiva y 330 procesados sin prisión preventiva. Las cifras revelan que la amplia mayoría de los imputados bajo proceso aún no ha obtenido una sentencia, a pesar de que muchos de ellos se encuentran aptos para llegar a juicio. Hay más información al final del artículo; datos tomados de: <www.cels.org.ar/wpblogs> acceso 20 de octubre de 2011.

5 Se hace referencia a aquellos que igualan los delitos de lesa humanidad realizados por el poder punitivo del Estado con los delitos cometidos por las organizaciones guerrilleras y piden, por ende, las mismas penas para unos y otros.

actuado, los indultos de 1989-1990 liberaban a esos jefes militares y guerrilleros y luego seguidos por los juicios de la Verdad –el derecho de las víctimas a acceder a la verdad– sin consecuencias punitivas.

Hay que recordar que a fines de 1990 los casos de sustracción de menores fueron delitos no incluidos en las leyes de "impunidad" y permitieron que los máximos responsables de la dictadura militar entre 1976 y 1983 fueran condenados. Esas leyes también excluían la violación y la apropiación extorsiva de inmuebles[6]. La llegada del gobierno del Dr. Kirchner en 2003 y las movilizaciones masivas de organismos de DD.HH. y sociales impulsan a retomar el juzgamiento a los victimarios y se logra en 2004 la derogación de las leyes de impunidad[7]. Se decide por mayoría parlamentaria que los crímenes cometidos por el terrorismo de estado son crímenes de lesa humanidad y por ende imprescriptibles. Jueces comunes, tribunales comunes, las mismas leyes centenarias y la vigencia de tratados internacionales incorporados a la nueva Constitución de 1994 permiten cumplir la ley en tribunales democráticos, se impide así la impunidad y se construye memoria, verdad y justicia para las víctimas y el conjunto de la sociedad. La importancia de estos juicios, a decir del Dr. Lorenzetti, actual Presidente de la Corte Suprema, deben ser vistos estando "dentro del contrato social de los argentinos y forman parte del consenso básico que tiene la sociedad" y "que no hay marcha atrás, porque es una idea que ha madurado (en toda la sociedad)"[8].

El mundo religioso –y el católico en especial– está atravesado por estas tensiones comentadas anteriormente. No puede ser de otra

---

6 Artículo 5 de la Ley 23.492 y Artículo 2 de la Ley 23.521.

7 En 2003 se otorgó rango constitucional a la Convención sobre Imprescriptibilidad de los crímenes de guerra y de los crímenes de lesa humanidad con la Ley 24.584. Luego, la Ley 25.779 promulgada en setiembre del 2003 declara la nulidad de las leyes de "impunidad" o de "perdón", es decir las de obediencia debida y punto final. Luego la Corte declaró la constitucionalidad de dicha ley y la inconstitucionalidad de los indultos del ex presidente Menem a más de 200 personas. Por otro lado, la Corte Suprema de Justicia de la Nación "generó un precedente histórico a nivel nacional e internacional. Se establecieron los fundamentos sobre el significado jurídico de los hechos aberrantes cometidos, su configuración como crímenes de lesa humanidad y, por ende, su imprescriptibilidad. En este sentido, es indiferente la fecha de comisión de los delitos". Además, "estos crímenes fueron cometidos por fuerzas de seguridad, vale decir, por las mismas agencias del poder punitivo, pero huyendo del control y contención jurisdiccional. No era razonable la pretensión de legitimar el poder genocida mediante su ejercicio limitado del mismo poder", p. 138.

8 Para ver con amplios detalles y análisis de la experiencia de los juicios contra los crímenes de lesa humanidad en la Argentina y los cambios en la justicia para poner fin a la impunidad y el perdón, leer: Lorenzetti, Ricardo y Kraut, Alfredo 2011 *Derechos humanos: justicia y reparación* (Buenos Aires: Sudamericana). El libro está acompañado por numerosas fotos de los centros clandestinos de detención hoy.

manera dada una religión sociocultural y presente en todas las clases sociales. Si uno lee los testimonios a la CONADEP de detenidos-desaparecidos luego presos o liberados, de familiares de las víctimas, de integrantes de organismos de DD.HH., puede observar cómo muchos grupos de víctimas del terrorismo de estado no sólo se manifestaban católicos –como la mayoría de la población– sino que afirmaban que su acción social, política, cultural y/o político militar provenía de una ética católica de "compromiso con los pobres" que los había llevado a la acción de "subvertir el orden dominante ". Y que esa ética había sido socializada en algunos de los múltiples grupos, parroquias y pastorales del movimiento católico. Exigen memoria, verdad y justicia a sus víctimas.

Del mismo modo, la totalidad de los miembros de la Junta Militar llevados a juicios invocan –entre otros– a Dios, a los Papas y sus enseñanzas, recomendaciones de sacerdotes y obispos de la Iglesia católica para explicar porque habían hecho esa "guerra contra el terrorismo y el comunismo". Sus familiares junto a sectores de las FF.AA. y de la institución católica –en especial el cardenal de la ciudad de Buenos Aires– piden "memoria completa".

Más aún, si uno lee la sentencia de los jueces que condenaron a las juntas militares en 1984 podrá observar cómo varias de sus "legitimidades" y "leyes" para condenarlos provienen del mundo católico: citas bíblicas, de los Concilios, de los Papas y de los obispos latinoamericanos.

En la ESMA como en La Perla –dos de los campos de concentración y desaparición por donde pasaron casi 8 mil personas–, aquellos que torturaron y asesinaron siguen hasta hoy diciendo que lo hicieron en nombre de Dios, de su dios, y que sacerdotes y religiosos católicos los acompañaron y apoyaron y reafirmaron en esas decisiones. Torturando se hacía el bien; asesinando se cumplía con el plan de Dios, haciendo desaparecer se eliminaban demonios y no personas.

Al mismo tiempo, el tipo de cristianismo de los setenta es totalmente diferente al del 2010. La democracia se consolida, una sociedad civil activa desafía a los grupos cristianos y la Iglesia católica es un actor más compitiendo con evangélicos e indiferentes[9]. Sin embargo, el vínculo con el Estado y la sociedad política no se ha cortado dada una matriz de largo espesor histórico que une más que separa las esferas religiosas, políticas y estatales. Se sigue recordando, interpretando y reinterpretando lo sucedido en el siglo XX desde el hoy y con miradas

9 Levine, Daniel 2007 "The future of Christianity in Latina America" en *Kellogs Institute* (Notre Dame), N° 340.

sobre el futuro, haciendo emerger memorias e identidades católicas en competencia y en lucha[10].

Lo fácil sería decir que unos católicos eran progresistas y otros reaccionarios; unos liberadores y otros opresores. El tema es mucho más profundo dado que lo religioso, lo político y lo social tienen vínculos y relaciones amplios y diversos que ninguna investigación puede ignorar. Hay una cierta homología entre la lógica de los fenómenos religiosos, los fenómenos políticos y los fenómenos militares. La tríada –por ejemplo– del que trabaja, el que hace la guerra y el que ora tiene numerosas tradiciones y lecturas. Más que separar nos interesa analizar las numerosas y complejas intersecciones entre esos espacios y las continuidades de lo cristiano/católico en el proceso histórico. Dar cuenta de las manifestaciones cristianas de lo político y las manifestaciones políticas de lo cristiano (en especial del catolicismo) donde el paso de una a otra y viceversa muestra el proceso concreto de laicización de nuestro estado. Recordemos que la secularización del poder religioso va acompañado de un proceso de "sacralización" o de "sagrados políticos religiosos"[11] o de religiones laicas o civiles como fue el caso en Argentina de los dos proyectos populares y populistas integralistas: el radicalismo (1914-1930) al interior de un imaginario liberal y católico, católico y liberal; y especialmente el peronismo (1945-1955?-1976?-2011?) al interior de un imaginario nacionalista y católico, católico y nacionalista.

Por último y no menos dramático y central, analizar una sociedad ampliamente secularizada que mayoritariamente "banalizó el mal"[12] y que fue solidaria con el golpe de Estado cívico militar religioso que

---

10 Traverso, Enzo 2008 *De la memoria y su uso crítico* (adaptación de una ponencia en el encuentro organizado por *Memorial* en Barcelona en 2008), reproducida en *Puentes* 2009 (Comisión Provincial de la Memoria: La Plata, Argentina), N° 25. El autor nos recuerda cómo la memoria es un horizonte político, un horizonte de conflicto y afirma certeramente que: "el derecho, la memoria y la historia constituyen tres modalidades diferentes a través de las cuales una sociedad define su relación con el pasado. Estas tres dimensiones coexisten y frecuentemente se solapan, pero sería útil tener presentes las diferencias que hay entre unas y otras".

11 Temas trabajados para los países europeos por Gauchet, Marcel 1998 *La Religion dans la démocratie: parcours de la laïcité* (Paris: Gallimard); Gauchet, Marcel y Ferry, Luc 2004 *Le Religieux après la religion* (Paris: Grasset); y para los EE.UU. por Casanova, José 2000 *Religiones públicas en el mundo moderno* (Madrid: PPC).

12 Reflexión que va y viene a la hora de analizar lo sucedido en nuestro país donde se expresaba esa lejanía con lo que sucedía, de negar los males que se producían con dos típicas frases: "no te metás" y "el algo habrán hecho" para justificar y convivir la detención-desaparición de personas. Arendt, Hannah 1999 *Eichmann en Alemania: un estudio sobre la banalidad del mal* (Barcelona: Lumen).

impuso el "mal absoluto"[13] degradando a hombres y mujeres a cosas y a no personas[14]. Pocos permanecieron ajenos en su momento a la violencia política y el terrorismo de Estado[15].

Una mirada más a fondo deberá tener en cuenta –como se ha hecho en otros momentos históricos y en otros contextos– que la violencia y lo sagrado están relacionados y presentes de múltiples formas: violencia sacrificial, violencia expiatoria, violencia simbólica, violencia redentora y violencia política acompañados de víctimas sacrificiales, expiatorias, sagradas. Rene Girard nos recuerda[16] que ejercer violencia al violento es dejarse contaminar por su violencia. El sentirse "dios" para matar, asesinar y ejecutar desde el Estado, crea "víctimas que se transforman en sagrado" más allá de sus acciones y responsabilidades. Son esas "víctimas" y tantas otras víctimas que hoy son significativas

---

13 Nino, Carlos 2006 *El mal absoluto* (Buenos Aires: Ariel). Libro en el que el autor y reconocido jurista argentino reclama la importancia del castigo para los crímenes de lesa humanidad, el "mal radical". El prólogo es del ex presidente Raúl Alfonsín.

14 Para comprender la amplia aceptación de la sociedad frente a la estrategia represiva hay que ir a los imaginarios sociales de larga data que suponían que la solución de los problemas pasaba por la eliminación (o proscripción) de parte de los actores que estaban generando los conflictos y una cierta disposición a reconocer la represión pero con la simulación de que esa represión no estaba teniendo lugar. El recurso del asesinato de enemigos políticos estaba legitimado por actores políticos, religiosos y sociales. Se creía que era posible convivir con ella, ignorándola. La aceptación de la violencia física ya estaba establecida en forma muy extendida desde el golpe de Estado de 1955 y se amplía a principios de los años setenta en grupos estatales y paraestatales. Por otro lado, el grado de profundización del monopolio estatal de la violencia legítima tiene sus particularidades al interior del país y en relación a otros estados democráticos. Primero se decretó desde el sector público la posibilidad de eliminar a una serie de personas consideradas irrecuperables para la seguridad nacional en 1910 (Ley de Defensa Social). Luego proliferaron y fueron creciendo en Argentina grupos paramilitares desde 1919 hasta la década del setenta y que el Estado decía desconocer o que permitía que funcionaran controladamente. Así, de un modo clandestino, se generó una situación muy cómoda para muchos actores civiles que esperaban aprovecharse del golpe, es decir del restablecimiento del des-orden, para sacar provecho del mismo creando y/o aprovechando nuevos grupos paramilitares. Además, a partir de los sesenta y en especial los setenta, la opción por la lucha armada de grupos político-militares, por un lado amenaza –desde otras perspectivas– el monopolio estatal y por otro legitima la utilización de la violencia en la vida cotidiana. Del mismo modo, la efervescencia en el catolicismo y la exigencia de distribución de los bienes religiosos a otros grupos y especialistas –profetas, místicos y ascetas desde lo político religioso– amenaza el monopolio de la autoridad legítima que está en manos de los obispos.

15 Una mirada crítica sobre la violencia estatal y la particular, previa al golpe de 1976 en: Romero, Luis A. 2007 *"Una necesaria relectura de la violencia política"* en *Clarín* (Buenos Aires), 23 enero, p. 25.

16 Girard, René 1972 *La violence et le sacré* (Paris: Pluriel).

y visibles por primera vez en nuestra sociedad e interpelan nuestras vidas y conciencias exigiendo más y más justicia. Hacer invisibles y ningunear a las víctimas tiene una larga historia e "incluso se puede decir que la historia y la política están basadas en ese silencio"[17].

Recordemos que en Argentina la gran mayoría de las "víctimas" están detenidas y desaparecidas hasta hoy. No hubo ni hay duelo ni ritos ni mitos ni conmemoración para la gran mayoría de esas miles y miles de familias que siguen reclamando al cielo y a la justicia por sus hijos, hermanos, padres, nietos, amigos. Hay sí un deber de memoria, de historia y de justicia que ayuda al gritar ¡NUNCA MÁS!, pero no los reemplaza. El autor recuerda que "*on ne peut pas exercer la violence sans la subir, telle est la loi de la réciprocité*"[18]. En nuestro país no hubo –hasta el momento– un solo caso de familia de una víctima que haya ejercido violencia por su propia mano contra un victimario.

2. LOS ORÍGENES HISTÓRICOS Y SOCIOLÓGICOS DE LA MILITARIZACIÓN Y LA CATOLIZACIÓN

Como lo hemos demostrado en numerosas investigaciones[19], dentro del universo católico común surgieron varios catolicismos que rechazaron el espacio de lo privado y buscaron "ganar la calle, el pueblo" desde diversas perspectivas antiliberales y anticomunistas con caminos y trayectorias múltiples. A lo largo de todo el siglo XX, los actores se volcaron de lleno a marcar fronteras simbólicas que dieran sentido a identidades construidas sobre la propia trayectoria creyente. Esto exigió un activo "trabajo de memoria" en pos de la construcción de un *linaje* a partir del cual reinventar la "memoria autorizada", fundada también en una tradición construida, en función del compromiso personal asumido con una comunidad concreta o simbólica[20]. La memoria no es sólo el pasado ni la utopía sólo el futuro. Por eso, "luchar por la memoria" no es simplemente rehacer un pasado sino regular conflictivamente el control de los imaginarios sociales, es poner en juego la dupla memoria-utopía, pasado-esperanzas colectivas, que se retroalimentan y completan mutuamente. En un momento de la his-

---

17 Una amplia y profunda reflexión sobre las víctimas actuales en Reyes Mates, Manuel 2008 *Justicia de las víctimas* (Barcelona: Anthropos), p. 18.

18 Girard (1972: 364).

19 Mallimaci, Fortunato 1996 "Catolicismo y militarismo en Argentina (1930-1983). De la Argentina liberal a la Argentina católica" en *Revista de Ciencias Sociales* (Quilmes: UNQ), N° 4; Mallimaci, Fortunato y Giménez, Verónica 2009 "Argentinien - Kirche Und Katholizismus Seit 1945" en Gatz, Edwin *Kirche und Katholizismus seit 1945* (Paderborn: Johannes Meier y Veit Strabner, Band 6/Lateinamerika und Karibik, Ferdinand Schoningh) pp. 409-432.

20 Hervieu-Léger, D. 1993 *La religión pour mémoire* (París: Cerf).

toria donde pareciera que se vive un tiempo presente continuo, especialmente en los jóvenes, se hace más urgente la disputa en el plano simbólico de la organización y el dominio del tiempo colectivo[21].

En esas investigaciones se profundizó en la lenta pero persistente catolización, militarización y nacionalización del estado, la sociedad política, la sociedad civil y el conjunto de la sociedad argentina. Proceso que se fue "naturalizando" y por ende legitimando en el largo plazo. Por un lado las FF.AA. y la Iglesia católica fueron logrando afinidades estrechas luego del golpe cívico militar de 1930 que da por finalizado un tipo de país, de imaginario, de estado, y de democracia restringida con fuertes resabios liberales, conservadores y clasistas. Se consideraron como aristócratas de la salvación y como virtuosos no contaminados. La experiencia de democracia ampliada de 1916 a 1930 intenta cambiar algunos de esos condicionantes apoyada en el voto popular pero es derribada en setiembre de 1930. Comienza allí un largo y persistente periodo de militarización con un primer golpe dado por un militar retirado que tendrá su apogeo en 1976 con los comandantes de las tres FF.AA. y sus tropas a cargo del gobierno de la dictadura. En todo este periodo las FF.AA. fueron consideradas un actor político significativo, legítimo y legitimado[22]. Hoy ya no lo son.

Ese primer golpe también tuvo un escaso apoyo de grupos católicos que ya habían comenzado a organizarse desde los años veinte con escasa debilidad en el espacio público dada la poca institucional eclesiástica. La Argentina contaba en 1930 con 4 obispos en actividad para 11 millones de habitantes dada la laicidad liberal dominante entre 1880 y 1930. A partir de ese momento comienza el avance de la catolización de la Argentina desde una laicidad de subsidiariedad. Con cerca de 100 obispos (entre ellos 3 cardenales), hoy –2011– la Iglesia católica es considerada un actor político significativo, legítimo y legitimado.

Aprovechando la deslegitimación nacional e internacional de ese imaginario liberal, y al ser el movimiento católico uno de los pocos

---

21 Baczko, Bronislaw 1991 *Los imaginarios sociales* (Buenos Aires: Nueva Visión).

22 Una lectura imprescindible para conocer esa afinidad entre virtuosos católicos y militares de largo plazo en documentos, entrevistas, declaraciones y archivos oficiales, son los 4 tomos de Horacio Verbitsky sobre la historia política de la Iglesia católica en Argentina: Verbitsky, Horacio 2007 *Cristo vence. La Iglesia en la Argentina. Un siglo de historia política (1884-1983)* (Buenos Aires: Sudamericana) Tomo I. De Roca a Perón; Verbitsky, Horacio 2008 La *Violencia evangélica* (Buenos Aires: Sudamericana) Tomo II. De Lonardi al Cordobazo (1955-1969); Verbitsky, Horacio 2009 *Vigilia de Armas. Historia política de la Iglesia católica* (Buenos Aires: Sudamericana) Tomo III. Del Cordobazo al 23 de marzo de 1976; Verbitsky, Horacio 2010 "*Historia política de la Iglesia católica* (Buenos Aires: Sudamericana) Tomo IV. La mano izquierda de Dios: la última dictadura (1976-1983).

presentes en todo el país, lograr construir sentidos, imaginarios y movilizaciones a fin de identificar y lograr una profunda afinidad entre identidad nacional con identidad católica, lo católico con la patria, la nación, lo argentino. La débil legitimidad de origen de los golpes de las FF.AA. es compensada por el apoyo institucional católico para lograr legitimidad en el ejercicio. Las afinidades electivas se acrecentaran con el correr de los años.

Emerge una nueva cultura católica fundamentada en un catolicismo integralista e intransigente[23] de una fuerte matriz antiliberal y anticomunista que hace suyo el catolicismo social y borra, destruye e invisibiliza a otras culturas católicas anteriores como las liberales, aristocráticas, sociales y conciliadoras con la modernidad. Esto permite brindar ciudadanía vía la religión en las ciudades a millones de inmigrantes de ultramar [24] que habían llegado entre 1881 y 1914 y a migrantes internos con un catolicismo patriótico al cual "todos y todas" pueden sumarse, y que lo vamos a caracterizar como un nacionalismo de sustitución. Los movimientos de acción católica serán espacios privilegiados de participación y movilidad social en todo el país.

Catolicismo que penetra el Estado y descubre que es a través de las FF.AA. que puede llegar al mismo y sin necesidad de crear partidos políticos. El golpe de 1943 es ya un golpe cívico militar católico como lo serán todos los demás hasta el último de 1976.

En octubre de 1945 cientos de miles de obreros se movilizan en todo el país reclamando la libertad de un coronel (detenido por las FF.AA.) con quien habían logrado amplios derechos, reconocimientos y beneficios. En febrero de 1946 ese coronel –que proclamaba que su programa era la doctrina social de la Iglesia y que su movimiento era humanista y cristiano– es elegido presidente con el voto mayoritario de sectores obreros y populares y el apoyo dividido del movimiento católico. Hoy nadie duda que allí comienza otra etapa en la vida social, política y religiosa de la Argentina. El desacuerdo es amplio en

---

23 Libros imprescindibles para conocer ese tipo de catolicismo social, romano, antiliberal y antiburgués: Poulat, Emile 1977 *Èglise contre Bourgeoisie* (París: Casterman); Poulat, Emile 1969 *Integrisme et catholicisme integral* (París: Casterman); y Mallimaci, Fortunato 1992 "El catolicismo entre el liberalismo integral y la hegemonía militar (1900 - 1960)" en *500 años de cristianismo en Argentina* (Buenos Aires: Centro Nueva Tierra).

24 Devoto, Fernando 2003 *Historia de la inmigración en la Argentina* (Buenos Aires: Sudamericana). Dice: "Los italianos eran alrededor de 2 millones; los españoles 1.400.000, los franceses 170 mil, los rusos 160 mil [...] el retorno no deja de ser significativo: entre 1881 y 1919 retornó el 36% de los inmigrantes". Y luego afirma: "Era la economía la que brindaba el principal incentivo para emigrar a la Argentina y/o el Estado", pp. 249 y 250.

cómo caracterizarla, por eso se recurre a los peligrosos pares binarios: si para algunos es "el origen del bien", para otros es el "origen del mal". El peronismo es una experiencia política popular –un movimiento plebeyo intransigente principalmente de obreros y sindicatos, y no un partido de cuadros– con fuerte presencia e interacciones entre el mundo sindical, industrial, social, católico y militar. Justicia social, tercera posición (nacionalismo que es antiliberal y anticomunista, ni liberal ni socialista, anti EE.UU. y anti URSS) y soberanía nacional serán sus banderas con fuerte afinidad con el catolicismo antiliberal. Los derechos del ciudadano y ciudadana, compañero y compañera trabajadores como parte del estado de bienestar son sus realizaciones. El peronismo integral disloca al catolicismo en toda la vida y viceversa. Ambos buscan espacios propios de sagrado y sacralidad donde el nacionalismo y cristianismo popular del "pueblo trabajador peronista" subvierte y disloca simbólicamente el nacionalismo y cristianismo aristocrático de militares y especialistas religiosos católicos. El peronismo vivido como catolicismo de sustitución, y el catolicismo vivido como peronismo de sustitución, se entremezcla y tensiona con el "verdadero" peronismo y el "verdadero" catolicismo.

A fines de 1954 y luego en 1955 vemos cómo la violencia expiatoria y lo sagrado comienzan a articularse en otras formas. En nombre de una causa sagrada –el peronismo–, algunos queman y destruyen templos católicos; en nombre de otra causa sagrada –el Dios de los católicos–, miembros de las FF.AA. atacan la casa de gobierno y la Plaza de Mayo en la ciudad de Buenos Aires con aviones que tienen pintadas en sus alas *una cruz dentro de la V de la victoria*. Más de trescientos civiles mueren ese día a causa de las bombas "militares y católicas". El presidente democrático Juan D. Perón es "excomulgado" por el Vaticano y derribado por otro golpe cívico militar católico. El peronismo es proscripto y perseguido. La violencia y lo sagrado comienzan así en 1955 un nuevo camino y las víctimas sacrificiales claman por "justicia". Un grupo de civiles y militares que se rebelan contra el poder militar en 1956 son asesinados y un general peronista es fusilado, previa confesión por un sacerdote amigo, el que luego será el obispo de Goya, comprometido con el movimiento tercermundista, Alberto Devoto. A la violencia oficial purificadora que "extirpa el peronismo perverso", le responderá una violencia popular y una subjetividad de autodefensa. La consigna es ahora la inversa de la anterior, hay que sacrificarse por la vuelta de Perón: *una P dentro de una V*.

Con el correr de los años unos darán "la vida por Perón", otros por "la sociedad occidental y cristiana" y, a partir de los sesenta, otros, bajo el influjo de la revolución cubana, "por la revolución socialista". Comprender esos conflictos entre 1955 y 1973 es central

para comprender las múltiples trayectorias de los actores. La vida democrática es inexistente o existe como farsa dada la prescripción del peronismo al mismo tiempo que las conquistas obreras del estado peronista vuelven a ser recuperadas por el movimiento obrero y nuevos movimientos sociales –especialmente juveniles– que buscan ampliar otros derechos.

El poder político y estatal –sea cual fuera su ideología y su papel oficialista u opositor–, desde ese momento hasta la actualidad, considera al actor iglesia como un actor político más al cual se puede acudir en todo momento. Los movimientos sociales del "orden" como aquellos que buscan "subvertirlo", especialmente desde la multiplicidad y heterogeneidad de peronismos, encuentran y encontrarán apoyos en el mundo, en la simbología y en las propuestas de ese catolicismo integralista, es decir antiburgués y anticomunista que luego del golpe de Estado de 1955 empieza también a vivir su propia fragmentación. Las sociabilidades católicas antiliberales se expanden desde parroquias, movimientos y centros mayoritariamente hacia movimientos sociales, políticos y culturales, en especial los ligados a los nacionalismos y a la democracia cristiana. La ebullición y efervescencia del movimiento católico acompaña, disloca y penetra a la ebullición y efervescencia del movimiento peronista y del mundo juvenil como bien han mostrado los Dres. Cucchetti y Donatello [25]en sus tesis de doctorado y en numerosos artículos sobre los vínculos entre catolicismo, nacionalismo y peronismo en los sesenta y los setenta[26]. No son las únicas experiencias, hay también quienes –minoritariamente– las vinculan con el mundo socialista, trotskista, maoísta y en organizaciones político militares guevaristas.

Los golpes cívico militares religiosos no son vistos como "usurpación del poder" sino como "restablecimiento de la verdadera democracia" y donde cada uno de los actores económicos, políticos y sociales

---

25 Cucchetti, Humberto 2007 "Articulaciones religiosas y políticas en experiencias peronistas: memoria política e imaginario religioso en trayectorias de la Organización Única del Trasvasamiento Generacional". Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires (UBA); y Cucchetti, Humberto 2011 *Combatientes de Perón, herederos de Cristo. Peronismo, religión secular y organizaciones de cuadros* (Buenos Aires: Prometeo). Donatello, Luis Miguel 2005 "El catolicismo liberacionista en la Argentina y sus opciones político-religiosas. De la efervescencia social de los sesenta a las impugnaciones al neoliberalismo en los noventa". Tesis doctoral UBA, en cotutela con La École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS); y Donatello, Luis Miguel 2010 *Catolicismo y montoneros. Religión, política y desencanto* (Buenos Aires: Manantial).

26 Mallimaci, Fortunato; Donatello, Luis Miguel y Cucchetti, Humberto 2006 "Caminos sinuosos. Nacionalismo y Catolicismo en la Argentina contemporánea" en Colom, Francisco y Rivero, Angel (eds.) *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político latinoamericano* (Barcelona: Anthropos).

busca sacar su propio provecho a partir de la cercanía al poder militar o religioso. Por eso es tan importante tener un coronel o un amigo obispo (o un subalterno militar o eclesial) puesto que proporciona vínculos, redes y cercanía con el poder real.

El asesinato del sacerdote Carlos Mugica en 1974 es un salto cualitativo en este vínculo entre la violencia y lo sagrado[27]. No hay reacción unánime contra este crimen a un especialista de lo sagrado sino es analizado como una muerte más en el enfrentamiento entre diversos grupos católicos y peronistas[28]. Ni el episcopado, ni los sacerdotes, ni las órdenes religiosas, ni los movimientos cristianos se "escandalizan" y exigen justicia y conocer sus asesinos. Su muerte es la de una víctima expiatoria y, como dice Levine, se suma a la larga cadena de "simbólicos sacrificios cristianos" que nos son tan familiares en América Latina[29].

3. DICTADURA: LOS "SUBVERSIVOS" COMO NO PERSONAS

La característica central de la dictadura que se inicia en 1976 fue dictaminada en el primer juicio de 1984 donde se dijo: "El sistema puesto en práctica –secuestro, interrogatorio bajo tormentos, clandestinidad e ilegitimidad de la privación de libertad y, en muchos casos, eliminación de las víctimas–, fue sustancialmente idéntico en todo el territorio de la Nación y prolongado en el tiempo". Hubo una exhaustiva planificación previa donde el extermino se realizó con una velocidad y precisión que suponen tiempo suficiente de preparación y de apren-

---

27 Se trata de una figura pública conocida nacionalmente, con prestigio reconocido en ambientes sociales, políticos y religiosos. Católico y peronista, su padre fue ministro de la nación y su madre pertenecía a una familia adinerada. Había sido uno de los sacerdotes que había viajado con J. D. Perón en su regreso definitivo al país en 1973. Fue secretario del cardenal Caggiano y luego asesor de la JEC y del JUC. Fue asesinado por desconocidos, aunque se supone que fue obra de grupos de derecha peronista. Sus restos están en una villa "miseria" de la ciudad de Buenos Aires.

28 La revista católica y peronista de derecha *Cabildo* dice: "Murió en su ley, víctima del engranaje que había contribuido a levantar, de violencia, de mitos, de odio y resentimiento". La revista católica, no peronista y cercana a grupos de las FF.AA., *Criterio*, afirma: "De aquí la extrema peligrosidad de toda proclamación de la violencia. Ella acaba volviéndose contra uno. Hay en esto una especie de Némesis implacable en la cual no se piensa. Si la muerte del Padre Mugica algo demuestra es que con la violencia no se juega". Citado por Verbitsky (2009: 316 y 317).

29 "Es interesante realizar una comparación entre las trayectorias y opciones político militares de Camilo Torres y Carlos Mugica, ambos sacerdotes formadas fuera de sus países, asesores de movimientos católicos universitarios y que fueron asesinados" en: Levine, Daniel 2011 "Camilo Torres: Fe, política y violencia" en *Sociedad y Religión* (Buenos Aires), N° 34-35.

dizaje de las experiencias previas nacionales e internacionales[30]. La actividad política y económica se suma a la lucha contra "el enemigo subversivo", en una lógica que sectores militares y católicos siguen llamando hasta hoy "la guerra sucia"[31]. Para ello es necesario eliminar derechos civiles, políticos y sociales. Por eso las FF.AA. en tanto tales monopolizan el control del aparato estatal. Se trata de reorganizar el Estado para imponer un nuevo orden. El Acta del 24 de marzo de 1976 lo resume: "restituir los valores esenciales que sirven de fundamento a la conducción integral del Estado, enfatizando el sentido de moralidad [...] erradicar la subversión [...] ubicación en el mundo occidental y cristiano".

La maquinaria de exterminio de ese "otro y esa otra" nunca definirá al "subversivo" permitiendo así etiquetar y estigmatizar a cualquiera como la personificación del Mal: son no personas, demonios, bestias, enfermos, no argentinos y por eso no merecen vivir. De este modo se legitima la represión sobre el cuerpo y el espíritu, que sectores de la sociedad política y civil argentina toleraron y aceptaron.

En 1975, durante la democracia "vigilada", cuando se ordenó por decreto del poder ejecutivo *aniquilar a la guerrilla*, la técnica de desaparición de personas se vuelve una política institucional. El llamado "Operativo Independencia" de lucha contra la guerrilla en Tucumán, inauguró los primeros centros clandestinos de detención y funcionó como un ensayo en pequeña escala de una innovadora ingeniería burocrático represiva seguida, meses más tarde, con más recursos y a nivel nacional: "El golpe de 1976 representó un cambio sustancial: la desaparición y el campo de concentración-exterminio dejaron de ser una de las formas de represión para convertirse en *la* modalidad represiva del poder, ejecutada de manera directa desde las instituciones militares" [32].

Un plan nacional coordinado, centros clandestinos de detención y la tortura como actividad sistemática fueron parte central del dispositivo represivo. Vejaciones, violaciones y exterminios eran racionali-

---

30 Feierstein, Daniel y Levy, Guillermo 2004 *Hasta que la muerte nos separe. Prácticas sociales genocidas en América Latina* (Buenos Aires: Al margen).

31 *In Memorian*. el Circulo Militar de la República Argentina publicó tres tomos "en homenaje y en memoria a los caídos en la guerra contra la subversión". En recuerdo del Ejército Argentino en 1998; al resto de las Fuerzas armadas y policiales en 1999 y a los civiles en el 2000. Se busca, según los militares, "lograr una memoria completa de lo ocurrido durante las décadas de la agresión subversiva".

32 Calveiro, Pilar 2006 *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina* (Buenos Aires: Colihue), p. 27. Ver, además: Catoggio, María Soledad 2010 "Case Study: La dernière dictature militaire argentine (1976-1983): La conception du terrorisme d'État" en *The Online Encyclopedia of Mass Violence* (CERI CNRS: París), enero.

zados y burocratizados a fin de obtener eficiencia y eficacia. Se instala un imaginario de la muerte que hace de la invisibilidad y de la posibilidad que cualquier persona que reclame, luche, defienda sus derechos o se oponga sea catalogada como "subversivo" y por ende le llegue la posibilidad de "desaparecer". Como afirma una reciente sentencia contra represores: "Dicho de otro modo, no fue con las herramientas del ejercicio de *poder punitivo formal* que el régimen militar en cuestión llevó a cabo la represión contra los que consideraba sus enemigos políticos, sino que fue a través de un premeditado y perverso ejercicio masivo y criminal de *poder punitivo subterráneo* que dieron cuenta de ellos, metodología que fue mantenida en secreto por todos los medios posibles y que, como todo ejercicio de violencia estatal liberada de las sujeciones del Estado de Derecho, degeneró en forma inmediata en terrorismo de Estado"[33].

Los juicios mostraron que la represión significó 30 mil detenidos desaparecidos, campos de concentración, miles de torturados, presos y exiliados, el asesinato de mujeres embarazadas y el "robo" de más de 400 de esos bebés[34], la destrucción de las conquistas sociales, en especial las del movimiento obrero (el mayor número de detenidos-desaparecidos serán jóvenes y trabajadores).

Para lograr esos objetivos contaron con el apoyo público, explícito y decidido de los grupos de poder financieros, empresariales, mediáticos y agroexportadores y la complicidad –por apoyo u omisión y/o miedo– de una parte de la sociedad argentina. También empobreció material y espiritualmente a amplios sectores, mostró la impunidad total y creo marcas de desconfianza, delación y temor que han perdurado en el tiempo. Así la destrucción total de la resistencia sindical y de gran parte de los derechos laborales se pudo hacer con la complicidad de la patronal[35]. Las grandes empresas denunciaron sin tapujos a comisiones internas, a presuntos "subversivos", a militantes reconocidos por sus pares y a toda persona que supusieran causante

---

33 Raffecas, Daniel (Juez Federal) 2005 "Causa contra el represor Oscar Rolón", marzo, s/d.

34 El incansable trabajo de Abuelas de Plaza de Mayo ha logrado restituir y recuperar el derecho a la identidad a 105 de esos niños, que en su gran mayoría estaban en manos de familias católicas apropiadoras ilegalmente. Recordemos que a diferencia de los genocidios, donde los hijos son también asesinados por ser continuadores de los padres, en Argentina los niños nacidos en cautiverio fueron dados a familias

35 En mayo de 2010 la Corte Suprema de Justicia de la Nación dictaminó la ilegalidad del indulto al ministro de economía de la dictadura José Alfredo Martínez de Hoz y fue (sigue) detenido para su juzgamiento. No sólo las FF.AA. y miembros de la Iglesia católica son procesados sino también los responsables de la destrucción económica del país.

de alterar la tranquilidad social. En una investigación sobre la relación entre grandes empresas y fuerzas militares en la última dictadura se analizan los casos más resonantes de complicidad patronal militar en las empresas Acindar, Astarsa, Dálmine Siderca, Ford, Ledesma y Mercedes Benz. El trabajo desmenuza la participación de sectores civiles empresarios en alianza con los mandos militares en la delación y desaparición de dirigentes sindicales[36].

La "depuración" también en escuelas, universidades, ministerios estatales, provinciales y municipales se realizó denunciando, expulsando y asesinando a numerosos educadores, educadoras y funcionarios. Al mismo tiempo se quemaron libros, se prohibió la *Biblia Latinoamericana* y se impusieron nuevos contenidos autoritarios en la enseñanza. El *habeas corpus*, el reclamo por el paradero de una persona, la información sobre una detención –es decir derechos individuales básicos– fueron negados por las FF.AA. No se necesitaron ni leyes ni decretos. La justicia en Argentina –una vez más– había claudicado ante el poder militar.

Las memorias de lo sucedido en esos años están en pleno proceso de construcción. Es importante analizar cómo una de esas memorias cruza también el mundo político y el mundo católico en donde el antiguo concepto de martirio vuelve a utilizarse –secularizado– para referirse a los detenidos desaparecidos[37]. El seguir juzgando y condenando a todos los represores –único país de América Latina que lo realiza– muestra a un estado y una sociedad civil movilizada por estos crímenes de lesa humanidad. El NUNCA MÁS y el juicio y castigo a los culpables siguen resonando como mandato ético.

También hay diversas memorias sociales con distinta cargas y pesos simbólicos en el corto y largo plazo. Memorias de clase, memorias de género, memorias étnicas, memorias religiosas, memorias políticas, memorias familiares, memorias individuales y también memorias construidas desde el estado. Cada una de ellas con sus olvidos y recuerdos. La memoria no es sólo el pasado ni la utopía, sólo el futuro. Más aún, se reactiva la memoria y se activa la utopía, se activa la utopía y se amplía la memoria. Por eso, "luchar por la memoria" no es simplemente rehacer un pasado sino pelear por el control de los

---

36 Basualdo, Victoria (UBA) 2006 "Suplemento especial por los 30 años del golpe" en *Boletín de la Federación de Trabajadores de la Industria y Afines* (Buenos Aires), marzo.

37 Catoggio, Soledad y Mallimaci, Fortunato 2008 "El catolicismo argentino en la dictadura y la posdictadura. Redes y disputas" en *Puentes* (La Plata: Comisión Provincial de la Memoria) N° 23; y Catoggio, Soledad y Mallimaci, Fortunato 2009 "La construcción política del martirio y la construcción religiosa del desaparecido" en *Puentes* (La Plata: Comisión Provincial de la Memoria) N° 27, diciembre.

imaginarios sociales, es poner en juego la dupla memorias-utopías, pasados-esperanzas colectivas, que se retroalimentan y completan mutuamente. En un momento de la historia donde pareciera que se vive un tiempo presente continuo y urgente, sin lazos sociales con el ayer ni con el mañana, se hace más urgente la disputa en el plano simbólico de la organización y el dominio del tiempo colectivo, el tiempo mesiánico y el de las promesas. La memoria es un horizonte político, un horizonte de conflicto y un horizonte utópico.

4. COMPLICIDAD CATÓLICA CON EL TERRORISMO DE ESTADO

Ahora bien, hubo circuitos católicos que colaboraron activamente con el aval y la ingeniería del terrorismo de estado y hubo otras redes del catolicismo sensibles a la represión militar que se sumaron a la denuncia de la violación de los DD.HH. Son memorias político religiosas presentes hasta hoy que tratan de hegemonizar y disputar los imaginarios sociales actuales. Como dijimos al principio, actores y memorias que se entrecruzan, relacionan, negocian y compiten por ser "la verdadera" al interior del espacio católico.

Fruto del proceso analizado de catolización y militarización, los obispos argentinos vivieron la amenaza a las FF.AA. como una amenaza a su poder social, simbólico y religioso y por ende se debía aplicar "todo el mal de inmediato"[38]. Suponer que la "subversión" estaba al interior de la propia institución iglesia (obispos, sacerdotes, religiosas y del movimiento católico en su identidad "tercermundista") llevó a compartir la "extirpación del mal" en las propias filas. Uno puede suponer que las FF.AA. interactuaron como brazo armado de la autoridad eclesial para eliminar aquellas personas y grupos católicos considerados "irrecuperables". O puede también suponer que la institución católica interactuó como brazo religioso de las FF.AA. ¿Subordinada una al otro? ¿Compartiendo juntos imaginarios sobre la "subversión"?

Recordemos que Pierre Bourdieu, al analizar el papel del cuerpo episcopal en la modernidad francesa contemporánea los presenta como dominados al interior de la clase dominante. Nos dice "es verdad que ciertas de las propiedades más importantes de los obispos

38 Declaración de un conocido periodista vinculado al episcopado y a las FF.AA. que reclamaba en abril de 1976 en la revista *Redacción* que era necesario hacer "todo el mal de inmediato y luego el bien de a poco" para evitar represalias y denuncias internacionales. El general de brigada Acdel Vilas ya lo había hecho el año anterior al combatir la guerrilla en el norte argentino, cuando hacía que su tropa se vistiera de civil para torturar, secuestrar y hacer desaparecer "subversivos" y así evitar las denuncias judiciales.

sólo se revelan en la relación que los une objetivamente a las otras fracciones de la clase dominante, y se deducen de alguna manera de su posición de dominados entre los dominantes"[39]. ¿Habrá sido así en nuestro país? Creo que no y por eso es importante seguir indagando e investigando sobre los vínculos mutuos y como ya hemos visto de largo plazo.

Cuando digo que hubo interacción y horizontalidad entre las FF.AA. y la institución católica entre 1976 y 1983 supone una múltiple comprensión: legitimidades varias, diversas participaciones en conjunto y división de tareas. Podemos verlo analíticamente de la siguiente forma:

a. Legitimidades masivas y públicas que van desde el apoyo y reconocimiento al golpe de estado (al igual que la mayoría de la población, los dirigentes de otros grupos religiosos, la mayoría de los partidos políticos parlamentarios –salvo los que estaban en el gobierno– y la totalidad del mundo mediático, empresarial y financiero) como "otro" golpe más pasando por la presencia en los actos de la dictadura hasta almorzar con los dictadores y acompañar la auto amnistía militar en 1983.
b. Legitimidad pública a abusos de poder dado que "no se puede pedir pureza química en un momento de enfrentamientos".
c. Legitimidad privada a la tortura por parte de numerosos especialistas religiosos católicos a las FF.AA. y policiales que la ejercían. Leemos en el diario del vicario Mons. Bonamín la respuesta que recibió del presidente de la Conferencia Episcopal Argentina cuando lo consultó sobre el dilema que tenían los militares al torturar y donde Mons. Tortolo le recomienda que los capellanes aúnen criterios sobre que el torturar es legitimo en la moral católica dado que es menor que la muerte (ver imagen en página siguiente).
d. Legitimidad privada al asesinato y detención-desaparición de "subversivos" y de "infiltrados" por especialistas católicos como declaran actualmente los responsables de esos crímenes en la casi totalidad de los actuales juicios que se llevan adelante por crímenes de lesa humanidad.

39 Bourdieu, Pierre 2009 *La eficacia simbólica* (Buenos Aires: Biblos), p. 148.

Trascripción: Mons. Tortolo: *problemas de Tucumán, respecto de torturas y prisioneros (otro argumento: Si, según Sto. Tomás, es lícita la pena de muerte…, la tortura es menos que la muerte…). Nuestros capellanes necesitan aunar criterios*[40].

No sólo hay legitimidades sino participación directa de especialistas religiosos en el plan sistemático del terrorismo de estado como aparece actualmente en los juicios y fue denunciado por numerosas víctimas. Podemos sistematizarlas como participación en los campos de concentración junto a los grupos de tareas:

a. Dando sentido y animando a la represión global.
b. Denunciando a otros especialistas y grupos católicos y colaborando en sus interrogatorios.
c. Pasando información de familiares de las víctimas.
d. Colaborando en las torturas físicas y/o psicológicas.
e. Participando en las ejecuciones y asesinatos.

Reprimen las FF.AA. a sacerdotes porque –por ejemplo– recibieron mensajes de alguna autoridad eclesial como es el caso de los sacerdotes detenidos-desaparecidos denunciados en mayo de 1976 por el

40 Facsímil del diario privado del vicario castrense Mons. Bonamín donde informa al presidente de la CEA, Mons. Tortolo, que "la tortura no puede estar condenada dado que la Iglesia acepta algo más grave, como es la pena de muerte para casos especiales". Texto en la tesis de doctorado en Ciencias sociales de la UBA del Dr. Gustavo Morello aprobada en 2011, titulada "Catolicismos y terrorismo de Estado en la ciudad de Córdoba en la década del setenta".

superior de la Compañía de Jesús a las FF.AA[41], y/o porque colaboraban en eliminar "disidentes intransigentes" y de ese modo evitaban que la propia autoridad religiosa tuviera que sancionar a uno de ellos (el caso del asesinado obispo Angelelli en agosto de 1976)[42] y/o acompañaban con silencio cómplice o negando o ignorando o sospechando sobre la certeza de la gravedad de los hechos (la denuncia sobre la Biblia Latinoamericana o el asesinato de los sacerdotes palotinos o la detención-desaparición de las monjas francesas presentadas en un video por las FF.AA. como "guerrilleras" y por ende era "justo" su castigo)[43].

Los documentos secretos ahora desclasificados –por ejemplo– de la Dirección de Inteligencia de la Policía de la Provincia de Buenos Aires muestran el seguimiento y persecución a los grupos católicos que se enfrentaban a los modelos dominantes. Esos documentos son obra de católicos sobre comportamiento de católicos[44].

La autoridad eclesial hacía suya la "lucha contra la subversión" tanto al interior del campo católico como en el resto de la sociedad en términos de "cruzada católica –militar". Los testimonios que se conocieron en los "Juicios por la Verdad", en los actuales Juicios por crímenes de lesa humanidad y en libros y artículos recientes muestran que en los campos de concentración había actividad religiosa, en especial católica.

Como se publicó en la revista *Puentes* de la Comisión Provincial de la Memoria hay numerosos casos de esos especialistas religiosos que participaron directamente en la represión y tortura. Se decía allí: "En el Pozo de Arana se vio al padre Luis Astolfi, capellán del Regimiento 7. La Escuelita, un centro clandestino de Bahía Blanca, era visitada por el sacerdote Aldo Omar Vara. En el campo de Guerrero vieron al vicario José Miguel Medina, que fue obispo de Jujuy. El de la

---

41 Artículos en el diario *Página/12* del 11 y 18 de abril y del 2 de mayo de 2010 del periodista Horacio Verbitsky, donde se muestra con testimonios múltiples de otros sacerdotes y religiosos la colaboración y participación del actual cardenal de la ciudad de Buenos Aires –en aquel momento superior de los jesuitas de la Argentina– en el proceso de detención y desaparición durante la dictadura de dos sacerdotes jesuitas que trabajaban en barrios populares.

42 Mallimaci, Fortunato 2006 "Monseñor Angelleli: un católico intransigente desde el mundo de los pobres" en Puente Lutteroth, María (Coord.) *Actores y dimensión religiosa en los movimientos sociales latinoamericanos, 1960-1992* (Univ. Autónoma de Morelos).

43 Video emitido por las FF.AA. en la reunión de la Conferencia Episcopal Argentina donde son presentadas como "guerrilleras montoneras".

44 Catoggio, María Soledad 2009 "Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo y Servicios de Inteligencia 1969-1970" en *Sociedad y Religión* (CEIL-PIETTE, CONICET) Área Sociedad, Cultura y Religión Vol. XVIII, Nº 30.

diócesis de San Miguel, Federico Gogalá, visitaba a embarazadas que estaban en Campo de Mayo y cuyos hijos fueron apropiados. Quienes estuvieron en Caseros recuerdan a los padres Silva y Alejandro Cacabelos, que ejercían la tortura psicológica, igual que Von Wernich. Y las ex presas de Devoto hablan de Hugo Mario Bellavigna, a quien bautizaron 'San Fachón'. "Primero soy penitenciario, segundo capellán y tercero sacerdote'. Otras denuncias recaen sobre el ex Nuncio Pío Laghi a raíz de su paso por Tucumán [...]. El propio obispo Plaza fue visto en centros clandestinos".

Los juicios actuales abundan en este tipo de testimonios y subrayan además la participación de religiosas y en especial del Movimiento Familiar Cristiano en el "secuestro" y "usurpación de identidad" de bebés nacidos en cautiverio, hijos e hijas de detenidas-desaparecidas que luego de dar a luz fueron asesinadas. Estos, como los nuevos casos de sacerdotes colaboradores con el terrorismo de Estado, están aún por ser sistematizados en su totalidad.

En el actual juicio sobre la ESMA un torturador afirma: "Y antes había hablado Julio Coronel. Estoy convencido, y lo diré mil veces, de que soy inocente", reclamó papel en mano. "Me permito decir que soy un hombre de fe. Por eso me permito decir al señor presidente del honorable Tribunal que creo profundamente en tres cosas: en la Justicia, creo en el distinguido tribunal que hoy me tiene que juzgar y en Dios, fuente de toda razón y justicia, porque soy inocente"[45].

En el juicio actual al terrorismo de estado en Rosario el fiscal denuncia: "esta registrado que el sacerdote Zitelli ingresaba a la sala de torturas" del Servicio de Informaciones de la Policía y que era parte del aparato de represión montado en ese centro clandestino de detención. Muchos fueron los testimonios que complicaron al ex capellán. Uno de ellos fue el de Ana Ferrari, quien recordó que cuando la trasladaron a la alcaldía de Mujeres, Zitelli les habló a las presas y les dijo que tenían que entender "que la tortura era un arma más de la guerra que estamos viviendo"[46].

El exterminio psíquico, físico y moral del "otro y la otra", del "no persona", necesita que el victimario se sienta parte de una misión sagrada, convencido de lo que realiza y de allí la necesidad de la asistencia espiritual, de un sagrado que lo acompañe y que tenía como recompensa simbólica final "ganarse la tierra prometida" y "el cielo eterno"[47].

---

45 *Página/12* 2012 (Buenos Aires) 14 de octubre, p. 8.

46 *Página/12* 2011 (Buenos Aires) 9 de noviembre, p. 15.

47 Verbitsky, Horacio 2005 *El silencio. De Paulo VI a Bergoglio. Las relaciones secretas de la Iglesia con la Escuela Mecánica de la Armada (ESMA)* (Buenos Aires: Sudamericana).

5. GOLPES CÍVICO MILITARES RELIGIOSOS

Si los grupos católicos que participaron en el terrorismo de estado no fueron dominados sino pares, es necesario mostrar las afinidades y las aversiones en común entre las FF.AA. y la institución católica en ese momento histórico. No hay ninguna esencialidad ni determinismo en este vínculo entre el uso de la violencia legítima y el uso de la violencia doctrinal o en la colaboración entre los usurpadores del monopolio de la violencia que fueron las FF.AA. y los que creían ser poseedores del monopolio de los bienes de salvación que era el magisterio católico. Se construyó un *ethos* común compartido donde lo sagrado era necesario y fundamental para obtener los fines –tanto instrumentales como de sentido– propuestos de eliminar física y socialmente a todos aquellos considerados como "subvertidores" de un orden occidental y cristiano. Se trata de una construcción histórica concreta que –como toda construcción social– pudo tener uno u otro desarrollo y donde ese sagrado católico fue central y por eso lo denominamos como golpes cívico militares religiosos.

Algunas problemáticas centrales:

1. El militarismo de las FF.AA. está –al menos hoy– totalmente debilitado, desprestigiado y supeditado al poder estatal. La catolización perdura mucho más como identidad social y política que religiosa y donde las luchas por la memoria legítima de lo ocurrido muestra perspectivas enfrentadas al igual que el resto de la sociedad.
2. Los conceptos de guerra santa y guerra justa fueron utilizados para legitimar el asesinato, la tortura y el secuestro de niños previa eliminación de sus madres y padres. Se lo denominó "guerra contra la subversión". No debemos olvidar que uno de los sacerdotes ideólogos de estos grupos vinculados a las FF.AA. en el largo plazo era Julio Meinvielle, que gozaba de amplia simpatía en el clero local hasta fines de los sesenta[48]. Además estaba también presente el grupo de la Ciudad católica con su revista *Verbo*, sus relaciones con la OAS, con obispos argentinos –especialmente los vicarios militares–, cooperación estrecha con las FF.AA. argentinas y destacados nacionalistas

48 Y ya en 1936 reivindicaba la guerra santa contra la república y "los rojos" para sostener a Franco en España en la revista católica *Criterio*. Será uno de los principales asesores de los grupos católicos y militares hasta su muerte. En este sacerdote es importante la defensa de la hispanidad como manera de expresar el antinorteamericanismo.

católicos[49]. La legitimación religiosa, católica y sagrada a estos exterminios quitaba culpa a los ejecutores, aliviaba la carga de responsabilidad al matar, presentaba a esa violencia como expiatoria para expurgar los males de la sociedad. El asesinato masivo de "subversivos" no sólo agradaba a Dios sino que abría las puertas del cielo. Numerosos militares han "confesado" o mejor dicho declarado (vemos una vez más como los conceptos se dislocan mutuamente y se pasa de un registro religioso a otro de derecho) que no les era sencillo, ni fácil ni tolerable cumplir con las órdenes y por eso necesitaban, pedían y exigían que algún sacerdote los "bendijera", los "mandatara" y los "autorizara" en esa misión justa y santa de matar para "redimir" el pecado de la sociedad. El especialista religioso cumplía aquí el rol central y fundamental de autoridad moral y sagrada por excelencia en el espacio íntimo y privado del confesionario y del grupo de tareas, diferenciándose al mismo tiempo –y por ende podía denunciarlos– de otros especialistas que asumían posturas sociales y políticas en el espacio público justamente para denunciar y deslegitimar esas prácticas. Los informes de la DIPBA y de otros centros de inteligencia sobre sacerdotes "tercermundistas" muestran que eran realizados por otros sacerdotes y especialistas católicos[50].

3. En los campos de concentración clandestinos (la mayoría urbanos, o peri-urbanos; se transportaba a las víctimas por la noche en autos Ford Falcon color verde –ícono de la represión– o en vehículos de las FFAA) se torturaba y mataba mientras las víctimas –aparecen numerosos testimonios en los juicios– eran obligadas a rezar oraciones cristianas. Uno de los torturados visita a su familia, iba a la misa con ellos el domingo, regresa al campo "y sigue torturando". En los testimonios en esos campos de las víctimas expiatorias no hay duda de esas prácticas torturadoras que claman una y otra vez a la conciencia, a la ética , a la indignación, a los cimientos de la fe a los que son creyentes:

---

49 Scirica, Elena 2010 "Visión religiosa y acción política. El caso de Ciudad católica – Verbo en la Argentina de los años sesenta" en *PROHAL MONOGRÁFICO, Revista del Programa de Historia de América Latina* (Buenos Aires: UBA) Vol. 2, Primera Sección*: Vitral Monográfico* (Instituto Ravignani) N° 2: 26- 56. La autora busca "integrar los análisis sobre la existencia de una cultura política violenta con el estudio de los espacios en que esas representaciones sociales se materializaron, insertándolas también en el complejo contexto nacional e internacional en que se articularon"

50 Ver también: Robin, Marie Monique 2005 *Escuadrones de la muerte. La escuela francesa* (Buenos Aires: Sudamericana). Catoggio (2009).

"nos decían que éramos diablos", "son ateos, hijos del diablo"; "si no sabías rezar el padrenuestro te pegaban"; "si eras judío, te torturaban doblemente por subversivo y por judío"; "nos hacían rezar durante los simulacros de fusilamiento". Un campo de concentración lleva el nombre de "Olimpo" y una víctima testimonia "había un cartel que decía algo así como 'Olimpo, el lugar de los dioses' [...] situación muy loca porque cuando rezábamos –cerca del altarcito con la imagen de la Virgen de Luján– se escuchaba al fondo los gritos de los torturados"[51].

4. El concepto de "amenaza" al orden, a la paz, a la democracia, a los valores, al progreso, a la patria, se hace omnipresente en el período. No es nuevo y aparece en momentos de golpes cívico militares religiosos. Las "auténticas y sanas" FF.AA. e Iglesia católica perciben –al mismo tiempo y en común solidaridad– como amenazas de extinción, desplazamiento y/o aniquilamiento la disputa por el monopolio de la fuerza y de los bienes de salvación realizadas por el "tercermundismo subversivo". Por eso –como hemos visto– el intenso seguimiento y fichaje por el aparato de inteligencia del Estado a esos grupos y las legitimidades y complicidades mutuas en "extirpar", "borrar", "hacer desaparecer" esas amenazas en nombre de Dios y la Patria. Y esto más allá que esas amenazas fueran casi inexistentes en número, fuerza y poder. Estaba en juego la violencia y el poder simbólico (hacer creer que se tiene poder y que no admite dudas ni discusiones) de una y otra institución que se consideraban los pilares de la argentinidad y de los verdaderos valores de la civilización occidental y cristiana.
5. Hasta la fecha no hay un solo miembro de las fuerzas de represión que se haya arrepentido y reconozca sus delitos y culpas en los juicios. Todos los juicios se hacen solamente a partir de las denuncias de las víctimas. Los victimarios creen su misión salvífica, liberadora, *exorcisadora* de los demonios de la subversión. Ni subordinados ni jefes aportan datos. Hay un "temor reverencial" a aparecer como "delatores" de sus camaradas, "eso" no se debe y no se puede hacer. Sus espacios de sociabilidad dominantes siguen siendo los círculos de suboficiales u oficiales donde si alguien "denuncia" automáticamente es un "extraño", un "delator", un "traidor". Tampoco hay un solo miembro de la iglesia católica que haya reconocido participar en esos delitos. En el caso del

51 Listados y fotos de campos de concentración y testimonios de juicios en: Lorenzetti, R. y Kraut, A. (2011:169-240).

sacerdote Von Wernich condenado por numerosos asesinatos, torturas y delaciones, negó las acusaciones y se excusó diciendo que cumplía con el "sacramento de la confesión". Sigue cumpliendo su condena en la cárcel sin ninguna sanción por parte de sus autoridades episcopales[52]. En Argentina, la justicia penal no habla de reconciliación ni de perdón sino de verdad, juicio y castigo a los responsables de los crímenes de lesa humanidad.

6. El secuestro de mujeres embarazadas, hacerlas parir en campos de concentración, asesinarlas y dar sus bebes como botín de guerra a familias "sanas, patriotas y católicas" se vincula con la concepción anterior y está siendo investigada en los actuales juicios por "apropiación ilegítima de bebés"[53]. Las familias "contaminadas por la subversión" parían hijos "sanos" y por ende podían ser recuperados. Para eso se adulteraban partidas de nacimiento, es decir se les hacía perder su identidad como método de represión, castigo y así lograr un "re-nacimiento", ser un hombre o mujer nueva. Numerosas religiosas participaron de estos crímenes de lesa humanidad colaborando en el ocultamiento[54]. En esto hay algunas similitudes con lo sucedi-

---

52 "Christian Federico Von Wernich es un torturador y asesino que formó parte de un comprobado plan criminal y para llevar adelante su tarea utilizó los hábitos sacerdotales de la Iglesia católica Apostólica Romana auto atribuyéndose una misión pastoral", consideraron los miembros del Tribunal Oral en lo Criminal Federal N° 1 de La Plata que le impuso la reclusión perpetua por delitos de lesa humanidad cometidos en el marco del genocidio en 2007. Fue condenado en calidad de coautor o partícipe necesario en 41 casos de privación ilegitima de la libertad, 31 de aplicación de tormentos y 7 asesinatos. Se desempeñó como capellán de la Policía Bonaerense entre marzo de 1977 y abril de 1985. Ver más información en: AA.VV. 2007 "Genocida de Hábito. Reclusión perpetua para Von Wernich" en *Puentes* (La Plata) N° 22.

53 En estos días aparecieron nuevos testimonios. La declaración de Sara Solarz de Osatinsky, testigo clave por haber participado como detenida-desaparecida en los partos clandestinos en la ESMA durante mayo de 1977 y noviembre de 1978, acaba de decir: "es una cosa terrible lo que pasó con las embarazadas, la separación de los niños, la adopción por los mismos que las mataron, es terrible, lo que pasó en la ESMA uno no lo puede olvidar" ("Parir en la ESMA" *Página/12* 2011, 11 de noviembre, p. 2 y 3). No se trata de negar ni de olvidar los casos individuales de víctimas y de enfrentamientos a esa dictadura por parte de religiosos, sino de estudiar aquí la colaboración y participación en los engranajes globales del plan sistemático de exterminio.

54 Al cumplirse el 30 aniversario del golpe cívico militar religioso se colocó una placa en la Plaza San Martín de la ciudad de Buenos Aires recordando a las personas de todos los credos religiosos víctimas del terrorismo de estado (cercana a otra memorial dedicado a la Argentinidad y a la Virgen de Luján construido en 1980 durante la última dictadura). En ese acto el sacerdote católico pidió que la Iglesia católica abriera sus archivos a fin de conocer el paradero de los casi 500 bebés nacidos en cautiverio para que así pudieran recuperar su identidad. Hasta la fecha nadie lo ha hecho.

do con los hijos e hijas de familias republicanas y de izquierda asesinadas por el franquismo y que sus hijos fueron robados para darlos a hospicios o centros de acogida o familias católicas. La eugenesia hispana de fuerte carga católica y franquista podría ser una veta a investigar en estos casos[55].

7. La no valoración de la vida democrática y la defensa de los DD.HH. e individuales fue amplio en el movimiento católico de la época. Vista como liberal, seudo democracia o democracia formal, varias generaciones vivieron en gobiernos dictatoriales o con proscripciones, "naturalizando" la usurpación del estado por FF.AA. o partidos que llegaban al Estado con poco más del 20% de votos. Por primera vez en 1981 un documento episcopal católico se expresó favorablemente sobre la democracia, pero en abstracto, sin criticar que en ese mismo momento había una dictadura en el país. "En el comienzo del periodo considerado, el documento "Iglesia y Comunidad Nacional" (1981) representa a los sectores mayoritarios de la CEA, a partir de una ideología política (en cuanto propone modos concretos de distribución de poder en la sociedad) en clave moral, antiliberal, antimarxista y *resacralizante*; su baluarte es el que tiene que ver con problemas de moral social, sexual y familiar"[56].
8. Lo nacional, la nacionalidad, la patria, la argentinidad y la identidad nacional como referentes centrales de la identidad dominante del movimiento católico. El último documento del episcopado argentino tiene como título: "La Patria es un don, la Nación una tarea". Se destaca la cultura peronista –en sus múltiples manifestaciones– como horizonte de sentido de justicia social, bien común y solidaridad con pobres y trabajadores con quien se mantienen mayoritariamente amplias afinidades. Como sucede en la sociedad argentina, al mismo tiempo una parte de ese movimiento católico mantiene una prolongada, persistente y militante aversión manifiesta al peronismo. La vinculación del movimiento católico por la presencia en el estado sin mediaciones de partidos políticos o sin la democracia formal o burguesa. Reproduce en América Latina un modelo más de ligazón y subsidiariedad que de separación y autonomía. En la Argentina no hay separación entre Iglesia católica y Estado sin que preocupe ni a

55 Una novela relata estos casos y nos introduce en el mundo de la España franquista: Prado, Benjamín 2009 *Mala gente que camina* (Buenos Aires: Alfaguara).

56 Bonnin, Juan 2010 "Iglesia y democracia. Táctica y estrategia en el discurso de la Conferencia Episcopal Argentina (1981-1990)" (Buenos Aires: CEIL/CONICET) N° 24: 29.

la sociedad política ni a la sociedad religiosa La pregunta no es si debe haber vínculo entre el estado y lo católico sino conocer a fondo el tipo de vínculo histórico que se construyó y construye de legitimidades mutuas entre poder religioso y poder político. Junto a ello sobresale un hacer política "católica institucional y episcopal" desde un antipoliticismo radical que se presenta por afuera y por arriba de los partidos políticos ligándose a grupos de poder económicos, mediáticos y militares. Como recuerda Weber[57]: "El aristocratismo de salvación y el activo luchador por la fe es apolítica o antipolítica por naturaleza".

9. Los continuadores del cristianismo liberacionista nucleados en los Seminarios de Formación Teológica desde la etapa post dictadura en 1985 y hasta la actualidad no dudaron en llamar "mártires" a todos aquellos que habían sido desaparecidos, asesinados y masacrados[58]. En un evento que dura una semana y se viene repitiendo año a año, una de las noches está dedicada al "recuerdo de los mártires". La utilización también del concepto martirio para referirse a las víctimas del terrorismo de estado (por parte de los organismos de DD.HH., familiares de las víctimas, movimientos sociales, centrales sindicales y por actores católicos diversos que tratan de hacer su "verdadera" memoria) muestra como en nuestro país algunas categorías son al mismo tiempo políticas y cristianas. La construcción política –religiosa del martirio –como muy bien señala Cattogio– de las víctimas del catolicismo demarcó un horizonte de consensos y contenidos básicos capaces de formular un deber de memoria convocante. La idea fuerza del martirio –que si bien no era novedosa fue resignificada en la pos dictadura– permitió condensar la diversidad de experiencias vividas por los catolicismos liberacionistas de los sesenta y los setenta. Es una forma de "ascesis altruista"[59] y es vista por los actores involucrados

57 Weber, Max *Sociología de la religión* (Barcelona: Taurus) Tomo III, Excurso, p.540.

58 Un pormenorizado estudio de esos espacios comunitarios en: Giménez Béliveau, Verónica "Sociabilidades, liderazgos e identidad en los grupos católicos argentinos. Un acercamiento al fenómeno de los comunitarismos a través del caso de los Seminarios de Formación Teológica" en Alonso (2008). La autora nos muestra cómo se construye un sujeto creyente desde la "diversidad" y al interior del catolicismo y la elaboración de una memoria comunitaria "mítica" anclada en los sesenta y setenta, p. 156-160.

59 Esta categoría y estos contenidos le pertenecen a la Dra. Soledad Catoggio. Son parte de su excelente tesis de doctorado sobre estos temas aprobada recientemente en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires cuyo título fue: "Contestatarios, mártires y herederos. Sociabilidades político-religiosas y ascesis altruista del catolicismo argentino en la dictadura y en la posdictadura".

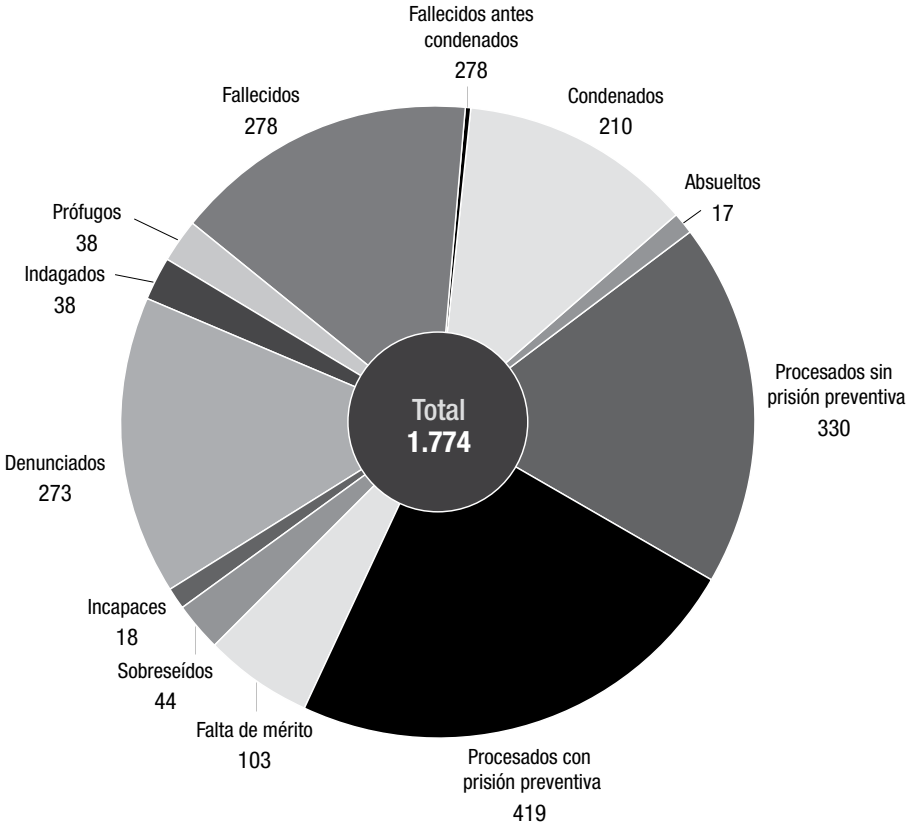
como la prueba más extrema de solidaridad social de un grupo humano. Se legitima la idea misma del recurso a la violencia sagrada cuando lo impuro amenaza con destruir o contaminar la integración del grupo: mi Dios contra tu dios. La retórica del sacrificio se convierte en un recuso de legitimación necesario para resguardar la integridad del grupo frente a la amenaza de los enemigos. Al mismo tiempo la secularización de la figura del mártir es terreno fértil para la construcción religiosa de la memoria de los detenidos desaparecidos provenientes de otras culturas y actividades. En una matriz que no divide sino integra espacios, hay así una lenta construcción política –religiosa del mártir detenido-desaparecido.

10. La presencia religiosa en el largo plazo en la arena cultural y política de una sociedad no es un accidente, una fatalidad, una anomalía o una desviación de la modernidad sino el fruto de la conformación histórica y cultural de la concreta y tangible modernidad religiosa en nuestro país que relaciona y disloca, a su manera, lo político y lo religioso. El "llamado" y la "promesa" de y a la acción política y social en los participantes de partidos y movimientos sociales en Argentina proviene mayoritariamente de la matriz cristiana en la cual los actores se han formado Por eso lo importante de investigar las interpretaciones diversas que el judeocristianismo ha producido sobre Dios, Jesús, la Iglesia, el templo, la autoridad, la historia, la utopía, el poder, la política, los pobres, el pueblo, el compromiso y como fueron vividas por "sacerdotes, profetas y cuentapropistas" y el "Pueblo de Dios" en la Argentina de los sesenta y setenta. Problemas a ser comprendidos en esa larga y renovada tensión cristiana entre "ser y no ser del mundo", "entre la historia y el Mesías con sus tiempos y modelos", "entre el ya y el todavía no" de las promesas, entre "lo trascendente y lo inmanente" y las "continuidades y rupturas" del vínculo entre política y religión, entre "el Reino y la Iglesia" como también entre la historia y la sociología, entre las modernidades y secularizaciones socio religiosas realmente existentes y aquellas que deseamos. Cuando la violencia recurre a lo sagrado y viceversa, debemos ser precisos en la comprensión y unánimes en el rechazo. Los violadores masivos, "los que descargaron su odio y su agresividad" a las víctimas detenidas-desaparecidas, recurrieron asiduamente a la justificación de un sagrado religioso, en este caso católico. En su repertorio, aparecía en todo momento. Y esto debe ser investigado desde tres lógicas diferenciadas puesto que cada una de ellas tiene su propia racionalidad: la jurídica legal,

el análisis histórico político y la disputa por las memorias. Los juicios de lesa humanidad que actualmente se llevan adelante, la construcción histórica plural y diversa de los contextos sociales, simbólicos y religiosos que permitieron la puesta en marcha del terrorismo de estado y el deber de rehacer memorias desde las víctimas constituyen tres modalidades diferentes y distintas de relacionarnos con nuestro pasado que debemos conocer en toda su complejidad y profundidad. Estas tres dimensiones no están separadas como si fueran tres componentes químicos en un laboratorio sino que coexisten, se disputan y se deslegitiman mutuamente para presentarse cada una de ellas como "la verdadera" y la "única" manera de analizar el pasado reciente. Las categorías, conceptos y valorizaciones que utilicemos desde una racionalidad pueden ser legítimas o ilegítimas vistas desde las otras racionalidades. Ni más verdaderas o más falsa sino diferentes, respondiendo cada una a su propia lógica de discursividad, subjetividad, compromiso y valoración.

A lo largo de la historia los actores se volcaron de lleno a marcar fronteras sociales y simbólicas que dieran sentido a identidades construidas sobre la trayectoria y el territorio ocupado. Hay diversos sagrados católicos que siguen presenten hoy en nuestra democracia, desde los de "minorías intensivas" que se reclaman de un "ascetismo altruista" o solidarios de los verdugos y victimarios hasta el de gran mayoría que cree y rearma sus memorias "por su propia cuenta". Cada uno realiza un activo "trabajo de memoria" en pos de la construcción de un *linaje* a partir del cual reinventar la "memoria autorizada", fundada también en una tradición construida, en función del compromiso personal asumido con una comunidad concreta o simbólica y en articulación con actores estatales y sociales. Esos linajes –al igual que ayer pero con otros medios– están hoy en conflicto en nuestro país.

Cuadro 1
Situación procesal de los acusados en causas por delitos de lesa humanidad.
Octubre de 2011



Fuente: <http://www.cels.org.ar/wpblogs/>.

II

RELIGIOSIDADES, ORTODOXIA Y TENSIONES INSTITUCIONALES

Verónica Giménez Béliveau*

LOS MÁRGENES DE LA RELIGIÓN

INDIFERENTES Y CATÓLICOS DESAFILIADOS DESDE PERSPECTIVAS METODOLÓGICAS CRUZADAS

¿ES POSIBLE SALIR DE LA RELIGIÓN? Espacios de pertenencia, marcadores de pertenencias, autoidentificadores privilegiados; las identificaciones religiosas han propuesto y continúan estableciendo fronteras entre el "nosotros" y los "otros" ¿Es posible pensarse hoy fuera de tales marcos?

En este artículo abordaré los tránsitos de las personas en los márgenes de las identificaciones religiosas, desde la perspectiva de los sujetos. No se trata aquí de discutir la presencia de las instituciones: no es lo que me interesa abordar en este espacio ni, creo, lo que está en juego. A pesar de la baja del número de especialistas, a pesar de la crisis de autoridad, las iglesias siguen existiendo. Deberán, sin duda, transformar la gestión de los liderazgos para adaptarse a la progresiva baja del número de quienes se definen como miembros de alguna tradición religiosa específica, pero eso no afecta la efectiva permanencia de las iglesias. Una fértil observación de Émile Poulat (1977: 256) separa conceptualmente el andamiaje institucional de la piedad de los ciudadanos: "Es una perspectiva moderna medir el grado de cristianización de una sociedad a través del cristianismo de los individuos

* Doctora en Sociología (EHESS/UBA). Investigadora del CONICET en el Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (CEIL) Buenos Aires, Argentina.

que la componen". En este artículo me propongo abordar el espacio empírico de las personas y su relación (o su falta de relación, o el tránsito de una hacia la otra) con las instituciones religiosas, con las creencias de formato religioso, con las prácticas. Y para ello enfocaré aquel espacio en el que los márgenes de estas iglesias se dilatan, donde habitan las personas que antes formaban parte de las periferias de las instituciones, que han pasado a definirse como externas, no pertenecientes, ajenas a los marcos institucionales.

En este artículo propongo un diálogo entre estrategias metodológicas distintas alrededor de un problema, la "salida de la religión". Este problema ha preocupado a cientistas sociales en el contexto latinoamericano (Parker, 1993, Prandi, 1996), que han mencionado la posibilidad de pensarse fuera de la religión como una de las tendencias que caracterizan a nuestra época, aún contra la difusión de un cierto discurso que supone el carácter omnipresente, esencializado, mágico mítico de la "religiosidad de los latinoamericanos".

La mirada, que los cientistas que estudiamos fenómenos religiosos hemos llevado sobre nuestros objetos, que sigue el camino de la institución o grupo hacia los sujetos, nos ha permitido acumular conocimiento sobre ciertas dinámicas sociales, pero ha definido amplias zonas grises. Estos espacios a los que es más difícil llegar, son los lugares sociales en los que el compromiso se diluye, las pertenencias se disuelven, sin ausentarse totalmente, pero dejando de constituirse en ordenadores centrales (y aún periféricos) de las vidas de las personas, de los sentidos de sus acciones, de sus actividades y motivaciones.

En este artículo, intentaré abordar la cuestión de la "salida de la religión" a partir de una doble estrategia metodológica. Por un lado, rastrearé el camino de salida, el alejamiento de los marcos institucionales del catolicismo, y también su permanencia como matriz de pensamiento, a través de la historia de vida de Juan, un varón habitante de la periferia de la ciudad de Buenos Aires. Por el otro, me acercaré al fenómeno de los indiferentes religiosos y de los católicos desafiliados desde los datos de una investigación cuantitativa realizada en 2008-2009 en Argentina[1]. La mezcla de técnicas (*mixed methods*) es un desafío que busca comprender, a la vez, las características generales de quienes "salen de la religión" y los alcances del fenómeno, y la manera en que tales procesos se encarnan en las biografías de los sujetos.

---

1 Los datos que se presentan se aquí fueron tomados de la "1° Encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina" (AA.VV., 2009) disponible en: <www.ceil-piette.gov.ar>. Próximamente podrá ser consultada en: Mallimaci, Fortunato 2012 *Atlas de creencias y actitudes religiosas en Argentina* (Buenos Aires: Biblos), en prensa.

SALIR DE LOS MARCOS INSTITUCIONALES

"[…] y todo aquello que hasta ayer nos quemaba,
hoy la rutina ya le dio sabor a nada".
Sabor a nada, Bolero.

Juan tiene 46 años, vive en La Matanza desde hace 42, tiene dos hijos y un nieto. Vive con su hija, su nieto y su yerno. A la hora de hablar de sus referencias identitarias, se define como militante: "Yo creo que todos somos militantes, de alguna u otra cosa somos militantes. Tenemos una creencia, y militamos por esa creencia"[2]. Nacido en una familia católica, "de formación militante católica", Juan se fue alejando del mandato religioso familiar hasta hablar de sí mismo, en el presente, como una persona ajena a cualquier práctica de tipo religioso. Niño durante la segunda mitad de los años sesenta, Juan cursó su educación en la escuela pública de la provincia de Buenos Aires, en el partido de La Matanza. Terminó la primaria, y comenzó la secundaria, que interrumpió para trabajar. Luego, ya adulto, siguió cursando la secundaria en un establecimiento que depende del Obispado católico de San Justo: eligió esa escuela por su orientación en educación popular, y no por la confesión religiosa.

El padre de Juan se fue de Santiago del Estero, cuando era niño, y se instaló en Rosario. Luego, siguió migrando hacia Buenos Aires. Es actualmente jubilado. La madre de Juan es ama de casa y tuvo una formación católica que buscó transmitirles a sus hijos. Y si bien muchos de los recuerdos que ella transmite a sus hijos tienen que ver con aspectos de esa formación vividos como negativos y opresivos, se encargó de organizar una carrera de inclusión institucional de sus hijos, que están bautizados, han recibido la comunión y están confirmados en la fe católica. Las prácticas religiosas incentivadas especialmente por su madre constituyeron una constante en la vida de Juan:

> J: Nosotros teníamos que ser si o si católicos: si o si bautizados, si o si comunión, y todo lo demás, que no recuerdo como se llama.
> VG: Confirmación.
> J: Sí, todo eso. Y rezar todas las noches.
> VG: ¿Tu mamá estaba con vos y rezaba con vos todas las noches?
> J: No, no; pero nos decía que teníamos que rezar al costado de la cama.

2 Las citas de los dichos de Juan surgen de una serie de entrevistas realizadas en junio de 2010 en la ciudad de Buenos Aires, en el marco de la tercera etapa del proyecto "Religión y Estructura Social en Argentina en el siglo XXI", dirigido por Fortunato Mallimaci y financiado por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Técnica, Ministerio de Ciencia y Tecnología, Argentina.

> VG: Y, por ejemplo, ¿misas, esas cosas?
> J: Sí, íbamos a misa durante el periodo ese de catequesis; había que ir a misa todos los domingos.

Esa formación, sostenida por la figura materna antes que por la paterna, marca una división en el trabajo de la transmisión religiosa basada en el género: legar la religión a los hijos es dejado en manos de las mujeres. Prácticas, rutinas, acciones concretas, cursos de formación a seguir son regulados por la madre, que indica qué hacer, cómo hacerlo y vigila el cumplimiento. Como Juan cuenta, "mi viejo no participaba en esa decisión".

Hoy, Juan interpreta esa "carrera de formación en la Iglesia" en términos negativos, a partir de un sentimiento de opresión y obligatoriedad que tiñe los recuerdos personales y familiares: "Era que a nosotros, mi vieja fue criada en un colegio de monjas, en el auge del peronismo. Y con muy malos recuerdos de esa escuela, mucha represión sobre su formación. Por supuesto toda esa carga la traslada hacia nosotros cuando nos va educando". Rezo cotidiano, en ayunas, misa los domingos, confesión son vividos ligados a la imposición de una serie de prácticas cuyo sentido emerge en términos de disciplinamiento. En la misma línea, las sociabilidades de la infancia ligadas a los marcos institucionales católicos son recordadas como excluyentes:

> Sí, nos invitaban a jugar al futbol en la iglesia del barrio, uno es chico, y entre pelotazo va, pelotazo viene, siempre hay una pateada y una puteada, era salir de la cancha y no jugar. La expulsión, como se denomina ahora […] a mí que me saquen del campo del juego, era sacarme de escena, y me molestaba mucho.

Las incomodidades de Juan en los espacios católicos tienen que ver con las resistencias al control que los agentes institucionales pretenden imponer en distintos aspectos de su vida: control de las acciones en rezos y juegos, control del cuerpo y la sexualidad por la confesión. La autoridad católica es pensada a partir de la rememoración de episodios opresivos de la infancia, que marcan la actual relación con el catolicismo: "Yo sentí más que nada como una obligación todo esto, una carga cultural de la familia, y que había que hacerlo". Y si bien más tarde Juan se cruza con especialistas católicos a los que aprende a respetar, y realiza prácticas religiosas, lo hace desde otro lugar, desde la intersección con la esfera de la política más que desde la fe: "[…] encontraba mas coherencia en lo político que dentro de la Iglesia. Tenía que ver con los curas y monjas que había en el barrio, porque de más grande empiezo a tener relación con los curas del Tercer Mundo, y digo: "Ojalá me hubieran tocado éstos de más chico".

A partir del momento en que termina esa etapa formativa bajo la órbita de su familia, Juan se aleja de los ritos religiosos, que ya no aparecen más para marcar los cambios de etapas de su vida. Cuando forma pareja, elije unirse a su esposa a través de un matrimonio civil y no religioso, sus hijos no están bautizados, su nieto tampoco. Y mientras que la no concreción del matrimonio religioso fue vivida con algo de culpa (Juan cuenta que no nos casamos, pero "nos sacamos fotos en la Iglesia"), la decisión de no bautizar a los hijos está basada en la idea de libre elección de la religión, de sortear el mandato familiar y social:

> VG: Y con respecto a tus hijos, ¿te propusiste transmitir alguna religiosidad?
> J: No, no. En cuanto me lo plantearon, o sea, lo que convenimos con la madre fue esto: cuando ellos lo planteen, se lo hablamos.
> VG: ¿Están bautizados tus hijos?
> J: No. Si ellos se quieren bautizar, se bautizan. Eligieron por ellos mismos, sus padrinos, pero no están bautizados. La familia sabe que el tío y la tía son los padrinos. Pero no están bautizados [...]. Después cada uno responde por lo que quiera.

Matrimonio, nacimientos son celebrados, pero, así como en momentos de crisis personal o gran felicidad, no se recurre al catolicismo ni al formato religioso para darle un lenguaje propio.

En cuanto a la relación personal, íntima, de Juan con la religión que heredó de su madre, ésta transita el camino del alejamiento. Juan no asiste a ceremonias religiosas siguiendo necesidades espirituales personales, no lleva medallas ni cruces que invoquen protección, no recurre a la religión en momentos de dolor, ni en momentos de felicidad.

> VG: Después ¿cómo siguió tu relación con la religión? ¿Vos seguiste yendo a misa?
> J: No.
> […]
> VG: ¿vos tenés algún hecho que marque la religiosidad, llevás alguna medalla?
> J: No.
> VG: ¿Te persignas en algún momento?
> J: No, no, y no llevo […] ninguna marca. Nada.
> […]
> VG: Cuando te separaste de tu ex mujer, ¿sentiste que podías recurrir a la religión?
> J: No, no. Para nada. Al contrario, lo que hice fue meterme más en la militancia.
> […]

> J: [Cuando nació mi nieto], sentía la necesidad de abrazar a todo el mundo y de agradecérselo, pero no fue la necesidad de agradecerle a un ser superior.

Juan cree, pero esta creencia no asume un formato religioso, es expresada más bien en términos políticos, el lenguaje que elije para contar su vida, la marca de identidad que coloca en el centro:

> VG: ¿Te definirías como una persona creyente?
> J: Si que creo.
> VG: ¿y en qué crees?
> J: Creo en el pueblo. Sí. Creo que hay un pueblo dormido, creo que hay poderes que utilizan esas etapas de dormir para manipular al pueblo. Creo que hay un pueblo muy inteligente, muy capaz…eh. Pero también sé que eso no sólo lo sabemos nosotros sino que lo sabe el enemigo. Y el enemigo sabe también como intervenir para que eso no se pueda explotar. Pero yo creo mucho en los colectivos, también. De hecho, mi militancia está basada en eso, en la democracia participativa, yo milito mucho en los pueblos originarios y en los campesinos. Se trabaja mucho el tema de la formación y decisiones colectivas, con otros tiempos, espacios y métodos […]. Creo en lo bueno y en lo malo, que se expresa de alguna u otra forma, algunos lo llaman energía positiva o negativa, maldad, o bondad, pero bueno, existe lo bueno y lo malo. Me encuentro a veces en determinado momento en que no se si decir o afirmar la no existencia de un ser superior. Pero tampoco es que, digamos, que es como una crisis interior, no, no; esas dudas que uno siempre tiene, si existe o no existe.
> VG: ¿Y pensás que hay algo más allá, o no?
> J: No, no, la verdad que si yo tengo que hacer un balance ahora, no, no creo.

Y este alejamiento intimo de los marcos de contención religiosos se transluce también en la relación que Juan mantiene hoy con las estructuras de la Iglesia. Así como "cree en el pueblo", Juan va a misa de vez en cuando, siempre que sus actividades políticas se los exijan. No es una necesidad espiritual, ni una elección personal ligada con la fe, sino una más de las actividades dictadas por la militancia:

> Yo no era un hombre de ir a misa, y sin embargo, cuando yo veía que había una cuestión de coyuntura de ir a misa, iba y ponía el cuerpo ahí. No tenía problema. Hoy mismo si hay una misa por algo en especial, yo voy. Creo que la última misa que fui fue cuando enterraron a las Madres de Plaza de Mayo en la Iglesia de la Santa Cruz. Creo que fue la última misa a la que fui.

Los puentes que Juan sigue transitando y lo relacionan con la Iglesia y sus estructuras no sólo se expresan a partir de motivaciones políticas,

sino también desde motivaciones estéticas y pragmáticas. En un momento de nuestras conversaciones, Juan cuenta que "después [… ir a las iglesias] se convirtió en, como ir a un museo, todas esas cosas, ver el arte, poder apreciar otras cosas que van más allá de las creencias, sobre todo en las grandes basílicas". Desde la perspectiva de Juan, se produce un proceso de patrimonialización en el cual la concurrencia a los edificios eclesiales pasa de estar centrada en la fe, a desplazarse hacia un lugar de goce estético. Juan recurre a las redes organizadas por la Iglesia católica movido por motivaciones pragmáticas: para terminar sus estudios secundarios, ya adulto elige un bachillerato dependiente de un Obispado católico. "Lo hice porque era la única escuela que tenía secundario con orientación en educación popular", explica Juan. Y utiliza, también, los recursos de la formación religiosa como inspiración para su trabajo de militancia política: "Sí, agarro elementos de la religiosidad como para trabajar, son herramientas, hasta hace poco estuve estudiando cómo hacen los evangelistas, los Testigos de Jehová para armar sus discursos, para llegar a la gente, y todo eso".

El camino de salida de la religión de Juan supone dejar atrás ritos católicos que escandan los momentos significativos de su vida, tanto como resignificar las redes de la Iglesia en términos de trabajo político. Y ante la permanencia de las estructuras eclesiásticas y de creencias en la sociedad, Juan elige pensarse fuera de ellas. Y esta elección no enfrenta mayores costos sociales ni familiares.

LOS "SIN RELIGIÓN": UNA TENDENCIA EN CRECIMIENTO

Hay un fenómeno relacionado con las maneras de creer que se impone por su contemporaneidad, el creciente número de personas que se consideran fuera de toda adscripción religiosa. Durante siglos la religión constituyó una dimensión central en la vida de las personas, al que era imposible renunciar: no se podía estar afuera de la pertenencia religiosa, porque se nacía formando parte de un colectivo al que no se podía renunciar excepto para adscribir a otro espacio en la misma esfera.

En las sociedades occidentales, y dentro de este término incluyo a las sociedades latinoamericanas, esta premisa básica ha cambiado. Desde la segunda mitad del siglo XX, tímidamente al principio, y afirmándose con fuerza en las últimas décadas, el número de personas que se piensan fuera de las instituciones religiosas crece. Como sostiene Prandi (1996) para el caso de Brasil, "La religión es ahora materia de preferencia, de suerte que aún escoger no tener religión alguna es completamente aceptable socialmente". Parker (1993) aclara que, más que de ateos, estamos hablando de "creyentes sin religión" y "creyentes a su manera". Es que los "indiferentes religiosos", que llegan al

11,3% en Argentina (Mallimaci, Esquivel y Giménez Béliveau, 2009), no carecen de creencias, se trata más bien de un fenómeno ligado a la fuerte desregulación del espacio religioso. Las personas creen y hasta practican, pero no se reconocen en la pertenencia institucional. Como afirma Davie (1994), podríamos caracterizar la relación con la religión en la época contemporánea como "creer sin pertenecer".

Si enfocamos un poco más de cerca esta población de los indiferentes religiosos en Argentina[3], notaremos que su composición no es homogénea: dentro de esta categoría están quienes se declaran ateos, los que afirman ser agnósticos y los que dicen no tener religión, siendo éste el grupo más numeroso. Desde el punto de vista de su posición social, vemos que hay una gran disparidad en la distribución territorial de los indiferentes: son más numerosos en la ciudad de Buenos Aires y su periferia, y son casi inexistentes en el Noroeste argentino, se concentran más en las grandes ciudades que en las ciudades pequeñas. Si consideramos su distribución social, vemos que están repartidos en todos los niveles socioeducativos, y que aumentan entre los niveles más altos: mientras que entre la población general llegan al 11,3%, entre los universitarios la cifra sube al 17,4%. Y si analizamos la edad de los indiferentes, constatamos que su proporción aumenta considerablemente entre los jóvenes de 18 a 25 años (17,2% contra el 11,3% de la población en general).

Los y las indiferentes son personas que se han ido alejando progresivamente de la religión, marcando distancias tanto con las creencias como con las prácticas religiosas. Muchos de ellos conservan creencias difusas de raigambre familiar (pueden ser de base católica, protestante, judía), otros establecen una militancia atea, otros tantos además adhieren a símbolos circulantes en el mercado de lo espiritual, que podríamos enmarcar en las tendencias New Age. Y muchos de quienes se definen como indiferentes, si bien se piensan fuera de las estructuras de la religión, creen: el 45,3% afirma creer en Dios, lo que los aleja de la mayoría de la población que sostiene que cree en un 91,1%. También creen en otras entidades, como la energía, los ángeles, Jesucristo y la Virgen María. La relación con las entidades en las que los indiferentes creen se establece sin embargo bajo el signo de la autonomía: el 55,2% se relaciona con Dios por su propia cuenta, mientras que el 42,9% directamente no establece vínculos con la divinidad.

Aunque muchos indiferentes consideran que la religión es importante en sus vidas (el 38,1% dice que tiene mucha importancia), la relación con las prácticas religiosas de los indiferentes está marcada

3 Ver: "1° Encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina" (AA.VV., 2009).

por la distancia: sólo el 10,9% afirma concurrir esporádicamente a algún culto religioso, mientras que el 86,9% no lo hace nunca. Dos de cada diez indiferentes rezan en su casa, y un escaso 7% afirma que concurrió a santuarios el último año.

Como pudimos observar, los indiferentes religiosos se consideran fuera de las instituciones religiosas, pero no del todo de las creencias. Pero hay otro grupo de habitantes de la Argentina, que aún se considera dentro de la confesión religiosa mayoritaria, el catolicismo, y que muestra tendencias similares a los indiferentes. Son católicos, pero desafiliados, cada vez más alejados de las directivas institucionales. Este grupo ejemplifica la incapacidad creciente de las instituciones para encuadrar a sus fieles.

LAS PERSISTENCIAS, O LO QUE QUEDA

"[…] tanta vida yo te di, que por
fuerza tienes ya sabor a mí".
Sabor a mí, Bolero.

Volvamos a la historia de la vida de Juan. Vimos que en su trayectoria, Juan se había alejado del catolicismo, culto religioso transmitido en su entorno familiar. Esta distancia se vio concretada a partir de distintas instancias de ruptura: si bien Juan fue formado en el seno del catolicismo, invocando la libertad de elección, no legó la religión a sus hijos que no están bautizados, su nieto tampoco ha sido bautizado, y su matrimonio es civil. Juan no practica ritualidades religiosas, a menos que se inscriban en actividades relacionadas con su trabajo político, y no recurre a la religión en momentos de dolor y enfermedad, ni tampoco ante las grandes alegrías de su vida.

Este alejamiento de los marcos institucionales no siempre se corresponde con la falta de creencias, de hecho, cuando Juan habla de aquello en lo que cree, no se describe como un "no creyente", sino como una persona que duda:

> J: Creo en lo bueno y en lo malo, que se expresa de alguna u otra forma, algunos lo llaman energía positiva o negativa, maldad, o bondad, pero bueno, existe lo bueno y lo malo. Me encuentro a veces en determinado momento en que no se si decir o afirmar la no existencia de un ser superior. Pero tampoco es que, digamos, que es como una crisis interior, no, no; esas dudas que uno siempre tiene: si existe o no existe.
> VG: Es una duda con la que convivís todo el tiempo.
> J: Se convive, sobre todo cuando uno empieza a leer y a estudiar. La velocidad de la luz son 300 mil km por segundo, entonces un año luz ¿cuánto es? ¿Cuánto es más allá de lo que nosotros podemos ver? ¿Pue-

> de existir otra cosa más allá? Y capaz que existe y no es un ser superior. Una duda de que existe, pero, no me llevo mal, la tengo ahí.

Esa duda permanece, Juan no ha "salido de las creencias": frente a las preguntas existenciales sobre el sentido de la vida, la trascendencia, la muerte, el marco religioso para abordarlas está disponible. Sólo que Juan no lo toma como la única fuente de información, certezas, significados, y pertenencias, más bien entra y sale de él, apropiándose de algunos supuestos desde una especie de "distancia crítica", desde los márgenes. Podemos ver esta ambigüedad, estas idas y vueltas, en esa práctica personal, íntima, que es el rezo. En un largo parágrafo, Juan describe cómo, en momentos de crisis, reza, aunque un momento después lo considera un acto poco efectivo:

> VG: ¿Y cómo es eso, vos hablas con alguien, le hablas a Dios, a vos mismo?
> J: Es como si yo buscara una conciencia para mí, y decir, bueno, rezo tres *Padre Nuestros* para que me suceda esto. Y me pasó. Te aclaro que estuve muy grave, eh, grave, grave, puse en riesgo mi vida tres veces en menos de un mes. Estuve a punto de que me internen en un neuropsiquiátrico y todo […]. Perdí todo tipo de conciencia por 24 hs., y me encontraba por momentos rezando, haciendo como una especie de intercambio, bueno, yo rezo para que suceda esto. Después, al rato, al día, me veo encontrándome diciendo: ¿para qué carajo hago esto si sé que no va a suceder nada? Esas cosas, por ahí, la necesidad de tener algún anclaje, también me hicieron elaborar esos momentos ¿no? Pero no […] en los mejores momentos, no sé si en los mejores momentos, hoy pongo todo en duda, eh, en los momentos que yo no estaba en crisis, no me encontraba rezando. Yo tenía en claro que con el rezo no se hacía nada. Por ahí leer un libro era más beneficioso […].

La "marginalidad" de los espacios religiosos se evidencia no sólo en el ámbito de las creencias, sino también de la relación con ciertas prácticas rituales. Dijimos que Juan había sido bautizado, había tomado la comunión y se había confirmado, puntos nodales de la "carrera" de formación/inclusión de los jóvenes al catolicismo. Y cuando eligió de adulto formar una pareja, no formalizó esa unión a través de un ritual religioso. Lo que podríamos leer como un alejamiento, también puede ser comprendido a partir de la persistencia de determinados marcos católicos de pensamiento e interpretación de las etapas de la vida y la consecuencia de las acciones. El matrimonio es concretado, y aunque eligen no casarse por Iglesia, algo identificado como "temor a lo desconocido" los lleva a fotografiarse en una Iglesia. Desde afuera: optan por no realizar la ceremonia, pero vuelven a cumplir una especie de ritual personal, que los mantiene en los márgenes de las pertenencias

institucionales, a la vez que evidencia la persistencia de la matriz católica a la hora de abordar ciertos ritos de pasaje.

> J: Todavía tenía en la cabeza ese conflicto de si hacerlo si o no por Iglesia. Más que conflicto era un temor, un miedo a lo desconocido. Como uno no sabe si lo otro es real, el después es real, entonces, yo tenía miedo a eso. Entonces, sí nos sacamos fotos en la Iglesia.
> VG: Cuando me hablas del después, ¿es después de la muerte?
> J: Claro, sí.
> VG: Y tu temor era…
> J: Claro, es un pecado. A mí me criaron con que eso es un pecado. Si vos te casás, y no te casás por Iglesia. Vos tenés que ser casto y puro, por Iglesia […] si no te casás así es pecado.

Pecado de juventud, podríamos decir, retomando la interpretación actual de Juan, quien explica que "era joven a los 20 años, así que sí […]". Más tarde, su distancia con la institución fue más radical, aunque en su familia de origen las prácticas religiosas sigan siendo habituales:

> VG: Y tus hermanos, por ejemplo, ¿tienen la misma relación con la religión que vos?
> J: No, mis hermanos son creyentes […] Bautizan a sus hijos, sí. No están casados por Iglesia, pero sí bautizan a sus hijos. Ellos es como que tienen la presencia de la Iglesia más cotidianamente, tienen imágenes por ahí. Tienen rosarios. Mi mama es de ir a las iglesias, a la Desatanudos, a la que está en San Nicolás. Y mi hermano va también, hacen promesas a la Virgen de Luján.

El grupo familiar que él ha fundado sigue celebrando acontecimientos de la vida (nacimientos, muertes, uniones); pero ya sin el recurso al rito religioso. El padrinazgo se elige, pero no asume la forma del catolicismo: una matriz de base religiosa sigue estructurando las relaciones, aunque la institución ya no organice los intercambios, desplazando al especialista del centro del ritual:

> Si [mis hijos] se quieren bautizar, se bautizan. Eligieron por ellos mismos, sus padrinos, pero no están bautizados. La familia sabe que el tío y la tía son los padrinos. Pero no están bautizados. Hace poco se dio la conversación, y dijimos bueno, en todo caso, si quieren hacer algo, hacemos una cena de compromiso familiar, y asumir el padrinazgo. Después cada uno responde por lo que quiera.

La matriz transmitida por la formación católica durante la infancia permanece no sólo en la forma de rituales ya vaciados de su conte-

nido religioso, sino también en las maneras de interpretar procesos centrales de su vida, como su compromiso político. La militancia en el ámbito político es, para Juan, casi una transposición de un modelo de compromiso aprendido en la infancia, no en el ámbito político sino en el religioso. Y mientras Juan se compromete más profundamente con la política, y se aleja de la religión, en el relato la búsqueda de ideales, de compromiso, de coherencia aparece expresado en el mismo plano, como la búsqueda de los mismos ideales.

> J: Entonces, cuando yo comienzo el secundario y me empiezo a despertar con las cuestiones políticas, empiezo a practicar lo que yo leía de Cristo en catecismo, lo puedo practicar en la militancia política, y no en la Iglesia […]. El hecho de que yo me haya metido más en política, me fue haciendo alejar de la religión.
> VG: ¿Y por qué?
> J: Porque yo encontraba más coherencia entre lo que se decía en el catolicismo bueno, el cristianismo bueno, practicante ¿sí?, encontraba más coherencia en lo político que dentro de la Iglesia […]. Yo creo que la formación cristiana mía fue interesante ¿sí? O sea, las vivencias de Cristo a mí me impactaron mucho desde chico. Ahora, eso yo no lo encontraba en la Iglesia, la práctica del cristianismo no la encontraba en la Iglesia, la encontraba en otros lugares […]. Y la encontré en la militancia. Ahí lo pude llevar adelante y lo pude expresar.

Vuelve aquí a permear la matriz cultural católica: la búsqueda de compromiso ético de Juan se desliza desde un universo católico, en el que no lo encuentra, hacia el espacio de lo político, donde él siente que aquellos supuestos predicados por el cristianismo se concretan en actividades específicas.

Los lazos con la religión no se quiebran: Juan mantiene una relación instrumental con ciertas manifestaciones católicas. Así, por ejemplo, asiste a misa eventualmente, si su militancia política lo requiere; cuando terminó el secundario en una escuela para adultos, eligió hacerlo en una que dependía de un obispado católico, porque "era la única escuela que tenía secundario con orientación en educación popular […] entonces, bueno, yo necesito para mi formación militante tener esta herramienta"; y estudia las técnicas de difusión y reclutamiento de grupos religiosos "para trabajar, son herramientas […] hasta hace poco estuve estudiando cómo hacen los evangelistas, los Testigos de Jehová para armar sus discursos".

Juan fue educado desde una matriz cultural católica. Ésta le fue transmitida en el ámbito familiar, fue reforzada a través de la red de instituciones y agentes católicos (parroquias, sacerdotes y religiosas), y si bien él ha ido alejándose a lo largo de su vida de los principios,

valores y rituales religiosos, algo de esta matriz permanece en un sustrato con el que Juan negocia nuevas articulaciones. La red de instituciones educativas católicas, los elementos simbólicos religiosos están disponibles, y son tomados por Juan, quien recurre a ellos en la medida de sus deseos y necesidades.

LOS "DESAFILIADOS CATÓLICOS", O LA EVIDENCIA DE LA CRISIS DE LAS INSTITUCIONES RELIGIOSAS

Los indiferentes religiosos aumentan paulatinamente en la sociedad argentina, lo que constituye una tendencia significativa por lo novedosa, pero siguen siendo una minoría. El catolicismo continúa suscitando la adhesión de la mayoría: el 76,5% de la población se declara católica[4]. Dentro de esta mayoría existen modalidades múltiples y plurales de vivir la religión, desde quien se compromete con una activa militancia en algún grupo eclesial, o quien elige dedicar su vida a la Iglesia haciéndose especialista religioso, hasta las personas que adscriben al catolicismo como una forma general de identidad sin practicar la religión y sin encuadrar su vida a partir de las directivas institucionales. Me interesa pensar las maneras de vivir la religión por parte de esta población, ya que, concomitantemente con el crecimiento de los indiferentes religiosos, el aumento de los desafiliados al interior de la religión mayoritaria nos estaría hablando de un fenómeno de progresiva autonomía respecto de las instituciones religiosas.

Los que llamamos aquí "católicos desafiliados" son un grupo de católicos que manifiesta, en sus actitudes y en sus prácticas religiosas, una distancia respecto de la Iglesia: se relacionan con Dios por cuenta propia o directamente no se relacionan con la divinidad, y nunca concurren a la Iglesia, o van sólo en ocasiones especiales. Se distribuyen homogéneamente entre todos los niveles socioeducativos, y se los encuentra en todas las franjas de edad. Están en todo el país, pero son menos frecuentes en la franja norte del país, el Nordeste y Noroeste.

Los niveles de creencia de estos católicos y católicas se mantienen altos (aunque levemente más bajos que los de la totalidad de los católicos), pero desciende el porcentaje de sus prácticas: son menos los que rezan en su casa y leen la Biblia, concurren en menor medida a santuarios y peregrinaciones, se confiesan y comulgan en porcentajes muy bajos, y casi no realizan actividades que supongan un compromiso mayor con la religión, como jornadas de reflexión espiritual o misiones de proselitismo religioso.

Este grupo de católicos y católicas no se desvinculan de la Iglesia, pero su relación con la institución se transforma: ya no es la armadura

4 AA.VV. (2009).

institucional que encuadra la vida de los fieles y ordena los preceptos morales, sino que ésta funciona como un espacio de reserva de símbolos y de gestos a los que recurren sujetos que normalmente están lejos de las instituciones, a los que ya no encuadran ni en sus dogmas, ni en el ordenamiento de la vida cotidiana, y ni siquiera en las directivas sobre los límites legítimos de ciertas creencias .

Lo que me interesa destacar aquí es que la presencia de los indiferentes religiosos, es decir aquellos que se piensan fuera de las instituciones religiosas, va en el mismo sentido que la presencia dentro del catolicismo de un grupo importante (que abarcaría alrededor de un 25% de los católicos)[5] que, aunque se siguen definiendo como católicos, viven su fe de manera autónoma de la institución, marcando distancias con las jerarquías eclesiásticas, y disminuyendo considerablemente los niveles de práctica. Como sostiene Ameigeiras (2008: 55), este catolicismo representa "un tipo de catolicismo en crecimiento, inmerso en un marcado proceso de desinstitucionalización y de aumento de la autonomía de los creyentes para plantear sus opciones religiosas".

CONCLUSIÓN

Las miradas convergentes a partir de métodos cualitativos y cuantitativos sobre el fenómeno de la "salida de la religión" ponen en evidencia a la vez el alejamiento de porciones de la población de los marcos religiosos de interpretación y comprensión de la realidad, y la permanencia de la matriz de origen católico, que se ha visto trabajada por procesos de sincretismos e influencias heterodoxas varias. Este proceso de "tránsito hacia los márgenes" de la religión, es inescindible de la transformación de las estructuras del creer. Este cambio tiene que ver más, a su vez, con el cómo se cree que con el qué se cree. Las tendencias más influyentes en el ámbito de lo religioso no se ligan tanto al surgimiento de creencias innovadoras a nivel masivo, sino más bien con las maneras en que los sujetos se relacionan con sus creencias y sus prácticas religiosas.

Las organizaciones religiosas basan la construcción de su influencia en tres patas: la regulación del tiempo, la cobertura del espacio y el ejercicio de la autoridad (Hervieu-Léger, 2001). Este es el núcleo articulador de lo que se ha llamado "sociedad parroquial" (Lambert, 1985): el territorio de un país cubierto por circunscripciones eclesiásticas, el tiempo del año organizado por las celebraciones religiosas mayores de Pascuas y Navidad, y la semana marcada por el domingo como día del Señor. En el centro de esa organización está la autoridad

5 AA.VV. (2009).

de la Iglesia, encarnada en el especialista religioso. Las creencias y las prácticas de los fieles se ven así encuadradas por el andamiaje institucional que organiza sus vidas cotidianas, escandiendo el ciclo vital con ritualidades religiosamente basadas. El nacimiento y el bautismo, la unión y el matrimonio religioso, el nacimiento de los hijos y el bautismo, la educación confesional de los vástagos, el funeral en la tierra consagrada del cementerio parroquial. Este encuadramiento por parte de la institución, bueno es recordarlo, funcionó más como la utopía de la conquista total de la sociedad que como la efectiva concreción de un sistema sin fisuras, y fue atravesado por grietas y conflictos en las distintas sociedades.

Hoy, amplios grupos de sujetos parecen relacionarse con las instituciones religiosas de maneras diversas. El lugar de éstas se transforma: pierden el rol central de organizadoras de las creencias, animadoras de las prácticas y reguladoras de la vida de los fieles desde preceptos morales; y se enfrentan a una creciente impotencia para ejercer estas funciones. Las iglesias siguen existiendo como fuente de símbolos, pero los fieles se reservan en qué creer, cómo *cultuar* las creencias y la elección de los principios morales a partir de los cuales regir sus vidas.

Las instituciones religiosas, antes organizadoras de las creencias, deben ahora conformarse con dejarlas fluir y regular sólo a la población que se somete voluntariamente a sus normas. El resto, los indiferentes, los desafiliados, se han alejado de los cánones institucionales y reclaman para sí la autonomía, y la actúan, tanto respecto del conjunto de reglas morales y éticas para vivir la vida como de la posibilidad de recurrir a los símbolos religiosos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AA.VV. 2009 "1° Encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina" en <www.ceil-piette.gov.ar> acceso 8 de diciembre de 2011.

Ameigeiras, Aldo 2008 *Religiosidad popular. Creencias religiosas populares en la sociedad argentina* (Buenos Aires: UNGS).

Davie, Grace 1994 *Religion in Britain since 1945* (Oxford/Cambridge: Blackwell Oxford/Cambridge).

Hervieu-Léger, Danièle 1993 *La Religion pour Mémoire* (París: Les Éditions du Cerf).

Hervieu-Léger, Danièle 2001 *La religion en miettes ou la question des sectes* (París: Calmann-Lévy).

Lambert, Yves 1985 *Dieu change en Bretagne* (París: Les Éditions du Cerf).

Mallimaci, Fortunato, Esquivel, Juan y Giménez Béliveau, Verónica 2009 "Creencias religiosas y estructura social en Argentina en el siglo XXI" en *Boletín de la Biblioteca del Congreso de la Nación* (Buenos Aires) N° 124: 75-100.

Parker 1993 *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista* (Santiago de Chile: FCE).

Poulat, Émile 1977 *Église contre contre bourgeoisie* (París: Casterman).

Prandi, Reginaldo 1996 *Heredeiras do Axé* (San Pablo: Hucitec).

Aldo Rubén Ameigeiras*

ORTODOXIA DOCTRINARIA Y VIEJAS RITUALIDADES

SIGNIFICADOS E IMPLICANCIAS, EN EL CATOLICISMO ARGENTINO, DE UNA APARICIÓN MARIANA

> Cuando zafó del escándalo de las coimas, se dijo que el senador tenía un Dios aparte. Pero resulta que tiene una virgen propia, que atiende en Internet, se deja fotografiar y aparece, convenientemente, al borde de un country paquete donde tiene intereses. La iglesia, oficialmente, no da fe de la autenticidad del milagro ni descarta que detrás de lo sobrenatural se escondan intereses inmobiliarios (Viau, Susana 2003 en *Página/12*, 30 de noviembre).

El artículo periodístico que acabamos de leer apareció en un diario de difusión nacional y lanzó a la opinión pública una interpretación de lo que comenzaba a denominarse como "aparición de la Virgen del Cerro", en la provincia de Salta. Dicha noticia, relacionaba el hecho con la figura de un político salteño que ya había estado comprometido con otros temas en el ámbito del Congreso Nacional. En el ámbito local, luego de un primer momento de apoyo eclesiástico, se produjo un paulatino giro en la apreciación de las autoridades diocesanas locales, marcado por la necesidad de considerar con mayor detenimiento el mismo, dadas la dimensión y las características que iba adquiriendo.

* Sociólogo, investigador y docente, CEIL-CONICET-IDH/UNGS. El presente trabajo se inscribe en una investigación que estamos llevando a cabo con la Dra. Ana Lourdes Suarez en el marco de un PIP-CONICET.

Así, mientras algunos grupos acompañaban la importancia de la "aparición", ubicándose del lado de la vidente, otros lo hacían colocándose del lado del responsable de la diócesis. Apoyos y cuestionamientos e incluso situaciones claramente conflictivas se desplegaron en torno al acontecimiento. Sin embargo, más allá de dicha información y de algunos de los sucesos mencionados, el acontecimiento comenzó a cobrar relevancia propia y a ser conocido y visitado por miles de personas provenientes, en general, de distintas provincias argentinas y países limítrofes. Asimismo, la presencia en el lugar y los comentarios favorables de artistas y personajes conocidos en los medios masivos de comunicación contribuyeron a que se fuera instalando en el imaginario colectivo esta nueva manifestación mariana desplazando a un segundo lugar denuncias y otros planteos. Así, tanto la masividad como la capacidad de convocatoria del fenómeno, no sólo fue llamando la atención de creyentes, teólogos y pastoralistas, sino también de sectores involucrados con la industria turística que veían con sumo agrado que, a diferencia de la devoción a la Virgen del Milagro de Salta (manifestación colectiva central en el catolicismo popular salteño), cuya festividad y veneración masiva se lleva a cabo una sola vez año, la devoción a la Virgen del Cerro empezaba a producirse todos los fines de semana, lo cual generaba un flujo de peregrinos y visitantes sumamente importante. Si bien los artículos periodísticos fueron quedando en el olvido y se fue afirmando el conocimiento del fenómeno, por otro lado se comenzaron a agudizar las tensiones y conflictos con las autoridades eclesiásticas del lugar, como resultado de las resistencias de la "vidente" para asumir la conducción diocesana e insertarse en las directivas pastorales. De esta manera, estaba irrumpiendo en el escenario religioso salteño en particular y argentino en general un nuevo fenómeno de "aparición mariana", enmarcada en un tipo de acontecimiento que ha crecido en los últimos años en Latinoamérica y que ha dado lugar a manifestaciones colectivas con importantes consecuencias a nivel tanto socioreligioso como político institucional. En el caso de la sociedad argentina, solamente una aparición se había consolidado en un lugar de convocatoria de creyentes y motivo de peregrinaciones: la aparición de la "Virgen del Rosario de San Nicolás". La aparición en Salta, se convierte en el segundo fenómeno de este tipo, a pesar de las diferencias existentes entre ambas. Es importante tener en cuenta que –como la anterior– si bien todavía no ha sido reconocida oficialmente por la Iglesia católica (un proceso que puede durar muchísimo tiempo) se encuentra en una situación de tensión y conflicto con las autoridades eclesiásticas. Surgen así una serie de preguntas vinculadas tanto con la peculiaridad de este tipo de fenómeno religioso en el marco de las apariciones marianas de fines del

siglo XX y comienzos del XXI como respecto a las implicancias institucionales que el mismo tiene en el catolicismo argentino. ¿Cuáles son las peculiaridades de la aparición de Salta y qué aspectos generan la capacidad de atracción y movilización de estos fenómenos? ¿Cuáles son sus implicancias en el catolicismo? ¿Cómo se inscribe este fenómeno en el panorama teológico pastoral del catolicismo en general y del catolicismo argentino en particular? ¿Cómo se vincula con el actual momento de conducción conservadora?

Una serie de interrogantes en relación con los cuales trataremos de buscar algunas respuestas en esta aproximación al fenómeno. Desarrollaremos así tres momentos en nuestra presentación. En el primero, abordaremos el fenómeno de las apariciones en general y el caso latinoamericano y argentino en particular; en segundo lugar, nos detendremos en el caso de la aparición en Salta y abordaremos las peculiaridades que caracterizan este tipo de fenómeno y su potencialidad significativa; y en tercer lugar, consideraremos las implicancias de las apariciones en el contexto del catolicismo en la Argentina para generar posteriormente algunas reflexiones finales.

EL FENÓMENO DE LAS APARICIONES MARIANAS

El fenómeno de las "apariciones marianas" posee una larga tradición en la historia de la Iglesia católica estrechamente vinculado al crecimiento y valoración de la figura de María, un proceso que se inició en los primeros siglos de la cristiandad y que se consolidó especialmente hacia el siglo VI y el Medioevo. Se trata de una devoción que se trasladó posteriormente a América, en donde se enraizó fuertemente de manos del proceso de evangelización, facilitado por tradiciones religiosas presentes en los pueblos originarios, en donde ha sido importante la relevancia de la "Madre Tierra" y las deidades femeninas. Es que en María estaba presente no sólo la figura femenina, sino fundamentalmente materna; es símbolo de la piedad y la emotividad. Una situación conocida por la jerarquía que históricamente ha alentado su devoción como una forma de superar el distanciamiento que podían tener los fieles con los sacerdotes y jerarcas, desplegando una modalidad litúrgica y devocional capaz de superar la rigidez doctrinaria y la frialdad de las instituciones. Ya desde fines del siglo pasado la valorización del catolicismo popular, desde el seno de la institución católica, desplegó un reconocimiento fundamental de la relevancia de la Virgen María y de la devoción mariana en general. Resultado de esto, junto a otros aspectos, ha sido la fuerza y expansión de la devoción y su instalación en el imaginario de los creyentes.

Respecto a las apariciones de la Virgen en particular es importante destacar que las mismas poseen vastos antecedentes en la historia

de la Iglesia católica, tanto en las apariciones de Jesús a los apóstoles como en las de la Virgen a los santos. Sin embargo, hacia el Siglo XVI y dada la multiplicación de las apariciones marianas, un Concilio estableció que las revelaciones y apariciones debían ser consideradas primero por la autoridad eclesiástica (Santa Sede) antes de ser "predicadas o publicadas", planteando que, en casos excepcionales, los obispos debían formar una comisión para su estudio y evaluación. Se consideraba que la Iglesia debía protegerse de la "proliferación de visiones" que podrían "perturbar" su gobierno. El mismo Benedicto XIV (1758) planteaba que las revelaciones privadas no constituyen "más que un consentimiento concedido después de un cierto examen" y que de hecho no hay obligación de creer en las revelaciones privadas por más que las mismas sean reconocidas por la Iglesia (Vázquez, 1988; 192). El siglo XIX fue un siglo de numerosas apariciones, algunas de ellas de gran importancia e incluso constituyéndose en puntos de referencias de las mismas, como ha ocurrido entre otras con la aparición de La Salette (1846) y Lourdes (1858). Sin embargo, llegan a ser tan numerosos los fenómenos en cuestión que se comienzan a establecer algunas reservas de parte de las autoridades eclesiásticas respecto al aval de las mismas. Así, es Pío X quien en 1907 permite la adhesión a las revelaciones privadas pero con "precaución y reserva". Un tipo de apreciación que permaneció en la Iglesia como una instancia fundamental a tener en cuenta ante las múltiples apariciones que se fueron produciendo. Para R. Laurentin (1988), un experto reconocido en la materia, existieron tres aspectos que motivaron la necesidad de un control institucional más firme de las apariciones en el surgimiento del movimiento carismático de Montaño; una teología que enfatizaba los aspectos más abstractos frente a los simbólicos y la filosofía del siglo de las luces (Ameigeiras y Suárez, 2011a). Sin embargo, se siguieron produciendo apariciones y algunas de ellas sumamente importantes durante todo el resto del siglo XX, sobre todo con las apariciones de Fátima en 1917, de Banneaux en 1933, y muy especialmente con la de la Virgen en Medjugore. América Latina tampoco quedó al margen de este fenómeno produciéndose numerosas apariciones, especialmente durante el último cuarto del siglo XX. De esta manera, considerar el fenómeno de las apariciones de la Virgen requiere tener en cuenta, como hemos señalado, la relevancia de la figura mariana en la Iglesia católica pero también las características de su devoción y especialmente su importancia desde el punto de vista de la conducción romana de la Iglesia, en tanto el papado consideraba a la "Virgen" una mediadora fundamental en su "estrategia de evangelización pero también de búsqueda de la unidad de la Iglesia en torno al pontificado", una figura de la Virgen María que a su vez iría asumien-

do una diversidad enorme de denominaciones, haciendo posible, en el marco de su universalidad (Reesink, 2003) una localización concretizada en las peculiaridades de cada territorio; un fenómeno en donde la devoción central a la Virgen aparece vinculada con la figura de las/los videntes, las personas o los grupos que acompañan a la misma, las movilizaciones que se generan y un conjunto de manifestaciones en donde se produce la reafirmación de lo místico, lo emocional y devocional frente a planteos más secularizantes o racionalistas (Ameigeiras y Suárez, 2011a).

De esta manera, más allá de las prevenciones asumidas por la conducción de la Iglesia respecto a las "apariciones" y la solidez de este tipo de revelaciones (que de hecho se manifiestan fuera de la estructura eclesiástica y generan tensiones con las rígidas normativas canónicas), las mismas conforman parte de un campo significativo del catolicismo propicio para expresiones fuertemente emotivas e incluso místicas a la vez que enmarcado en la ortodoxia doctrinaria. Es un tipo de manifestación asumida y valorada por la conducción eclesiástica especialmente en un momento en donde predomina dicha ortodoxia.

LAS APARICIONES EN LA ARGENTINA: EL CASO DE LA VIRGEN EN SALTA

En la Argentina, si bien podemos señalar la existencia en distintos momentos de referencias acerca de apariciones vinculadas especialmente con la Virgen, Jesús o santos, las mismas han sido muy circunstanciales y no han permanecido en el tiempo, salvo la llamada aparición de la Virgen del Rosario de San Nicolás y en los últimos años la aparición de la llamada "Inmaculada Madre del Divino Corazón eucarístico de Jesús", más conocida como la Virgen del Cerro en Salta. En el caso de la Virgen del Rosario de San Nicolás, constituye una aparición que se conforma en la década del ochenta en la provincia de Buenos Aires. La vidente, de nombre Gladys Motta, es quien tuvo la visión, alocución y aparición de la Virgen. En este caso, la vidente asumió plenamente las recomendaciones de la las autoridades de la Iglesia local, desplazándose del centro del acontecimiento y dejando que la "Iglesia" avanzara en su análisis y reflexión teológica y pastoral. Gladys se recluyó en torno a su vida familiar, quedando en manos del obispo del lugar la conducción de la situación en el marco de la pastoral respectiva. Así, si bien esta aparición no se encuentra tampoco reconocida oficialmente por la Iglesia y su caso está aún en estudio, de hecho ya ha sido plenamente aceptada e insertada en la pastoral no sólo local sino también nacional. Distinto es el caso de la aparición de la Virgen del Cerro en Salta. Ésta no sólo no ha sido asumida por

la autoridad eclesiástica sino que se manifiesta, como hemos señalado, en un contexto de tensiones y conflictos entre dicha autoridad (el obispo a cargo de la diócesis) y los protagonistas de la "aparición" (vidente y organización que la acompaña). Sin embargo, el fenómeno no se circunscribe exclusivamente al ámbito local. Si bien el clero y religiosos de la ciudad de Salta asumen las directivas del obispo de "prudencia" y no involucramiento hasta tanto se expida una comisión formada especialmente para analizar el fenómeno, no pasa lo mismo con sacerdotes y religiosos de otras diócesis que no sólo continúan concurriendo, sino que se comprometen en difundir la devoción. De esta manera, devotos de la Virgen, peregrinos y aquellos creyentes pertenecientes o vinculados con la organización de la vidente, llevan a cabo todas las semanas viajes desde distintos lugares del país (Salta se encuentra a unos 1.200 km de Bs. As.) para estar presentes el sábado en la ceremonia en el cerro.

El fenómeno de la aparición de la Virgen del Cerro en Salta, se remonta específicamente a 1990, un año que inaugura en la Argentina una década marcada por el predominio de las políticas neoliberales, cuyas consecuencias comenzaron a sentirse hacia fines de la misma con el incremento de la pobreza y la desocupación y especialmente con una muy fuerte incertidumbre social y política. En la ciudad de Salta, una mujer casada, con hijos, María Livia Galliano de Obeid, con una posición económica acomodada, dio a conocer, primero en forma reservada y luego públicamente, que se le aparecía la Virgen y que la misma le trasmitía mensajes. Comienzan así a desplegarse distintos relatos en que la vidente dio cuenta de la forma y el modo en que se produjeron dichas "apariciones" y el tipo de relación que se estableció, según su planteo, entre ella misma y la Virgen. Relatos diferentes sobre el acontecimiento se encuentran presentes en el campo religioso, si bien se ha consolidado y legitimado como "único" el sustentado por la vidente. Un relato que no sólo la coloca como una "mediadora" exclusiva, sino a su vez como la que experimenta la "visión y alocución" de la "Virgen". Paulatinamente, se fue expandiendo y consolidando el acontecimiento, especialmente a partir del año 2003, y la construcción de una ermita en lo alto de un cerro cercano a la ciudad (lugar donado especialmente por una familia de clase alta de Bs. As.) en donde la vidente se reúne cada sábado con miles de peregrinos que acuden para presenciar el momento en que se produce, según lo testimonia la vidente, la manifestación de la Virgen, conjuntamente con su explicitación de, lo que denominó, la "oración de intercesión". Un momento especial caracterizado por la instancia en que ésta lleva a cabo un ritual en el que participa cada peregrino que lo desee. Así, cientos de personas, con problemas de salud o sin ellos, en el marco del

cumplimiento de promesas, o simplemente por participar, transitan y pasan por la "oración". De esta manera, escenas de "sanación", como de éxtasis y desmayos, sensaciones de indiferencia frente a otras de fuerte emoción se insertan en una experiencia espiritual que marca profundamente a los devotos y concurrentes según lo manifiestan en distintas oportunidades. Acontecimientos que acompañan un encuentro semanal en un contexto de silencio, recogimiento y oración. Sin embargo, no termina allí la complejidad del fenómeno. Posteriormente al mismo, una vez al mes, la vidente se reúne con los peregrinos y además de narrar la historia de la aparición entra en diálogo con los asistentes desplegando planteos que se enmarcan en los postulados doctrinarios más tradicionales y conservadores de la Iglesia católica. Por otro lado, la organización que acompaña a la vidente y coordina todo lo que se vincula con la aparición, lleva a cabo la coordinación de las peregrinaciones como de los grupos de oración que se forman en distintos lugares del país. Una vidente y una organización que maneja el acontecimiento mariano acorde a su propia perspectiva sin insertarse en la pastoral de la diócesis teniendo conflictos explícitos con la misma que ha conducido, entre otros aspectos, a que gran parte del clero y los religiosos locales no participen de los eventos en el cerro y que la mayoría de los que lo hacen pertenezcan a otras diócesis como una gran parte de los asistentes a las ceremonias. Hasta aquí los aspectos generales que lo caracterizan; la forma en que se produce la visión y alocución, el tipo de revelación privada, el discurso presente en los mensajes, la construcción de una mística, el rol de la vidente, las tensiones con la institución eclesiástica, la concentración multitudinaria y las peregrinaciones, entre otros. Una diversidad de aspectos que hacen al fenómeno y que lo asimilan claramente con otros fenómenos en el mundo. En un trabajo anterior, hemos profundizado precisamente en estos aspectos comunes (Ameigeiras y Suárez, 2010) de manera que podemos señalar que el fenómeno de la "aparición" de Salta "cumple" y "se enmarca" claramente en las características que identifican a la mayoría de las "apariciones" en el mundo. Más aún, podemos observar cómo, considerando los distintos patrones organizativos, el de Salta posee importantes aspectos que lo acercan al producido en Medjugore, pero también posee algunos otros que lo distinguen. Hemos hecho alusión a los primeros entre los cuales encontramos el rol de la vidente, las características de los mensajes, las tensiones institucionales pero nos interesa detenernos especialmente en los segundos, no porque sean diametralmente distintos a otros o no se encuentren de alguna manera presente en algunas de las apariciones nombradas sino porque adquieren un tipo de relevancia que consideramos importante destacar. Nos referimos a dos tipos de acontecimientos sobre los que

reflexionaremos más adelante: por un lado, la relevancia que adquiere la "sacralización del lugar" de las apariciones y la "experiencia de lo sagrado"; por el otro, el posicionamiento doctrinario de la vidente y sus implicancias como también el desarrollo de la organización que conduce y que despliega su incidencia no sólo en el territorio específico en donde se produce el acontecimiento, sino fundamentalmente más allá del ámbito local en la región y a nivel nacional.

PECULIARIDADES Y SENTIDOS EN LA APARICIÓN EN SALTA

INSTALACIÓN Y CONSOLIDACIÓN DE LA APARICIÓN

Un punto sobre el que nos interesa detenernos especialmente en esta oportunidad se vincula con algunos aspectos a partir de las cuales se generan procedimientos factibles de ser definidos en términos de estrategias tendientes a la instalación y consolidación de la aparición de parte de la vidente y su organización. No porque los mismos sean el resultado de una acción previamente planificada con minuciosidad y prevista con suficiente antelación sino porque se pueden observar elementos, propuestas y momentos que, a la vez que tienden a consolidar la aparición, la identifican con otras apariciones ya instaladas. Nos encontramos así con tres tipos de estrategias predominantes, la primera orientada a la instalación de la aparición, la segunda relacionada con el despliegue y consolidación devocional y organizativa y la tercera con su consolidación institucional. En lo que respecta a la primera estrategia, emerge como una instancia central en la misma, el relato de la aparición. Estamos aludiendo a una de las facetas liminares del acontecimiento, en cuanto no se trata de un relato más sino de aquel que da cuenta de una "aparición de la Virgen", un fenómeno que tiene en la figura de la "Virgen" toda su potencialidad mítica-simbólica y el protagonismo de la "vidente" que se constituirá a partir de ese momento en un nexo, una mediadora ante todos aquellos que no poseen esa apreciación pero que, sin embargo, creen en ella. Un relato cargado de significación en donde se juega una parte importante de la instalación del fenómeno y en donde se despliega un lenguaje que se inscribe en las características generales del lenguaje religioso en general pero ponderado en cuanto "lenguaje de experiencia", de allí que dicho relato no se manifieste como el lenguaje de un teólogo o un pastoralista (Velasco, 1999) . Un relato que posee una estructura mítica. Es "la Virgen" que habla y hay alguien que "recibe" y trasmite, de una manera particular, su mensaje. De allí que no sea un elemento menor las características del relato como también la forma que es dado a conocer. Por el contrario, estamos hablando de un relato con capacidad de instalación de un acontecimiento fundador del fenómeno a través

del cual adquiere identidad narrativa y posibilita su comunicación a un público mayor. El relato responde a dos instancias claves; por un lado, inscribe lo sucedido en una tradición en la que se reconoce; por el otro, brinda explicación de lo sucedido. En primer lugar, hace referencia entonces a la existencia de una tradición católica en el marco de la cual el reconocimiento del posicionamiento y la relevancia de la Virgen María no sólo no es puesta en duda sino que ocupa un lugar central en la veneración y la devoción de millones de creyentes. No es de extrañar que dicha potencialidad y vigencia de la devoción mariana en la tradición argentina se haya trasladado también a otros ámbitos estrechamente vinculados con problemáticas sociopolíticas[1]. Por otro lado, es importante enmarcar en dicho contexto mariano el incremento y la relevancia que ha comenzado a tener la llamada mística popular acompañando una revitalización de los fenómenos místicos en general (Ameigeiras, 2011).

En cuanto a la "aparición de la Virgen del Cerro", es importante tener en cuenta la estrecha relación existente entre el relato y los mensajes. La autorización, para publicar los mensajes, realizada por el anterior obispo de Salta, sin implicar un reconocimiento formal, produjo de hecho la instalación del acontecimiento como de la presencia y el rol de la vidente en tanto receptora y trasmisora de los mismos. De allí en más, es ella misma quien se constituye en la constructora del relato fundante de la aparición. Como ha señalado claramente A. Lourdes Suarez (2011). el relato no sólo legitima la "historia oficial" del acontecimiento sino, y fundamentalmente, "da el marco en que el fenómeno debe interpretarse". Por otro lado, agrega, en relación con los mensajes, las características que poseen los mismos en cuanto mensajes "proféticos" con "anuncios apocalípticos" en un mundo y en contextos caracterizados por el apartamiento de Dios. Así, más allá de algunas discrepancias entre testimonios diversos, se puede observar una progresiva instalación del relato proporcionado por la vidente que intenta despejar cualquier planteo o puja por el sostenimiento de "la memoria legítima" que sustenta el fenómeno.

La segunda estrategia avanza sobre los modos y las formas en que el fenómeno no sólo logra instalarse sino consolidarse y expandirse. Al analizar el mismo podemos observar la relevancia de los aspectos devocionales y organizativos. Está en juego el establecimiento de una "trama devocional" que se ha de convertir en el eje vertebrador del aconteci-

1 Resulta interesante, al respecto, observar la consagración que el presidente de facto Onganía hizo de la Argentina a la Virgen de Lujan, o la movilización llevada a cabo por un obispo del sector conservador de la imagen de la misma a Plaza de Mayo para sumar a la manifestación católica contra el divorcio.

miento y que posibilita y promueve la devoción. Nos encontramos así con cuatro tipos de ámbitos que se despliegan y articulan en el ámbito territorial en donde se manifiestan los aspectos centrales y más densamente significativos de la "aparición" y que permiten su despliegue territorialmente desde el ámbito local al regional y nacional. En primer lugar, el encuentro de los sábados en el cerro; en segundo lugar, el encuentro mensual en las afueras de la ciudad de Salta; en tercer lugar, los grupos de oración; y en cuarto lugar, las peregrinaciones a Salta. Cada uno de ellos, a su vez, genera tanto prácticas sociales y simbólicas como ritualidades claramente insertas en una estrategia general de instalación y consolidación de la devoción. Mientras en el primero se genera una parte fundamental del fenómeno en el que se inscriben los peregrinos y se vincula con los aspectos centrales de lo mítico-simbólico y de la explicitación de lo sagrado, los restantes, sin descuidar la presencia de elementos rituales, se enmarcan en planteos organizativos y doctrinarios que explicitan un planteo teológico pastoral específico. En el primer caso, tenemos el encuentro de los sábados en el cerro que constituye sin lugar a dudas el ámbito más relevante y central de la aparición. Estamos ante un lugar en donde se producen, según el relato de la vidente, apariciones de la Virgen, además de la visión de otras figuras como santos y ángeles, en el marco de lo cual se lleva a cabo la oración de intercesión. El primer acontecimiento que podemos observar en el cerro tiene que ver con lo que denominaremos "sacralización del lugar"; el segundo con la llamada "ritualización del encuentro". Estamos ante dos núcleos centrales del acontecimiento y que constituyen el eje vertebrador de la aparición y a los que les dedicaremos una atención especial.

LA SACRALIZACIÓN DEL LUGAR

En lo que hace al primero de los lugares nos referimos a un aspecto clave constituyente de la fortaleza del acontecimiento, la instancia a través de la cual el cerro pasa de ser exclusivamente un lugar de referencia turística a conformarse como un "lugar especial", que sin excluir lo turístico, sino todo lo contrario, se conforma en un ámbito en donde se produce un "acontecimiento fundante y único" que justifica la necesidad de la presencia. Es allí que la vidente lleva a cabo la oración de intercesión en el marco de la cual plantea que se le aparece la Virgen. Un espacio, un tiempo, un momento y un rito que enmarcan lo diferente del lugar en donde se movilizan experiencias personales pero enmarcadas en una experiencia colectiva de enorme importancia. Un ámbito en donde se manifiestan "emociones" y "sentimientos comunes". Pero sobre todo "un lugar" de acercamiento a "lo sagrado ", no desde una mirada intelectual o una apreciación teológica sino precisamente desde esa experiencia colectiva sentida en el aquí y aho-

ra del contexto de la aparición en la cima del cerro junto a la belleza de la naturaleza y el silencio de la multitud. Nos encontramos quizás ante uno de los aspectos que denotan una búsqueda presente en el tiempo actual en los creyentes. Un "espacio significativo" en donde "reencontrarse" con el misterio, en donde percibir una vivencia de fe más cercana a sus emociones que a los planteos doctrinarios religiosos y a la vez consolidar una experiencia nueva.

Distintos elementos que requieren una hermenéutica minuciosa (que no podemos desarrollar en esta oportunidad) en la que están presentes la peregrinación, el viaje, el camino, el sacrificio, el silencio y, muy especialmente, el ritual. La peregrinación que inserta al concurrente en un colectivo que no ha construido pero del que pasa a ser parte. Una experiencia que constituye un resultado fundamental de la concurrencia al cerro y que se traduce en una vivencia de lo sagrado cuya profundidad está atravesada por trayectorias personales y situaciones biográficas (Isambert, 1982). Pero sobre todo una vivencia que encuentra en el rito llevado a cabo por María Livia un hito fundamental de referencia a la vez que un anclaje imprescindible a considerar. Como señaló Mircea Eliade (1998), lo sagrado se manifiesta siempre como una realidad de un orden distinto que el de la realidad natural. Las apreciaciones reiteradas de los peregrinos permanentemente recordadas por los organizadores respecto al "olor a rosas", "los movimientos del sol", o las "imágenes" que aparecen cuando las fotografías son reveladas se suman al momento en que muchos peregrinos se desmayan o pierden transitoriamente el equilibrio. Es que lo sagrado se hace perceptible "a través de distintas manifestaciones simbólicas". Un momento de fuerte impacto emotivo que hace a una "experiencia singular" que se traduce, entre otras impresiones, en una "profunda sensación de paz". La mañana del sábado implica toda la movilización para ascender al cerro y aguardar el momento en que, luego de oraciones y algunos cantos, llega María Livia. El ámbito central está dispuesto. Se trata de un templo sin serlo, pero donde es necesario guardar todos los comportamientos como si lo fuera, no poder hablar, no comer, no tomar mate, no fumar. Hay una sensación de estar en un lugar especial. Y todavía no ha comenzado el rito central. Luego de la llegada de María Livia se reza el rosario y se leen algunos mensajes de la Virgen[2]. Seguidamente, todos aquellos que desean recibir la "ora-

2 En sus comienzos, María Livia se ubicaba en el centro del círculo, pero luego, por indicación del obispo, se le pidió que ese lugar debía ser ocupado por una imagen de la Virgen. Haciendo lugar a dicha solicitud, María Livia se ha desplazado, dejando en su lugar una imagen de la Virgen pero haciendo saber a los asistentes que dicha decisión responde a la voluntad de hacerlo de la vidente.

ción de intercesión" forman largas filas y María Livia comienza a transitar frente a cada peregrino y lleva a cabo el rito señalado. Es que la sacralización no se realiza exclusivamente por la presencia colectiva sino que se vertebra en torno a una "ritualización del encuentro" que se centraliza en la devoción mariana pero que tiene una protagonista clave en la vidente[3].

LA RITUALIZACIÓN DEL ENCUENTRO

La instalación de un ritual, más allá de la simpleza o complejidad del mismo, constituye un elemento vertebrador y viabilizador del encuentro en cuanto el ritual posee una capacidad "de *engendración* simbólica que surge de su capacidad para congregar múltiples y heterogéneas experiencias de tiempo" (Mier, 1996). La ritualización del encuentro pasa así por haber logrado instalar un rito central y vertebrador que da contenido y viabiliza la aparición, la "oración de intercesión". Como señala J. Cazeneuve (1971: 29) el rito aparece como el "acto simbólico" en donde se representa algo central, el acontecimiento fundante sustentado en la creencia en la Virgen y su aparición. Los creyentes pueden concurrir otros días de la semana y visitar la ermita en donde hay una imagen de la Virgen, pero la multitud se congrega un solo día, el sábado en el cerro, para acercarse a "la Virgen" justo en el momento en que la presencia de la vidente concentra la atención a la espera de participar de algo que es difícil de definir previamente pero que de alguna manera se explicita en un simbolismo multifacético que tiene en el ritual un componente clave. Al respecto, nos encontramos ante dos aspectos a considerar: por un lado, el carácter de la vidente y la instancia mediadora que significa la aparición; por el otro, la relevancia del ritual que se despliega, no por la complejidad del mismo sino por la carga de sentido que conlleva. En el primer caso, es importante tener en cuenta que, de alguna manera, está presente a través de la vidente lo señalado por una revalorización de un tipo de acercamiento distinto a lo considerado como "sobrenatural". En ese marco, las apariciones implican un paso interesante de concreción de dicho acercamiento, en donde, como señala C. Mariz (2003: 259), se genera un "contacto directo con lo sagrado". Un tipo de contacto que, a partir de su énfasis en la vivencia religiosa y la recuperación de la experiencia mística, posibilita el despliegue de prácticas religiosas claramente articuladas con los procesos sociales en curso. Las apariciones

3 Debemos tener en cuenta que en este momento el conflicto existente con el obispo lleva a que distintas actividades litúrgicas estén restringidas en el cerro por la autoridad eclesiástica, centralmente la misa, la cual solamente se genera una vez al año, y si bien se producen confesiones, no hay otras manifestaciones rituales.

conforman así una instancia que, si en el siglo XIX implicaron una toma de posición frente al "racionalismo" imperante e incluso frente al protestantismo, en la actualidad implican una opción institucional a través de la cual los creyentes pueden posicionarse y encontrar afinidades con las nuevas transformaciones religiosas en que lo emocional ocupa un lugar predominante.

En lo que respecta al rito, en segundo lugar, no importa tanto la estructura ritual como la configuración de sentido que se establece sobre el mismo. Allí está la clave, en el sentido que los creyentes, peregrinos y visitantes, terminan otorgando a su presencia en el lugar. Debemos tener en cuenta que ya el viaje, el ascenso al cerro, la espera, el rosario, implican distintas prácticas y manifestaciones rituales, sin embargo el rito central se produce en el cerro. En ese momento, es la vidente la que, en su condición de tal, reafirma la vigencia de su relato y éste posee una densidad significativa enorme. El ritual es simple; luego de la oración, ella se ubica frente a cada uno de los peregrinos interesados, coloca su mano sobre el hombro del mismo a la vez que recita una oración, la oración de intercesión, mientras con su otra mano hace correr las cuentas del rosario. El gesto dura unos segundos (en algunos casos más) y luego transita hacia otro peregrino. En ese instante, justo cuando pone su mano sobre el hombro del otro, en el lapso en que dos cuerpos entran en contacto, sucede algo impresionante. Es que como señala J. M. Mardones (1994), "el cuerpo es el vehículo de la experiencia religiosa", y en cuanto tal, el ritual pasa fundamentalmente por el cuerpo. Es la experiencia la que está en juego, no la adquisición de una convicción intelectual ni la comprensión de un mensaje. Sólo ella puede verlo, pero estará en el creyente el poder sentirlo o no. Ella expresará que, en dicho momento, la Virgen María está allí con Jesús. En algunos de los encuentros posteriores al cerro, los creyentes le preguntan a la vidente: "¿quién estaba ayer en el momento de la oración de intercesión?" Y ella contesta: estaba la Virgen, pero no sola. El relato se agranda, adquiere una narrativa impensada, y transita hacia una relevancia a la que sólo se puede acceder por la fe, pero una fe a partir de la cual todo el acontecimiento toma una nueva dimensión. El rito, haciendo gala de su carácter multívoco, y la pluralidad de significados que produce, se traduce así en una diversidad de interpretaciones. En nuestro caso, podemos observar, como señala Cazeneuve, que cada persona otorgará su significado, construirá un relato de la experiencia, más lejos o cerca del relato fundante provisto por la vidente, pero enmarcado en la misma. Porque es visible que muchos van por curiosidad, o porque estaban de visita en Salta y les hablaron y quisieron ir o porque la agencia de turismo lo incorporó entre las visitas, a partir de lo cual brindará su apreciación. Pero la

gran mayoría está por otro cosa. Está buscando o acompañando a alguien cercano. Los peregrinos van y se expresan: "no sentí nada"; "fue maravilloso, como si alguien me diera una descarga de energía"; "no sé por qué pero inmediatamente me puse a llorar"; "sentí una gran paz". Variedad de frases y de palabras vertidas por los creyentes o por quienes pasaron por la experiencia. Una situación que, si bien se vertebra sobre el rito, se configura en cuanto tal como resultado de una diversidad de factores. No es casual que la mayoría de los creyentes que bajan del cerro aludan a haber a haber experimentado una sensación de paz"[4]. Si consideramos distintas experiencias religiosas y testimonios de ellas inmediatamente nos encontramos que entre los rasgos más destacados y distintivos de la misma se pondera precisamente "la sensación de paz… de reposar" (Beuchot, 1993). En algunos casos, la decisión de pasar se enmarca en una necesidad específica, vinculada con la salud personal o de algún familiar (son muchos los que llevan fotos de sus hijos, parientes o conocidos que desean que de alguna manera estén presentes en dicho momento, colgadas en su pecho o aferradas en sus manos) y con una esperanza cierta de "sanación" o de que llegue a ellos también alguna gracia solicitada. Pero son muchos también los que pasan por la curiosidad de pasar, por recibir la oración de intercesión, por estar y "sentir" ese momento. No hay ningún requisito puntual para recibirla, sólo la voluntad de hacerlo. A muchos los conmueve ver las actitudes de muchas personas a quienes se les doblan las piernas y son ayudadas para que no se golpeen al caer, o algunos llantos o, incluso, a veces voces o gritos de chicos o adultos con problemas de salud que acuden a recibir la oración. Para muchos, hay un antes y después; para otros, aún sin recibir un impacto en particular, el rito es la culminación de algo que no terminan de entender. Algunos, expresan "que sintieron algo muy especial y que perdieron el equilibrio"; otros, plantean que "no han sentido nada en particular pero que salen conmovidos por las escenas a su alrededor"; y algunos otros, se dedican a observar sin entender demasiado lo que pasa. Una consideración que no se puede dejar de tener en cuenta, sin embargo lo señalado por Turner respecto a los símbolos rituales y los estímulos de emoción (Turner, 2008: 32-33) es una apreciación que nos introduce de lleno en la consideración de la capacidad de asociación como de movilización interna, tanto a nivel consciente como inconsciente que poseen los mismos. Hay un ritual cargado de sentido que fundamenta el encuentro y que ha de permitir

4 Al respecto es interesante la encuesta realizada con peregrinos en el cerro, en donde ante la pregunta respecto a la palabra que expresa su vivencia en el cerro, el 47,7% de los peregrinos contestó "paz" en Ameigeiras y Suarez (2011b).

para muchos de los asistentes transitar por una instancia especial que se produce por "mediación" directa de la vidente.

La carga de misterio presente en cada rito se despliega claramente a través de la tarde. El rito es sencillo pero con un alto "efecto simbólico". Podemos hacer alusión en cierta forma a un "símbolo dominante" (Turner, 2008: 33-35)[5]. No se trata de efectos desplegados en el vacío sino en un contexto y un clima especial en donde convergen distintos aspectos. Desde el silencio que acompaña el encuentro (a pesar de la multitud presente), pasando por la visión de peregrinos que en el momento de sentir la mano de María Livia sobre su hombro comienzan a desmoronarse y caer, hasta la belleza del lugar, la existencia de árboles, flores y la privilegiada visión que se posee desde ese ámbito de la ciudad de Salta. Un contexto fundamental de tener en cuenta que en muchos casos corona horas transitadas de oración colectiva (el rezo del rosario en grupos, el recogimiento fomentado especialmente por los organizadores en los viajes preparados desde distintos lugares del país, la apreciación de videos sobre la Virgen y otras apariciones que son vistas en los viajes, hasta los testimonios personales de devotos que vuelven por segunda o tercera vez). Por otro lado, es importante recordar que estamos ante un contexto en cuyo imaginario está presente un universo simbólico en donde es posible lo considerado por muchos como imposible. Una trama de significados en el marco de matrices culturales en donde la creencia en la Virgen y la importancia de su devoción está muy arraigada y se encuentra más allá de que conozcan o no las peculiaridades de la aparición o las tensiones y conflictos institucionales. Para Turner, el ritual es un "proceso dinámico". Todo ritual es simbólico y posee una carga fundamental de misterio y éste se despliega en el cerro con una fuerza de atracción fundamental. Al terminar de brindar la oración de intercesión a los miles de peregrinos que la solicitan, María Livia, acompañada por su marido, abandona el cerro. Paulatinamente, la gente comienza a descender, caminando o en colectivos dispuestos para tal fin. Ha terminado el acontecimiento pero se inicia el proceso de configuración de la vivencia en torno a lo "sentido", como paso previo a la constitución del bagaje experiencial del peregrino que conforma el soporte fundamental de su creencia y en cuyo marco construirá su propio relato. Es que, como señala H. Leger, dicha creencia es el resultado de "convicciones individuales y colectivas que encuentran su razón de ser en el hecho de dar sentido y coherencia a la experiencia subjetiva de aquellos que cree" (Léger, 1993). Es que, en el marco de un campo religioso

5 Ver también en relación a los símbolos sagrados y su vinculación con la eficacia simbólica en la práctica terapéutica Renold y Arias, 2008.

cambiante en donde lo emocional y afectivo ocupan cada vez más un lugar central, el fenómeno de la aparición de la Virgen constituye una instancia propicia que no sólo implica tomar distancia de posturas exclusivamente doctrinarias sino también y fundamentalmente participar en un fenómeno que apela a los sentimientos y a la conversión personal en el marco de una "experiencia mística".

Sin embargo, no termina allí el fenómeno, ya que el mismo posee una instancia organizativa y una diversidad de actividades de consolidación y difusión de la devoción en el medio local, nacional e internacional que poseen importantes implicancias institucionales, a la vez que requieren para su explicitación de ámbitos complementarios pero estrechamente vinculados con los del cerro. Nos referimos al encuentro posterior con los peregrinos, los viajes y los grupos de oración. Esto constituye un aspecto fundamental que hace al conjunto del fenómeno de la aparición, que implica una "experiencia singular" pero que posee momentos diferenciados. Así, si el encuentro del cerro produce "una vivencia y una experiencia religiosa especial", los otros encuentros, especialmente en el viaje, o en las afueras de Salta, o en los grupos de oración formando parte de dicha experiencia general, constituyen un "fuerte momento de socialización religiosa" enmarcado en una perspectiva teológica y doctrinaria católica fuertemente tradicionalista. Es muy importante, desde nuestra perspectiva, distinguir los momentos, si bien se encuentran estrechamente vinculados, en cuanto mientras el primero se constituye en el núcleo central de la convocatoria, el segundo consolida un aspecto claramente distinguible de reafirmación de una ortodoxia doctrinaria católica en el marco de planteos teológicos y pastorales tradicionalistas y conservadores.

LAS IMPLICANCIAS DE LAS APARICIONES EN EL CONTEXTO DEL CATOLICISMO EN LA ARGENTINA

Nos interesa ahora realizar una aproximación al "momento de socialización" considerando aspectos que hacen tanto al rol de la vidente como a la organización que conduce en el marco de la puja por la legitimación de la devoción.

LA VIDENTE Y LA ORGANIZACIÓN

Es necesario destacar que si bien en términos generales la vidente asume aspectos comunes con algunos otros casos, posee otras características que la singularizan. En relación con el primer aspecto, nos referimos a su condición de mujer casada con hijos, con una religiosidad normal y sin una formación teológica especial, que ha transitado (según lo plantea en similitud a otras experiencias de apariciones) un camino signado por sacrificio y dolor en el proceso de la aparición e

incluso con signos personales de haberlos sufrido (según su propio relato). En el segundo aspecto, estamos haciendo alusión tanto al despliegue ritual como a la prédica personal de carácter doctrinario. El despliegue ritual se vincula con la oración de intercesión que realiza María Livia con fuertes repercusiones para las personas en búsqueda de "sanación", "curación", "milagros". No todos los que pasan para recibir la oración están transitando una enfermedad aunque sí es el caso de muchos de los asistentes. Por otro lado, en el imaginario colectivo que se ha instalado sobre el fenómeno, la expectativa de la "sanación" está presente y forma parte de las representaciones que se han construido entre muchos de los que concurren o planean hacerlo. De hecho, en el cerro se prepara especialmente un lugar cercano a María Livia en donde se da ubicación a personas con enfermedades graves como a aquellas que, por su salud, están impedidas de trasladarse (un aspecto similar a situaciones propias de encuentros carismáticos y pentecostales). En lo que respecta a su prédica personal, la misma se relaciona especialmente con el momento posterior al encuentro en el cerro, en que una vez al mes se reúne con los peregrinos en un gran salón de eventos, en las afueras de la ciudad de Salta. Allí, luego de una misa concelebrada por varios sacerdotes que no pertenecen a la diócesis de Salta y que en su gran mayoría son de grupos que organizan las peregrinaciones y que vienen de Buenos Aires , Córdoba o Tucumán, María Livia relata la historia de la aparición y del significado que la misma ha tenido para ella en cuanto a renuncias y sacrificios y de la importancia de los mensajes y la aparición en general, no sólo para la conversión sino para lo que denomina como la gran misión de unir Oriente con Occidente[6]. Al respecto, es importante observar la insistencia en las prácticas sacramentales tradicionales (la oración, la asistencia a misa, la confesión, la comunión, el rezo del rosario, la adoración al Santísimo) junto a manifestaciones propias de los grupos carismáticos (lo emocional, los situaciones de sanación, etc.) como también de la necesidad de conversión frente a un mundo que se ha desviado y alejado de la moral cristiana y el orden establecido por Dios. Una vez terminado su relato pasa a contestar preguntas de los peregrinos. Las mismas son heterogéneas y abarcan desde perspectivas estrictamente relacionadas con la aparición hasta situaciones personales, crisis de fe, asuntos familiares y problemas de la vida cotidiana en general. En sus respuestas, María Livia despliega

6 Se trata de uno de los contenidos de los mensajes que María Livia señala de la Virgen. Además de las necesidades de arrepentimiento, conversión, oración y necesidad de prácticas sacramentales, alude a dicha misión de unificación. Ver, al respecto (Ameigeiras y Suárez, 2010).

apreciaciones insertas en planteos doctrinarios de un catolicismo tradicionalista, conservador y dogmático, claramente enfrentado con un siglo XXI que se ha apartado de Dios.

En lo que hace a la organización, la vidente es la responsable de conducir, con la ayuda de su marido, el grupo de "servidores de la Virgen", que ella misma ha formado. Se trata de jóvenes y adultos de ambos sexos que colaboran en toda la tarea organizativa que demanda la aparición. La organización es vertical, no admitiendo que los servidores puedan dar entrevistas u opinar por sí, mismos dado que solamente están "para servir a la Virgen". Una situación que ha generado cuestionamientos e incluso casos de denuncias. Por otro lado, nos encontramos con los supervisores que tienen a su cargo la organización y el acompañamiento de los viajes en colectivo, como quienes coordinan los grupos de oración, una gran mayoría de los cuales pertenecen a clases medias y altas y se encuentran ubicados en zonas de residenciales de la ciudad de Buenos Aires y de la provincia. De hecho, algunos de estos grupos con sede en Buenos Aires tienen una activa participación en las tareas de difusión como en brindar el apoyo necesario para garantizar tanto actividades como contactos internacionales. La organización se extiende así a nivel regional y nacional e incluso se encuentran grupos participantes muy activos en el Uruguay.

La puja por la legitimación

La puja por la legitimación de la aparición constituye uno de los aspectos más interesantes, para considerar con detenimiento, no por la singularidad de dicho conflicto, que por otro lado es común a una gran mayoría de apariciones, sino porque el mismo ha implicado posicionamientos fuertemente enfrentados en ambas partes a la vez que el involucramiento de distintos actores que, tanto a nivel local como nacional e internacional, despliegan su presencia en el campo religioso en cuestión. Es de destacar que en un primer momento el obispo de Salta, M. Blanchoud, acompañó el acontecimiento, posibilitando, como hemos señalado, la publicación restringida de los "mensajes" de la Virgen. El cambio de autoridad diocesana implicó sin embargo una toma de posición distinta. M. Cargniello, como nuevo obispo de Salta, no sólo nombra una comisión para estudiar el fenómeno sino que da a conocer, el 7 de abril de 2003, una carta al pueblo de Salta, denominada "La cuestión pastoral de la ermita del cerro", que establece un punto de quiebre y un cambio fundamental en la apreciación del fenómeno por la Iglesia hasta ese momento. Allí, pasa a reiterar la posición tradicional de la Iglesia sobre este tipo de fenómenos para luego analizar con minuciosidad y explicitar su apreciación del mismo como obispo diocesano y responsable eclesiástico de todo lo que ocurre en el territorio de su

diócesis. Reconstruye así los distintos acontecimientos que se desplegaron en torno a la aparición para pasar luego a señalar características y especialmente incongruencias y contradicciones existentes en la misma. Tanto a nivel de aspectos referentes a los mensajes revelados por la vidente ("son reiterativos", "no aparece la caridad con el prójimo", "no aparece muy clara la dimensión eclesial", "son revelaciones sin contenido", etc.) como en relación al comportamiento de la vidente ("el protagonismo de la vidente es manifiesto") y las formas organizativas que ha adquirido ("tiene un grupo de elegidos que se organizan en una estructura selectiva […]. Este punto podría constituir un peligro de sectarismo"). De allí en más, toma una serie de disposiciones que abarcan tanto a la vidente, María Livia, como a la comunidad del Monasterio de las Carmelitas, las cuales "se han de someter a las indicaciones de la Comisión Arquidiocesana". Para estas últimas en particular, plantea que deben "abstenerse de hacer propaganda sobre este tema". En lo que se refiere a María Livia en particular dispone que la misma "se ha de abstener de trasmitir mensaje alguno de la Santísima Virgen, tanto en público como en privado, y por ello mismo no ha de publicar ningún mensaje". Recuerda asimismo "la prohibición de imponer las manos a los fieles" y sugiere a la vidente que se "someta al estudio de expertos en psicología". Como podemos observar, el documento del obispo implica una fuerte toma de posición sobre el tema a la vez que un ejercicio de la autoridad territorial que no deja lugar a dudas respecto a las incumbencias específicas de la misma sobre el fenómeno.

Este documento, si bien implicó algunos cambios en la vidente y en la organización (no estar en el centro del cerro, no publicar nuevos mensajes, dejar de colocar sus manos sobre las cabezas de los peregrinos en la oración de intercesión y pasar a hacerlo sobre sus hombros e incluso concurrir a una consulta psicológica, a pesar de que no se conocen los resultados de la misma), no se tradujo en un posicionamiento distinto en relación a la diócesis. Continúa siendo ella, con la compañía de su esposo y sus colaboradores, la que organiza, planifica y decide todo lo vinculado con la aparición. No hay al respecto ningún tipo de relación ni de integración con la pastoral diocesana. La vidente, por otro lado, no presenta ningún interés en integrarse a dicha pastoral, en tanto es ella quien, aludiendo a que sólo hace lo que la Virgen le manda, decide no hacerlo. Se agudizó así la distancia existente entre la diócesis y la vidente y su organización. Más allá de reuniones con la Comisión Diocesana, la falta de acercamiento fue notable. Esto no impidió, por otro lado, que la vidente y su organización buscaran apoyos y establecieran relaciones con personas, grupos y sacerdotes, fundamentalmente fuera de Salta (Buenos Aires, Córdoba , Tucumán), que se identificaran y contribuyeran a consolidar la devoción, a la vez

que se redoblaron los esfuerzos organizativos para seguir consolidando y expandiendo la misma. Tres años después, en 2006, la diócesis da a conocer otra documento, "Declaración sobre la cuestión del cerro", en donde alude concretamente al informe presentado por la comisión creada especialmente sobre el caso. De allí en más, y considerando todos los antecedentes en su poder, afirma que "no podemos avalar como verdad objetiva los acontecimientos extraordinarios que son presentados como origen de la convocatoria ni de aquellos que se relatan como ocurridos en ella". Pero no termina allí su declaración, sino que avanza señalando que todo lo que "allí se imparte y todo el desarrollo de la misma están fuera de la conducción pastoral", hecho por el cual no pueden "avalar ni estimular la concurrencia a ella". Por si quedaba alguna duda, agrega que se trata de "una actividad de iniciativa particular en el marco de una organización civil sin reconocimiento ni inserción orgánica y oficial de la Iglesia católica de Salta", para aclarar finalmente que las observaciones planteadas "nada juzgan sobre las intenciones ni la vida interior de las personas convocantes ni de los asistentes". El documento es rotundo en sus afirmaciones, sus repercusiones en Salta son importantes y de hecho el clero de la diócesis acompaña al respecto la decisión del obispo y la feligresía del lugar no concurre o lo hace en forma minoritaria. Sin embargo, los viernes por la tarde, continúan arribando micros desde distintos lugares del país y cada sábado acuden personas masivamente al cerro. La acción de difusión de los organizadores y los adherentes en otras provincias y especialmente en Buenos Aires en muchas parroquias y capillas, la divulgación lograda en los medios, la incorporación de la visita al cerro en los *charters* turísticos que se organizan los fines de semana al norte argentino, tienen sus efectos.

La necesidad de reconocimiento de la autoridad episcopal, sostenida claramente por la documentación expuesta por la máxima autoridad eclesiástica del territorio, se contrapuso con la evolución de los acontecimientos ligados a la vidente y la organización. El esfuerzo y las tareas dedicadas a la difusión de la aparición y la instalación de la devoción (página *web*, reuniones de reflexión, grupos de oración, organización de peregrinaciones comunes y especiales) implicó una decisión de continuidad y profundización más allá de las recomendaciones y decisiones del obispo del lugar que, de hecho, dan cuenta de un posicionamiento que se afirma en el distanciamiento institucional del ámbito local pero que abre sus redes de vinculación con otros ámbitos institucionales regionales, nacionales e incluso internacionales. Una situación en la cual se inscribe claramente el despliegue y la difusión que María Livia y su organización hicieron de la presencia de P. R. Laurentin (experto reconocido internacionalmente en el tema de las apariciones y que muchos vinculan con el Vaticano) y el apoyo a

sus conferencias y viajes y la recuperación de sus apreciaciones sobre el fenómeno de las apariciones en general y de la aparición de Salta en particular. En forma análoga, los encuentros mensuales en donde la vidente narra y contesta preguntas constituyen un ámbito de consolidación del protagonismo de María Livia a través de explicaciones e interpretaciones que enfatizan una visión tradicionalista y ortodoxa del catolicismo que se expande a su vez en el seno de su organización y de los grupos que se identifican con la devoción en otros lugares. Así, los planteos acerca de la sujeción a la pastoral diocesana se enfrentaron a la autonomía con la que la vidente y su organización llevaban a delante la devoción y la difusión de la misma. La unidad del clero y los religiosos junto al obispo diocesano se contrapusieron con el apoyo a la vidente de las Carmelitas de Salta y el acompañamiento de algunos sacerdotes y grupos de devotos marianos y tradicionalistas del país. Mientras el obispo ponía al tanto a sus colegas del episcopado y solicitaba que se aclarara la situación a los sacerdotes de las diócesis que concurrían al cerro, María Livia y su organización continuaban con su intensa labor de expansión de la devoción. Mientras era una minoría la feligresía de Salta que concurría, eran muchos los peregrinos que arribaban desde distintas partes del país. Una concurrencia favorecida no solamente por la devoción mariana sino también por la promoción turística que las agencia realizaban tanto en el interior del país como en el exterior. Agencias que en el marco de sus viajes por el norte argentino comenzaban a incorporar la visita a la "Virgen del Cerro en Salta".

ALGUNAS REFLEXIONES FINALES

Tal como hemos podido observar en nuestra presentación de la cuestión de las "apariciones" de la Virgen, éstas constituyen un tipo de fenómeno característico del catolicismo, pero sumamente complejo, tanto en lo que se refiere a sus características socio-religiosas y culturales como respecto a su posicionamiento y reconocimiento institucional. En una institución como la Iglesia católica, con un sólido andamiaje institucional y normativo, en donde las jerarquías, los cargos, las funciones y atribuciones están claramente explicitados y vigentes, la emergencia de situaciones como las que se generan con las videntes y las apariciones constituye sin duda una instancia delicada a considerar. No hay más que ver al respecto la cantidad denunciada de apariciones y en contraposición cuáles de todas ellas son finalmente reconocidas oficialmente por la Iglesia. Entre las múltiples apariciones que se explicitan en Latinoamérica, son muchas las que no avanzan ni se consolidan y terminan diluyéndose mientras que otras, en general más cercanas a la Iglesia, avanzan con un derrotero más consolidado o conflictivo, según las situaciones y contextos. Con las que en principio

permanecen hay problemas de carácter teológico y doctrinario pero sobre todas las dificultades la más importante gira en torno al problema de la autoridad, de la irrupción en la estructura de un tipo de fenómeno vinculado con lo sagrado que, sin embargo, ha tomado una vía alternativa de manifestación por fuera de la misma. De allí, las prevenciones del catolicismo sobre todas las denominadas "revelaciones privadas" (que según lo ha establecido el magisterio, no son obligatorias) y que la primera medida de la institución sea generalmente solicitar "prudencia" o "silencio" a los videntes para estudiar el fenómeno mientras que ella toma en sus manos el desarrollo y control del mismo. Es, por ejemplo, el caso de la aparición de la Virgen del Rosario de San Nicolás, en donde la vidente dejó su protagonismo para que la institución lo asumiera plenamente. Una situación característica de la Iglesia católica en donde ésta intenta limitar en primera instancia el protagonismo de los videntes estableciendo un "control" sobre el fenómeno y en donde la actitud o respuesta de la vidente ante la institución es definitoria en gran parte del enfrentamiento o encauzamiento pastoral. Así, o la Iglesia acompaña la aparición o se entra en un terreno de enfrentamientos. En el primer caso, si el hecho lo justifica, la pastoral del lugar conduce las manifestaciones y asume teológica y pastoralmente el fenómeno incluyéndolo en el vasto y heterogéneo accionar de la Iglesia. No importa en esta perspectiva que aún no esté el reconocimiento oficial, puede tardar años o no venir nunca pero ya la Iglesia ha hecho suya una manifestación que da lugar y encauza las distintas modalidades de creencia y práctica de los creyentes. Es que las apariciones, más allá de los conflictos que producen, constituyen un recurso pastoral que conjuga, en un ámbito propicio para el encuentro personal y la explicitación emocional, la reafirmación de postulados marcadamente tradicionalistas y conservadores, replanteando la capacidad dinámica y movilizadora de los elementos místico simbólicos y de las prácticas rituales ya institucionalizadas en la Iglesia. En cuanto tal, conforma una manifestación ritual sustentada en una fuerte capacidad de convocatoria enmarcada en la relevancia del fenómeno mariano en el catolicismo Latinoamericano. Un tipo de religiosidad que busca, fundamentalmente, por encima de los dogmas institucionales, las experiencias personales y valora las expresiones de carácter místico. En el caso de Salta, sin embargo, tal como lo presenta la vidente y su organización, el fenómeno no aparece sólo como una manifestación mariana más, sino como un acontecimiento que posee una ritualidad desplegada en un marco fuertemente emocional, vinculada con una arraigada tradición mariana pero acotada en sus expresiones a elementos de carácter sacramental y doctrinario que contribuyen claramente a consolidar corrientes teológicas y pastorales conservadoras en el seno del cato-

licismo en general y argentino en particular. Así, la complejidad de las situaciones es notable, especialmente cuando la o los videntes se reafirman en su perspectiva y se niegan a una inserción institucional directa. El caso que nos ha ocupado es una muestra interesante de lo señalado, el conflicto está planteado. La vidente ha seguido recibiendo mensajes y si bien no los ha dado a conocer, sí ha realizado otros mandatos de la Virgen pues considera que es un compromiso ineludible y un bienestar para toda la humanidad y los creyentes en particular. Una vidente que se constituye en intermediaria clave y cuya interpretación del fenómeno ha ido creciendo en el imaginario religioso de los peregrinos y devotos y que reafirma en sus actividades un planteo católico doctrinario ortodoxo y tradicionalista apreciado por grupos marianos y conservadores. Por otro lado, está la autoridad eclesiástica, el arzobispo de Salta, que ha continuado firme en cuanto a sus planteos sobre la aparición, que es apoyado por el clero de Salta y que en la actualidad cuenta como un nuevo elemento de consolidación de su poder eclesiástico al haber sido nombrado como segundo vicepresidente a la Comisión ejecutiva de la Conferencia Episcopal Argentina.

Los peregrinos siguen arribando a Salta cada sábado y pasando por la oración de intercesión que la vidente sigue brindando como sus alocuciones y planteos. El obispo, como la mayoría de los sacerdotes de Salta y muchos de los salteños, no participan de los mismos, sin embargo otros curas y otras religiosas, fuera de Salta, los acompañan. El fenómeno mientras tanto, comenzó a ser incluido en los derroteros turísticos, tanto a nivelo nacional como internacional. La pregunta sigue abierta: ¿la vidente y su organización asumirán las recomendaciones de la diócesis y encauzarán a través de la misma la realización del fenómeno? ¿Terminará siendo asumido por la institución? ¿Seguirá un camino alternativo que le permita seguir manifestándose, o paulatinamente irá menguando en su poder de convocatoria? Una diversidad de interrogantes, pero, por ahora, pocas respuestas.

BIBLIOGRAFÍA

Ameigeiras, A. 2011 *La mística popular* (Porto Alegre: Corredor de las ideas del Cono Sur).

Ameigeiras, A. y Suárez, A. L. 2011a "Las Apariciones de la Virgen. El fenómeno de las apariciones de la Virgen en Salta: Peregrinación, sanación y la misión de unir Oriente con Occidente" en *Ciencias sociales y religión* (Buenos Aires: UNSaM), Año 12, Nº 13, febrero.

Ameigeiras, A. y Suarez, A. L., 2011b "Buscando paz. Peregrinos al cerro de las apariciones de la Virgen en Salta". Presentado en las *XVI Jornadas sobre Alternativas religiosas en Latinoamérica*, Punta del Este.

Ameigeiras, A. y Suárez, A. L. 2010 "La Virgen del Cerro en Salta. Continuidades y singularidades respecto a las principales apariciones modernas y contemporáneas" en *Cultura y religión* (Iquique: Universidad Arturo Prat/Instituto de Estudios Internacionales-INTE), Vol. VI, Nº 2.

Ameigeiras, A. y Suárez 2009 "Peregrinación, devoción mariana y sanación: El caso de las apariciones de la Virgen en Salta", en *XV Jornadas sobre alternativas religiosas en América Latina*, Santiago de Chile.

Beuchot, M. 1993 "Religión" en Gómez Caffarena, José (ed.) *Enciclopedia Iberoamericana de filosofía* (Madrid: Trotta)

Eliade, M. 1998 (1965) *Lo sagrado y lo profano* (Barcelona: Paidós).

Hervieu Léger, D. 1993 *La religión pour memoire* (París: Éditions du Cerf).

Isambert, François-André 1982 *Le sens du sacré* (París: Minuit).

Laurentin, R. 1988 "Apariciones" en Vázquez, A. *Diccionario de Mariología* (Madrid: Ediciones Paulinas).

Laurentin, R. ; Rupcic, L. 1987 *Apariciones de la Virgen en Medjugore* (Barcelona: Gerder).

Mardones, M. 1994 *Las nuevas formas de la religión* (España: Verbo Divino) .

Mier, R. 1996 "Tiempos rituales y experiencia estética" en Geist, I. *Procesos de escenificación y contextos rituales* (México: Plaza y Valdés).

Reesink, M. 2003 "Nossa Senhora de Anguera, Rainha da e do mundo catolico contemporáneo" en Steil, C. *et al. Maria entre os vivos. Refexoes teóricas e etnográficas sobre aparicoes marianas no Brasil* (Porto Alegre: Editorial UFRGS).

Renold, M. ; Arias, S. 2008 " Ethos, cosmovisión y eficacia simbólica en un grupo Pentecostal" en M. Renold (comp.) *Miradas antropológicas sobre la vida religiosa* (Buenos Aires : Ciccus).

Seibold, J. 2006 *La mística popular* (México: Buena Prensa).

Suarez, A. L. 2011 "Los mensajes de la Virgen del Cerro: orar, ayunar, comulgar y convertir a los impíos. La profecía de una nueva evangelización que partirá de Argentina a través de un grupo de elegidos" en *Programa de Sociedad, Cultura y Religión* (Buenos Aires: CEIL-CONICET).

Turner, V. 2008 *La selva de los símbolos* (Madrid: Siglo XXI).

Velasco, J. M. 1999 *El fenómeno místico* (Madrid: Trotta) .

Jesús Guanche*

LA RELIGIOSIDAD POPULAR DE MATRIZ AFRICANA EN LOS NUEVOS SITIOS DE MEMORIA DE LA RUTA DEL ESCLAVO EN CUBA

INTRODUCCIÓN

Como resultado del encuentro internacional auspiciado por la Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe de la UNESCO sobre *Sitios de memoria de la ruta del esclavo en el Caribe Latino*, efectuado en La Habana, Cuba, del 17 al 19 de mayo del 2006, se propuso elaborar por cada uno de los países que conforman el *cluster* que atiende esta Oficina (Cuba, Haití, República Dominicana y Aruba), cinco nuevos sitios de memoria donde se combinan por primera vez el patrimonio edificado o el natural con el *patrimonio cultural vivo*, también denominado en diversos documentos y contextos lingüísticos como "patrimonio cultural inmaterial" o "patrimonio cultural intangible".

En esa ocasión, junto con la evaluación del primer decenio de trabajo relacionado con el Proyecto UNESCO sobre *La Ruta del Esclavo* (1994-2004) se propone su continuidad a partir de las relaciones de los contenidos de varias Convenciones de la UNESCO, en primer lugar la Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural (1972) y especialmente las dos más recientes: la Convención

* Antropólogo, profesor de la Universidad de La Habana y miembro de la Junta Directiva de la Fundación Fernando Ortiz y del Comité Cubano de la Ruta del Esclavo.

para la salvaguardia del patrimonio cultural intangible (París, 17 de octubre de 2003) y la Convención sobre la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales (París, 20 de octubre de 2005). De este modo, el patrimonio cultural construido, o de carácter natural, se vincula con sus creadores, portadores y transmisores, a la vez que evidencia la riqueza y los modos en que se manifiesta la diversidad cultural mediante los nuevos sitios de memoria propuestos.

La *Nueva estrategia para el Proyecto Ruta del Esclavo* aprobada por la UNESCO en febrero del 2006, y ampliada en la 181° Reunión del Consejo Ejecutivo de la UNESCO dedicado a actualizar el *Proyecto La Ruta del Esclavo* (20 de marzo de 2009)[1] propone entre sus líneas de trabajo la realización de inventarios para la preservación del patrimonio material, lugares y sitios de memoria que permita:

- Preparar mapas geográficos que presenten sitios, edificaciones y lugares por región y por país.
- Establecer itinerarios de memoria para promover el turismo cultural.
- Fomentar la preparación de documentos para la propuesta de nuevos sitios relacionados con la trata de esclavos, para incluirlos en la Lista de Patrimonio de la Humanidad.
- Incentivar la extensión y/o aplicación, en los casos que así lo admitieran, de sitos ya inscritos en la lista para garantizar una mayor presencia de patrimonio relacionado con la trata de esclavos.
- Estimular a los Estados parte de la Convención de 1972 para que propongan una serie de sitios o itinerarios culturales relacionados con la ruta del esclavo y la esclavitud, con vista a su inclusión en la lista[2].

En el caso específico de Cuba se cuenta con un inventario nacional que incluye 705 lugares con diversos niveles de declaratoria, desde sitios ya declarados Patrimonio Cultural de la Humanidad, Monumento Nacional, Monumento Local, Zona de protección y múltiples espacios aun sin declarar, pero que son testimonios de la huella histórica de la esclavitud y su legado cultural[3]. En una primera etapa se seleccionaron 10 sitios de memoria, que tras ser evaluados por una representación

1 Véase: UNESCO (2009).

2 Véase: UNESCO (2006:4-5).

3 Véase: Acosta (2001: 81-90).

del Comité Cubano de La Ruta del Esclavo vinculado con el patrimonio cultural, se llegó a la propuesta solicitada de cinco sitios por cada país. Junto con la argumentación de los valores patrimoniales vivos de cuatro sitios ya declarados Patrimonio de la Humanidad como el Valle de Viñales en Pinar del Río, Trinidad y el Valle de los Ingenios en Sancti Spíritus; el Paisaje arqueológico de las primeras plantaciones de café en el sudeste de Cuba, en Santiago de Cuba y Guantánamo[4]; y la *Tumba Francesa*, Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad, en Santiago de Cuba, Holguín y Guantánamo. Se propusieron los sitios del Cafetal Angerona (Monumento Nacional), en Artemisa; los Asentamientos poblacionales Regla-Guanabacoa (Monumento Nacional), en La Habana; el Castillo de San Carlos y San Severino actual Museo de la Ruta del Esclavo (Monumento Nacional), en Matanzas; el Ingenio La Demajagua (Monumento Nacional), en Granma; y el Coto minero y poblado de El Cobre (Monumento Nacional), en Santiago de Cuba.

En todos los casos propuestos, uno de los componentes fundamentales relacionado con la herencia cultural africana es la religiosidad popular manifiesta de diversa manera e intensidad en los pobladores o vecinos cercanos a los referidos sitios, aunque con especificidades particulares que los hacen irrepetibles y muestran la riqueza de la diversidad cultural. Si analizamos las características de los nuevos sitios propuestos podemos constatar sus peculiaridades.

EL SITIO RURAL DEL CAFETAL ANGERONA

Ubicadas en el km 5 de la carretera que une al municipio de Artemisa con Cayajabos, antigua Provincia de La Habana, hoy Artemisa, se encuentran las ruinas del antiguo Cafetal Angerona, un sitio de indudable valor por lo excepcional de su arquitectura y de la historia que guardan sus restos. El origen y desarrollo del sitio se remontan a las primeras décadas del siglo XIX cuando la antigua región del corral de San Marcos fue transformada en el entonces denominado *Jardín de Cuba* por la magnificencia que alcanzaron sus cafetales. Este conjunto agroindustrial, surgido durante la primera mitad del siglo XIX, cuando fue propiedad del alemán Cornelio Souchay y su concubina haitiana Ursula Lambert, poseía un sistema de organización laboral de los esclavos, muy distinto al que imperaba en el resto de la Colonia. Como testimonios quedan la casa principal en estado ruinoso, la casa del mayoral, restaurada hace unos años, el sistema de aljibes para el almacenamiento de agua, los barracones de esclavos con sus muros de confinamiento y torre vigía y la estatua marmórea de la diosa del

4 Véase: UNESCO (2002).

silencio, Angerona, conservada hoy en el museo municipal de Artemisa. El estado de abandono de las ruinas, verificado por este autor en el año 2010 durante el proceso de filmación del documental *Cimarrón, historia de un esclavo* (2011)[5], denota un serio desafío en cuanto a la responsabilidad patrimonial de las autoridades de la nueva provincia de Artemisa recientemente creada.

Desde el punto de vista arquitectónico su casa vivienda era una construcción neoclásica, estilo que se expresa en el ritmo de los arcos y columnas de la fachada, la austeridad del lenguaje constructivo, readecuado a las características ambientales y climáticas del lugar, de ahí la existencia de grandes vanos y puertas, además de elementos de tradición hispánica como el barandaje y la utilización de las rejas. El sitio fue la plantación cafetalera del occidente cubano más importante y la segunda de la Isla en la primera mitad del siglo XIX, contó con alrededor de 450 esclavos en su dotación, cifra colosal para una sola plantación. Por la cantidad de elementos del conjunto que ha llegado a nuestros días, es uno de los más completos de su época y de mayor autenticidad. Por las particularidades de sus propietarios, matrimonios mixtos inéditos para la época, y el tratamiento a los esclavos, este sitio es todo un símbolo de denuncia de la sociedad esclavista en que alcanzó su esplendor.

Aunque las ruinas de Angerona se encuentran a la referida distancia que une al poblado de Artemisa con Cayajabos, determinados grupos músico danzarios residentes en Artemisa y otros lugares de esa provincia concurren a diversas actividades relacionadas con el legado africano en ese sitio patrimonial. Conjuntamente, en este poblado es común la presencia de casas templo de la santería (culto a los orichas) y el palomonte (culto a las fuerzas de la naturaleza concentradas en una *nganga* o recipiente mágico). Desde 1969 hasta el presente, con el apoyo de la Dirección Municipal de Cultura de Artemisa, actúan grupos músico danzarios en este sitio de memoria. Conocida como Fiesta folklórica de Angerona, se han presentado diversos grupos con un repertorio denominado *afrocubano*: Cristal, Grupo Juvenil Folklórico de Guanajay, Folklórico de Cabañas, Folklórico de San Antonio de los Baños, Folklórico de la Federación de Estudiantes de la Enseñanza Media (FEEM) de Oriente, con repertorio de haitianos y descendientes; y el Folklórico Obbanile-Batá. Este último se ha mantenido más estable y ha diversificado el repertorio y las actividades en el sitio.

Las tradiciones y expresiones orales de la santería y el palomonte en Artemisa son componentes habituales de la vida religiosa observa-

5 Documental de Miguel de los Santos, dirigido por Juan Carlos Tabío sobre la obra *Biografía de un cimarrón* de Miguel Barnet.

bles en rezos, cantos, consultas oraculares e historias sagradas, entre otras. Las artes del espectáculo se manifiestan en las presentaciones de *grupos folklóricos* de artistas aficionados que emplean los espacios para sus actividades alusivas a la época histórica en que el sitio fue uno de los más importantes cafetales de la Isla. Los usos sociales, rituales y festivos están presentes tanto en las prácticas religiosas como en la organización de los grupos artísticos que emplean la Semana de la Cultura de ese Municipio para habilitar mesas y degustar platos tradicionales, una parte de ellos también relacionados con comidas y bebidas propias de estas religiones populares cubanas. Hay un evidente conocimiento de la naturaleza y el universo en la cosmovisión de estas prácticas religiosas. También se evidencian técnicas artesanales en los vestuarios y diseños de las deidades que representan los danzantes, así como en todos los objetos de culto (collares, tambores, sonajas y otros).

Existe una conexión muy activa entre las ruinas de Angerona (cafetal desde 1813 e ingenio a partir de 1840) y los grupos de jóvenes que sistemáticamente actúan en sus espacios con el apoyo de la Dirección Municipal de Cultura de Artemisa. Este espacio cultural motivó la creación del filme de ficción *Roble de olor* de Rigoberto López, basado en una versión libre sobre hechos históricos del lugar, durante la primera mitad del siglo XIX cuando fue propiedad del alemán y su concubina haitiana. Esta condición atípica de más de 400 cuatrocientos esclavos viviendo en familias para atender más de 650 mil matas de café no era común, cuando se tiene como referencia de época el terrible barracón de ingenio cual represiva cárcel. En este sentido, Angerona es un referente histórico del esplendor arquitectónico de los cafetales de occidente en la época colonial y un símbolo actual de memoria a través de las agrupaciones músico danzarias que actúan en el mismo espacio. Al propio tiempo, el Museo Municipal de Artemisa atesora exponentes de Angerona, muy especialmente la imagen original de la diosa romana del silencio, y la reja de entrada a los barracones. Aunque su ubicación se encuentra en un sitio rural, el Museo Municipal de Artemisa y las escuelas de la localidad llevan acciones para el estudio de la historia local, el cual permite un acercamiento de las nuevas generaciones a su identidad histórica y cultural.

LOS SITIOS URBANOS DE REGLA Y GUANABACOA

Estos sitios abarcan dos importantes asentamientos poblacionales cercanos a la ciudad de La Habana, con múltiples usos en relación con el patrimonio cultural que posee. El espacio que cubre este sitio (136,62 km^2) es mayor a la ciudad vieja de La Habana y su sistema de fortificaciones, declarada por la UNESCO en 1982 Patrimonio Cultural de la Humanidad.

Regla (fundada en el sitio del ingenio Guaicanamar en el año 1598) y Guanabacoa (fundada como Pueblo de Indios en 1554), son dos municipios de La Habana, que hoy día se encuentran incorporados al área metropolitana de la capital cubana. Cruzar en lancha la bahía de La Habana es una tradición cultural que implica abrirse a un nuevo espacio urbano distinto del de la antigua ciudad amurallada; la conexión con Regla y desde aquí con Guanabacoa, son dos sitios habitados que inician su vida sociocultural en el siglo XVI. La tradición oral reconoce y repite el vínculo con Regla y Guanabacoa como lugares de peregrinación, como sitios mágicos donde la africanía está presente. En torno a la Iglesia de la Virgen de Regla (Monumento Nacional) concurren también, junto con los católicos, los hijos e hijas de *Yemayá*, la deidad yoruba madre de los principales orichas; la madre de agua o *Baluande* de los paleros y *Okandé* de los abakuá.

En torno a la Virgen Tutelar de Guanabacoa, también se encuentran babalawos, abakuá, santeros, paleros y otros creyentes. La memoria histórica contra la esclavitud de los africanos está presente en la Ermita del Santo Cristo del Potosí (Monumento Nacional) donde en una fecha tan temprana como 1681 los sacerdotes capuchinos Francisco José de Jaca de Aragón (1645-1686) y Epifanio de Morains de Borgoña (1644-1689) predicaron y escribieron contra la esclavitud de los africanos. Precisamente, el 18 de abril de 2007, con motivo del Día Internacional de los Monumentos, se develó una tarja conmemorativa en esta Ermita, en memoria de los sacerdotes capuchinos antiesclavistas[6].

El poblado de Regla evolucionó como un apacible sitio ultramarino con una conexión directa con La Habana y sobre todo con el mar, la trama urbana que se adentra en una península interior de la bahía habanera propició esta relación poblado/mar que tuvo su mayor expresión en la devoción de sus habitantes a la Virgen de Regla, una de tantas vírgenes negras de la hagiografía católica, pero que ha sido esencial en su desarrollo socioeconómico, pues el puerto y las industria asociadas a este espacio constituyen la actividad económica fundamental de los reglanos y de los que concurren a trabajar desde otros lugares.

Por su parte, Guanabacoa sí tuvo una evolución propia como ciudad, que se remota la época colonial, albergó una vida comercial y cultural prolífera y aportó insignes personalidades a la cultura artística nacional como Rita Montaner (1902-1958), Ignacio Villa [Bola de Nieves] (1911-1971) y Ernesto Lecuona (1896-1963), por sólo mencionar a tres de sus hijos más encumbrados. Su centro histórico fue declara-

6 Véase: Guanche (2007: 48-57).

do Monumento Nacional por la Comisión Nacional de Monumentos de acuerdo con sus innumerables valores, entre ellos el Liceo Artístico Literario, los Escolapios y la Ermita del Santo Cristo del Potosí.

Sin embargo el mayor legado de ambos poblados no está sólo en su fondo edificado, si no principalmente en su gente, en la significación de la cultura cotidiana. Una parte representativa de la comunidad de estos dos municipios de La Habana practica el culto religioso a los Orichas (Santería), ejercen el sacerdocio de Ifá (babalawos), son partícipes del Palomonte (Regla Conga) y existen decenas de templos de las Sociedades Masculinas Abakuá, únicas en América, a partir de influencias de los grupos ibo, ibibio, idjo y ekoi, del Calabar. Tanto el Museo de Regla como el de Guanabacoa atesoran exponentes de la religiosidad popular de fuerte influjo africano, sincretizados con santos y liturgias del catolicismo. Conjuntamente, fiestas populares como los Carnavales, tienen comparsas muy representativas de toda la ciudad de La Habana. Tales son los Guaracheros de Regla (Premio Memoria Viva, 2002) y la Mazucamba de Guanabacoa, acreedoras de premios nacionales al patrimonio cultural vivo. Cada año se efectuaba el evento internacional Wemilere, Festival de raíces africanas (Premio Memoria Viva 1999) en Guanabacoa, dedicado a un país africano[7]. En este contexto resulta importante resaltar que las casas templo de sacerdotes de Ifá, santeros, paleros y los templos abakuá constituyen redes de familias religiosas que rebasan los espacios de la ciudad e incluyen nexos nacionales e internacionales[8]. Las tradiciones y expresiones orales en la santería, el palomonte y las sociedades abakuá son aspectos constantes relacionados con la vida religiosa cotidiana observables en rezos, cantos, consultas oraculares e historias sagradas, entre otras. Las artes del espectáculo se enfatizan en las comparsas que ensayan durante la víspera de los carnavales. Estos se efectúan comúnmente en julio y agosto de cada año. En el caso de los Guaracheros de Regla, participan en otras fiestas populares del Caribe, como los Carnavales de Veracruz, México, y en otros del resto del país. El Museo histórico de Guanabacoa tiene como una de sus propuestas de recorrido la visita a la casa templo del nonagenario palero, santero y abakuá Enrique *Enriquito* Hernández Armenteros (Premio Memoria Viva 2008), con más de 2 mil ahijados de iniciación y presidente de la Asociación Hijos de San Lázaro, fundada el 22 de junio de 1957[9].

---

7 A partir del año 2011 las autoridades de la Dirección Municipal de Cultura de Guanabacoa decidieron realizar este evento con periodicidad trienal por cuestiones de ajustes económicos.

8 Véase: Perera Pintado (2008:163-199).

9 Véase: Alfonso (2004), dedicado a la vida de Enrique Hernández Armenteros.

Los especialistas del Museo de Regla tuvieron que trabajar duramente en abril del 2011 para preparar el acto de la Colina Lenin en ese municipio con motivo del 141° aniversario del natalicio del fundador del primer Estado Soviético, que se efectuó oficialmente 22 de abril "para rendir homenaje a Vladimir Ilich Lenin en su natalicio y convocar además al acto *movilizativo* por el 1° de Mayo de la ciudad y la nación"[10]. Esa fue una importante ocasión para encontrar y recoger múltiples ofrendas de santeros y paleros a sus respectivas imágenes de adoración o fuerzas la naturaleza, sacar fotos y obtener nuevas piezas para el museo[11]. En un recorrido por el lugar pude corroborar la presencia de atributos (cazuelas de barro y de metal, velas, cintas y flores), así como de animales sacrificados (chivos y gallinas) en los alrededores del monumento. Luego pudimos verificar con el babalawo que preside el Proyecto Afro-Aché, cercano al lugar, que efectivamente, desde hace décadas ese es un sitio ceremonial de muchos creyentes, pues el lugar posee áreas verdes necesarias para diversos ritos propiciatorios[12].

Los usos sociales, rituales y festivos están presentes tanto en las prácticas religiosas como en los procedimientos organizativos de las comparsas. Las casas templo, por ejemplo, tienen sus festividades por diversos motivos: iniciación religiosa, aniversario de la casa templo, aniversario de iniciación del dueño de la casa, y día del santo (oricha). Hay un manifiesto conocimiento de la naturaleza y el universo en la cosmovisión de estas prácticas religiosas especialmente en el empleo de la flora y la fauna con fines curativos. Las técnicas artesanales se observan en los vestuarios y diseños de las comparsas y en todos los objetos de culto. Entre sus grupos portadores se destaca el Conjunto de Güiros de San Cristóbal (Premio Memoria Viva 2004-2005), de Regla. Un ejemplo de ello es la proliferación de sitios de venta de objetos para la religiosidad popular, palos y yerbas, tras la nueva apertura del trabajo por cuenta propia. Sin embargo, aunque se han realizado varias gestiones con diversos miembros de las Asociaciones masculinas abakuá, dado su origen en la primera mitad del siglo XIX y por constituir un remanente histórico cultural de asociaciones análogas en el Calabar, en Nigeria; y de aquí en la isla de Bioko (anteriormente Macías Nguema Biyogo, y previamente Fernando Poo en Guinea Ecuatorial), aun la membresía no tiene la disposición de acceder a la propuesta del Premio Memoria Viva que anualmente otorga el Institu-

10 Semanario noticioso del Museo de Regla (2011).

11 Comunicación personal de la especialista Raysa Fornaguera, 25 de abril de 2011.

12 El recorrido lo efectué el 29 de abril de 2011 en compañía de la Lic. Raysa Fornaguera, especialista del Museo de Regla.

to de Investigación Cultural Juan Marinello del Ministerio de Cultura, como reflejo de un adecuado reconocimiento social a la preservación de tradiciones culturales muy vinculadas con el legado africano en la cultura nacional[13].

Actualmente no existe un plan de gestión integral de sus recursos patrimoniales, aunque algunos de los inmuebles más relevantes han tenido algún tipo de restauración, las mayores amenazas que pudieran identificarse para ambos poblados son que el centro histórico de Guanabacoa presenta un deterioro que amenaza su integridad por la carencia de recursos para su restauración y mantenimiento y Regla es uno de los municipios con mayor cantidad de industrias en el país, lo cual afecta las condiciones medioambientales del territorio. Las potencialidades del turismo como fuente para la potenciación del desarrollo local en este caso se justifican a partir del interés por la fuerte presencia de las manifestaciones de la herencia cultural africana, con mayor énfasis en sus expresiones religiosas, que incentiva a visitantes nacionales y extranjeros cruzar la bahía habanera y conocer el Santuario de Regla, asistir al Festival de Raíces Africanas Wemilere o apreciar las colecciones de los museos de ambos municipios. Sin embargo la infraestructura aun es pobre, está centrada básicamente en ofertas gastronómicas ligeras, no hay capacidad hotelera en la zona, aunque la comunicación marítima con el centro histórico de La Habana posibilita el flujo de visitantes tanto al Santuario de Regla como al Cristo de Casablanca. La estructura urbana y la red vial no contribuyen a facilitar el trasporte masivo de turistas. La principal vía de transmisión del legado cultural de sus pobladores se realiza por la vía familiar vecinal, dado el alto sentido de pertenencia de los pobladores de ambos asentamientos. Las instituciones culturales y las escuelas de ambas localidades propician el estudio de la historia local, la gran cantidad de agrupaciones ya sean sociales, religiosas y folclóricas de carácter local presentes y las fiestas populares también contribuyen a este proceso.

EL CASTILLO DE SAN SEVERINO: MUSEO DE LA RUTA DEL ESCLAVO

El Castillo de San Carlos y San Severino, más conocido por Castillo de San Severino, fue edificado para la protección de la ciudad de Matanzas. El lugar donde se edificaría esta fortaleza se seleccionó en 1693 y ya en 1698, al menos parte de sus facilidades, se encontraban operando. Se terminó la obra en 1735 y se le asignó una guarnición de un capitán y 80 hombres bajo su mando. En 1762 el castillo fue destruido

13 Véase Torres Zayas (2010), en cuyo prólogo abordo el tema.

bajo la orden del capitán Felipe García de Solís, quien se encontraba al mando en ese momento. Este oficial tomó estas drásticas medidas para evitar que la fortaleza cayera en manos de los ingleses, que entonces ocupaban La Habana. Luego que la capital regresó a la Corona Española, el castillo fue reconstruido. Más de tres siglos después de que el obispo Diego Evelino de Compostela (1635-1704) bendijera la primera piedra del añorado castillo, destinado a proteger la ciudad de San Carlos y San Severino de Matanzas, cuyo nombre adoptara, voces actuales propagan allí nuevas noticias entre muros, cañones y excavaciones arqueológicas. Aunque algunas fuentes citan a 1688 como el inicio real de los trabajos, lo cierto es que transcurrirían más de cuatro décadas hasta la culminación de las labores en 1734, según registros del Archivo Histórico de Matanzas. No fue un regalo divino, ni una concesión placentera, sino la presión ejercida por las autoridades de la Isla, empujadas a su vez por comerciantes, funcionarios y prósperos colonos, lo que indujo al Rey Carlos II (1661-1700) de España a dictar la Real Orden el 26 de enero de 1684 mediante la cual disponía los fondos iniciales y ordenaba la construcción de la fortaleza.

En la zona conocida como Punta Gorda, a la entrada oeste de la anchurosa bahía, poco a poco surgió la que hoy es considerada la obra arquitectónica más antigua de Matanzas, actual Monumento Nacional por sus reconocidos valores patrimoniales, y que entre otras galas distintivas cada año celebra un nuevo aniversario el 12 de octubre en coincidencia con la fundación de la ciudad donde nació con la misión principal de protegerla de invasores. El Castillo muestra, además, el blasón de haber servido de comandancia principal para el cinturón defensivo de la urbe, formado por otras fortalezas menores, tales como el fuerte San José de la Vigía (1748), El Morrillo (1780, convertido en museo, Monumento Nacional) y la batería de Cajigal (1819), la primera y la última demolidas. Se destacan los valores tácticos defensivos presentes en la arquitectura del Castillo de San Severino, los cuales sirvieron de inspiración para obras semejantes que acometió la Corona española en sus posesiones de ultramar. Es un sistema defensivo superior basado en un cuadrilátero abaluartado en sus esquinas, además de protecciones marítimas y terrestres. Como ejemplos en los que se aplicó este diseño aparecen las fortalezas de San Carlos de la Cabaña, en La Habana, San Marcos de San Agustín de la Florida y la Guaira, en Venezuela.

Más allá de los detalles constructivos, quien visita el Castillo de San Severino no puede reprimir un sentimiento de profunda consternación cuando piensa en las voces que desde antaño resonaron en sus recintos, en primer lugar las de millares de africanos esclavizados forzados a levantar muros, emplazar baterías, cavar túneles, colocar

rejas y abrir aljibes. Los trabajos actuales de restauración y acondicionamiento del Castillo están en función de continuar el *Museo de la Ruta del Esclavo en Cuba*, proyecto anunciado en el año 1997 con la participación de la UNESCO e inaugurado en julio de 2009, por el entonces presidente del Consejo Ejecutivo de la UNESCO, Olabiyi BabAlola Yaï. Esto es parte de un programa de turismo cultural encaminado a evidenciar la historia de la esclavitud, con el objetivo de mostrar valores intrínsecos en el legado cultural de África, América Latina y el Caribe que contribuyeron al enriquecimiento cultural, étnico, económico y social de la humanidad.

El Castillo de San Severino, tras ser seleccionado como *Museo de La Ruta del Esclavo en Cuba,* ha sido utilizado para la participación de múltiples agrupaciones insignias del legado africano en toda la Provincia. Estas agrupaciones pertenecen a casas templo practicantes de la santería, el palomonte, las sociedades abakuá, los cultos arará, iyesá, gangá y otras manifestaciones músico danzarias como la rumba, realizadas por grupos internacionalmente reconocidos como Los muñequitos (Premio Granmi Latino, 2005) y Afrocuba. Por la cercanía con la Universidad Camilo Cienfuegos, donde se encuentran becados cientos de estudiantes de unos veinte países africanos, la Federación Estudiantil Universitaria (FEU) organiza diversas actividades en el Castillo como el Día de África y el Día de la Independencia de cada uno de estos países, por lo que la comunidad conoce tanto el legado africano propio como las manifestaciones artísticas de los países africanos representados en estos estudiantes. Las actividades artísticas alternan o coinciden con eventos científicos y con degustación de platos propios de las religiones populares cubanas de origen africano. Entre sus agrupaciones se destacan la agrupación músico danzaria Niño Atocha (Premio Memoria Viva 2002), el grupo Gangá Longobá (Premio Memoria Viva 2004-2005), y el conjunto músico danzario Arabba (Premio Memoria Viva 2006). En este contexto también debemos recordar que el área geográfica de la provincia de Matanzas fue la que más africanos esclavizados poseyó durante toda la época colonial, si se toma en consideración la media de todos los censos desde 1774 a 1899[14]. Por ello es el lugar del país donde más diversidad de manifestaciones religiosas se encuentran activas, con una evidente estirpe africana, aunque portada y transmitida por cubanas y cubanos del más variado fenotipo.

Las tradiciones y expresiones orales en la santería, el palomonte, los abakuá, los iyesá, los arará y los gangá, son contenidos permanentes de la vida religiosa cotidiana mediante rezos, cantos, consultas oracu-

14 Véase: Guanche (1996: 44-71).

lares e historias sagradas, entre otras. Las artes del espectáculo se concentran en las actividades que se realizan en el espacio del Castillo por diversos motivos: Semana de la Cultura, eventos científicos, celebración de la Independencia de los países africanos presentes, actividades conmemorativas por la abolición de la esclavitud, presentaciones de libros, inauguración de exposiciones, entre otras. Los usos sociales, rituales y festivos están presentes tanto en las prácticas religiosas como en los procedimientos organizativos de las agrupaciones de estudiantes africanos que participan. Se observa un evidente conocimiento de la naturaleza y el universo en la cosmovisión de estas prácticas religiosas de fuerte estirpe africana. Las técnicas artesanales se ponen de manifiesto en los vestuarios y diseños de los instrumentos musicales, junto con los demás objetos de culto. La periodicidad de manifestaciones se efectúa durante todo el año, según el motivo, aunque toma especial énfasis las actividades por la fundación de la ciudad de Matanzas el 12 de octubre.

El Castillo de San Severino es la única edificación colonial relacionada con la fundación de la ciudad de Matanzas, denominada en el siglo XIX La Atenas de Cuba, debido a la riqueza acumulada en la economía de plantación como resultado de la explotación de la fuerza de trabajo esclavizada que facilitó su mayor esplendor cultural. Este hecho histórico la convierte en un símbolo de identidad colectiva que toma fuerza tras su relación con el nuevo uso social como el Museo de la Ruta del Esclavo en Cuba. El espacio cultural, como sitio de memoria, relaciona exponentes de orden museológico con la cultura viva de los grupos portadores de diversas manifestaciones músico danzarias, culinarias, artesanales y otras. La presencia de grupos de estudiantes africanos pertenecientes a la Universidad Camilo Cienfuegos refuerza el valor simbólico del inmueble y añade valores del patrimonio cultural vivo. Al mismo tiempo, el Museo tiene fuertes vínculos con la Asociación Cubana de Artesanos Artistas (ACAA), de Matanzas, una parte de cuyos integrantes trabaja temas relacionados con el legado africano en Cuba y ha participado muy activamente en su restauración y en el montaje de sus salas.

En la situación actual se requiere de un financiamiento estable para dar continuidad a los trabajos de restauración que permitieron darle valor de uso al inmueble y garantizar el mantenimiento de la fortaleza y sus áreas exteriores. Por otra parte su ubicación en la zona industrial de la ciudad conspira con la conservación tanto del inmueble como de las colecciones que alberga[15]. Sin embargo, el Castillo se encuentra a medio camino del corredor turístico Habana-Varadero, el

15 El Castillo se encuentra ubicado a menos de un kilómetro de un desembarcadero de abono químico lo que influye muy favorablemente en el crecimiento de plantas parásitas y desfavorablemente contra los muros de la edificación.

más importante del país, a menos de 1 km de la autopista que comunica ambos polos turísticos, por lo que es propicia la visita al Museo y recorrer la fortificación, así como apreciar la ciudad y bahía matancera desde el lugar. También es factible asistir a espectáculos artísticos que se desarrollan como parte de la programación de la institución. Todo ello depende de la capacidad de gestión de las agencias turoperadoras, y especialmente del interés o no de los propios guías turísticos. Por ello, este Castillo es más visitado por turistas individuales que por grupos. En este sentido, los guías de turismo han sido preparados con talleres, conferencias, incluso con la visita al Castillo y el por qué de ese museo. En Matanzas se reunieron con el gobierno provincial y se le propusieron cinco rutas culturales en toda la provincia y nunca se logró su realización. En el museo se habilitan a todos los guías pero ellos ponen muchos pretextos para no entrar con los turistas. Sin embargo, el museo es el principal recaudador en efectivo mediante las visitas de turistas independientes y ocupa el cuarto lugar de ingresos mediante Boucher[16].

La existencia del Museo de la Ruta del Esclavo en la fortaleza facilita el trabajo con los niños y jóvenes de la ciudad de Matanzas que asisten a las actividades caracterizadas de la institución para estos grupos de edades, además del trabajo que se realiza con los jóvenes de países africanos que estudian en Cuba y asisten a las actividades del Museo.

LAS RUINAS DEL INGENIO LA DEMAJAGUA

El 10 de octubre de 1868, es identificado como el inicio de la guerra de independencia de Cuba. Ese día la campana del ingenio La Demajagua llamó a su dotación de esclavos a congregarse para luchar por la libertad de Cuba. El propietario del ingenio, el abogado Carlos Manuel de Céspedes (1819-1874), considerado también *Padre de la Patria*, sumó al sonido de la campana la decisión de liberar a sus esclavos e invitarlos a incorporarse a la lucha por la independencia. Otros patriotas apoyaron el levantamiento, y esto sirvió de plataforma para el lanzamiento del "Manifiesto" que lleva su nombre; fue la declaración de guerra contra el colonialismo y los objetivos de la contienda bélica para los cubanos. Terratenientes criollos, campesinos, esclavos, artesanos negros y mulatos libres sumaron sus fuerzas en calidad de factores motrices para la confrontación armada. Fue como una corriente que sumó a su paso a obreros, comerciantes, combatientes llegados del extranjero e incluso españoles, convencidos de la justeza de esta causa.

---

16 MSc. Isabel Hernández, Directora del Museo de la Ruta del Esclavo, comunicación personal, 15 de abril de 2011.

Las comunidades urbanas de Manzanillo y Bayamo son portadoras muy cercanas de un hecho histórico que forma parte del nacimiento mismo de la nación, el origen del himno nacional y de la primera bandera de la insurrección. La idea de independencia anticolonial se vincula con la liberación de los esclavos y con la concurrencia en un proyecto de nación para todos los grupos humanos sin excepción. La mayor de Las Antillas posee este tipo de sitio con un entorno donde la historia está siempre presente, en algunos casos incluso con el toque de una campana que es símbolo de liberación colonial y de lucha contra la esclavitud de africanos y descendientes. Precisamente ese es el ejemplo característico, que marca el comienzo de la gesta de independencia conocida como Guerra de los Diez Años (1868-1878), es punto de partida de una época de lucha que inició el declive del colonialismo español.

La Demajagua, antiguo ingenio azucarero ubicado en las cercanías de Manzanillo (actual provincia Granma), uno más entre las centenares de pequeñas fábricas de su tipo existentes en la Isla como parte del incipiente desarrollo de la industria, recibió sin proponérselo el honor de ocupar un lugar relevante en la historia. De ese hecho sólo llegan hasta nuestros días algunos restos del ingenio, destruido por una combinación de factores que van desde la propia guerra hasta las inclemencias del tiempo, incapaces no obstante de borrar por completo a las enormes ruedas dentadas pertenecientes a su maquinaria y que hoy reposan majestuosas a la sombra de un árbol. Asimismo, la campana, testigo y partícipe de los hechos, figura como un elemento histórico de reconocido valor por las actuales generaciones, objeto de curiosidad e interés para los miles de visitantes que acuden a conocer el pasado, en perfecta combinación con los atractivos naturales.

Convertido en un Parque Nacional que lleva su nombre, La Demajagua está rodeada de una zona montañosa donde se combinan las tradiciones con la naturaleza y que incluye una parte muy importante de la historia insurreccional de la mayor de Las Antillas.

Las tradiciones y expresiones orales en el ámbito del alzamiento del 10 de octubre de 1868 trascienden las ciencias históricas y se funden con el imaginario popular, con cuentos, canciones y leyendas patrióticas. Las artes del espectáculo se observan cada año en los grupos de jóvenes que concurren al monumento para realizar actividades vinculadas con el aniversario, quienes teatralizan la liberación de los esclavos y su masiva participación en la Guerra de los Diez Años. Los usos sociales, rituales y festivos están presentes en prácticas relacionadas con el espiritismo de cordón, expresión religiosa propia de esta región, pero que alude o evoca ancestros congos para ritos de curación[17]. Hay un

17 Véanse: Córdova Martínez y Barzaga Sablón (2000); y García Molina *et al.* (2007: 219-254).

manifiesto conocimiento de la naturaleza y el universo en la cosmovisión de los cordoneros especialmente en el empleo de la energía atribuida a los antepasados con fines curativos. Hay jornadas de actividades anuales por estas fechas patrióticas. El espacio cultural es un sitio de peregrinación patriótica, el 10 de octubre es el inicio de la Guerra de los Diez Años y el fin de la esclavitud de africanos y descendientes proclamada por los iniciadores de la insurrección. Este hecho aceleró la abolición definitiva en 1886. Al mismo tiempo, en ese contexto, La Casa de la Nacionalidad en Bayamo festeja, junto a un evento científico anual, el Día de la Cultura Nacional cada 20 de octubre, fecha en que a los pocos días de iniciarse la contienda se cantó públicamente el Himno de Bayamo, devenido hasta hoy Himno Nacional de Cuba. Este himno fue en su génesis, según la tradición oral, un secreto a voces que corría de boca en boca, sin que llegara a oídos de las autoridades coloniales. Este sitio de memoria enlaza simbólicamente la liberación anticolonial, la forja de la nación y la liberación de la esclavitud africana. Es el eco en la Isla de todo un movimiento independentista continental y es la concreción de las ideas antiesclavistas que venía propugnando lo más avanzado de la intelectualidad cubana de la primera mitad del siglo XIX. Este sitio de memoria es portador de una gran carga de valores éticos por *la condición humana*, uno de los más preciados tesoros del patrimonio cultural vivo. El pequeño monumento al Ingenio La Demajagua se multiplica en los procesos de enseñanza sobre el sentido mismo de la libertad nacional en el contexto Latinoamericano y Caribeño.

Por su ubicación geográfica no es factible la afluencia de un turismo masivo, por ser sus valores básicamente históricos, el interés por el sitio se ajusta al turismo cultural o especializado en temas históricos. Por lo anterior no tiene infraestructura turística, sólo capacidad de parqueo y una accesibilidad relativamente buena. Este Museo de sitio colabora con la escuela primaria de la pequeña comunidad aledaña, y recibe periódicamente a estudiantes de distintos niveles de todo el país, pero de modo particular la ciudad de Manzanillo ubicada a 12 km del sitio.

EL COTO MINERO Y POBLADO DE EL COBRE

El poblado de El Cobre se encuentra ubicado a 27 km de la ciudad de Santiago de Cuba. Se formó vinculado con la primera mina de cobre a cielo abierto del continente, pero lo que lo hace hoy un sitio de gran interés para nacionales y extranjeros es el Santuario de la Virgen de la Caridad. Este se encuentra emplazado en lo más alto del cerro de la Cantera y ocupa un edificio construido en 1927.

El 10 de mayo de 1916 el Papa Benedicto XV (1854-1922), consagró a la virgen como Patrona de Cuba, la cual fue además coronada

por su Santidad Juan Pablo II (1920-2005), en ocasión de su visita a la Isla en enero de 1998. La Virgen aparece con corona y aureola de oro de 18 quilates, engastada la primera con 1.450 brillantes, esmeraldas y rubíes, y un vestido de tonalidad dorada que tiene bordado el escudo de la República de Cuba con hilos especiales. La cruz que exhibe en la mano derecha es de brillantes y amatistas, mientras que la corona del niño Jesús es también de oro y plata con brillantes. Cada 8 de septiembre, una gran masa de devotos acude al santuario en acto de fe con sus agradecimientos y rogativas a la virgen solidaria. La Virgen de la Caridad del Cobre es la segunda imagen más venerada en Cuba, después de San Lázaro en El Rincón, La Habana. El santuario es visitado por miles de personas de todo el mundo para pagar promesas, llevarse consigo una pequeña piedra de la cercana mina de cobre (se dice que atrae el dinero y da buena suerte) o simplemente conocer ese lugar lleno de leyendas populares[18].

Así comenzó la devoción de los cubanos por esta imagen. La Virgen de la Caridad del Cobre es adorada, también, en las religiones cubanas de fuerte estirpe africana. En la santería o regla de ocha se le vincula con *Ochún*, la diosa del amor y del dinero, la dueña de las aguas dulces y su día especial del año es el 8 de septiembre; en esa fecha y desde el día anterior se le hacen ofrendas de todo tipo y las festividades están vinculadas también con su "hermana" *Yemayá*, la diosa del mar, cuya fecha principal de celebración es justamente el 7 de septiembre. En el palomonte o regla conga se le asocia con *Chola Nwengue*, una fuerza con características análogas. Es la *Yeyé* de los cultos gangá[19]. Durante las guerras de independencia de Cuba, las tropas del Ejército Libertador Cubano se encomendaban a la Virgen de la Caridad. Veían en ella una madre, que sufría y se preocupa por todos. En 1915 los veteranos de la Guerra de Independencia escribieron al Papa Benedicto XV pidiendo que proclamara Patrona de Cuba a la Virgen de la Caridad del Cobre. Unos años más tarde, el Papa Pío XI (1857-

---

18 Una de tantas versiones de la leyenda cuenta que en 1613 dos hermanos indios y un niño negro de nueve o diez años fueron a buscar sal en la bahía de Nipe (en la costa norte del oriente de Cuba). En el mar, divisaron una figura sobre las aguas, que resultó ser una imagen de la Virgen de la Caridad. Cuentan que la imagen fue llevada hasta el poblado Real de Minas, muy cerca de la entonces villa de Santiago de Cuba, donde se encontraba una las mayores vetas de cobre a cielo abierto de América. Los vecinos recibieron el hallazgo como una buena señal del cielo y construyeron de inmediato una ermita para que sirviera de templo a la imagen religiosa. Subrepticias desapariciones de la imagen y su misteriosa aparición en un cerro cercano, hizo pensar a los mineros que la virgen deseaba estar allí al borde de la mina y en ese lugar levantaron el primer santuario, en el mismo sitio donde hoy se encuentra la iglesia que conserva aquel ídolo encontrado por Juan y sus pequeños amigos.

19 Véase Alexandra Basso Ortiz. *Los gangá en Cuba*, La Habana, 2005.

1939), autorizó la coronación canónica de la sagrada imagen. Es en la mañana del 20 de diciembre de 1936, cuando se realizó la coronación por el entonces obispo de Santiago de Cuba, Monseñor Valentín Zubizarreta. El Papa Pablo VI (1897-1978) envió el 30 de diciembre de 1977 como delegado suyo, al cardenal Bernardín Gantín, portador de la Bula Papal, por la que se proclamó Basílica Menor el hasta entonces Santuario Nacional. El cardenal Gantín acompañó a Juan Pablo II en su referido viaje a Cuba, en enero de 1998, y precisamente una de las actividades del Sumo Pontífice fue coronar y bendecir a la Virgen de la Caridad del Cobre en su propio santuario.

El Santuario del Cobre es destino obligado para los devotos a la Patrona de Cuba, que van a su templo muchas veces a pagar promesas. Las ofrendas se acumulan: joyas de oro y piedras preciosas, muletas, grados militares, otras riquezas de valores diversos y hasta la medalla de oro ganada por el escritor estadounidense Ernest Hemingway (1899-1961) con el Premio Nobel, son algunos de los objetos que se exhiben en la pequeña capilla trasera del actual templo. Los peregrinos se llevan consigo diminutas piedras de la mina, donde brillan las partículas de cobre y las conservan en sus casas en vasos de agua, bolsillos o bolsos, como protección contra los males o quizás como buena luz para el futuro personal y familiar. Hoy día se incluyen estas piedras en objetos artesanales junto con pequeñas imágenes de la Virgen.

El Cobre también reúne un conjunto de valores culturales relacionados muy estrechamente con la africanía que incluye a la propia comunidad de este nombre, vinculada con la temprana fundación de las minas de Santiago del Prado y la rebelión de los esclavos cobreros, entre 1530 y 1800[20]. Más recientemente, la obra escultórica de Alberto Lescay, el Monumento al Esclavo Rebelde, inaugurado con la presencia de funcionarios de la UNESCO, que forma parte del Proyecto La Ruta del Esclavo, viene a culminar todo un proceso de reconocimiento histórico a las rebeliones de africanos y descendientes en esa zona. Paralelamente, la comunidad de El Cobre también es portadora de diversas creencias de fuerte estirpe africana como el palomonte y el espiritismo cruzado, una modalidad popular de práctica espiritista donde invocan en los ritos de posesión a los ancestros africanos y se acompañan de tambores. Las tradiciones y expresiones orales en el palomonte y el espiritismo cruzado son aspectos constantes relacionados con la vida religiosa cotidiana mediante rezos, cantos, consultas oraculares e historias sagradas, entre otras, a nivel de comunidad. Las artes del espectáculo se aprecian en las agrupaciones músico danza-

20 Véase José Luciano Franco. *Las minas de Santiago del Prado y la rebelión de los cobreros, 1530-1800,* La Habana 1975.

rias de la comunidad que concurren anualmente a la Fiesta del Fuego convocada del 3 al 9 de julio en Santiago de Cuba por la Casa del Caribe. Los usos sociales, rituales y festivos están presentes tanto en las prácticas religiosas como en los procedimientos organizativos de las agrupaciones. Las casas templo, por ejemplo, tienen sus festividades por diversos motivos: iniciación religiosa, aniversario de la casa templo, aniversario de iniciación del dueño de la casa, muy especialmente el 8 de septiembre, día de la Caridad del Cobre. Hay un manifiesto conocimiento de la naturaleza y el universo en la cosmovisión de estas prácticas religiosas especialmente en el empleo de la flora y la fauna con fines curativos. Las técnicas artesanales se observan en los vestuarios y diseños de las agrupaciones y en todos los objetos de culto.

Este es un sitio de memoria que incluye cuatro áreas de interés principal: la comunidad de El Cobre con las casas templo vinculadas con la africanía; el área a cielo abierto de las Minas de Santiago del Prado cual símbolo de rebeliones esclavas continuadas; el Santuario Nacional de la Virgen de la Caridad de El Cobre, con ofrendas donde concurren el rito católico y múltiples creencias populares en toda su diversidad; y el Monumento al Esclavo Rebelde, del escultor Alberto Lescay, como testimonio de reconocimiento histórico. Este espacio cultural tiene una continuidad histórica desde los albores de la época colonial en que se fundan la mina y el poblado, continúa en el Santuario, desde su edificación actual en 1927 hasta la coronación en enero de 1998 por Su Santidad el Papa Juan Pablo II, con un ambiente característico a un lugar destinado al peregrinaje; y culmina en la base de subida al Monumento al esclavo cimarrón que incluye una peregrinación anual como parte de las actividades del Festival del Caribe, auspiciado por la Casa del Caribe en Santiago de Cuba en julio. Actualmente la mina ha sido abandonada a partir de su cierre unos años atrás, lo cual requiere de una puesta en valor a partir de sus potencialidades patrimoniales; el poblado, que tiene valores vernáculos, está amenazado por la falta de mantenimiento de su fondo edificado.

La visita al Santuario del Cobre es una de las mayores atracciones turísticas de Santiago de Cuba, la que adquiere carácter de peregrinación alrededor del 8 de septiembre, día de la Patrona de Cuba. El turismo tiene un peso importante en la economía informal del poblado, dado fundamentalmente en la elaboración de artesanías de carácter religioso. Por su parte, las minas tienen un alto grado de autenticidad y excepcionalidad, por lo que constituyen una joya del patrimonio industrial de Cuba y toda la región no aprovechado aún por sus responsables y las agencias de viajes. Carece de una infraestructura acorde con las potencialidades del lugar, no hay facilidad de transporte, ni acceso a todos los elementos de interés que lo componen, no hay alo-

jamiento ni servicios gastronómicos apropiados, aunque su cercanía a la ciudad de Santiago de Cuba compensa estas carencias en alguna medida, no permite una mayor influencia de sus recursos patrimoniales en el desarrollo local de la comunidad. La fuerte connotación de la Caridad del Cobre en la vida socio cultural y religiosa de la comunidad es un referente obligado en el proceso de aprendizaje de jóvenes y niños; a su vez, la Casa de la Cultura del poblado estimula el recate y protección del legado cultural local la presencia de los grupos tradicionales en la vida cultural del poblado. Una de las formas de mayor visibilidad cada año es la concurrencia de todos los grupos nacionales e internacionales que participan en el Festival de Caribe y sus actividades en la gran plaza habilitada que sirve de base al monumento.

EL LEGADO AFRICANO EN OTROS SITIOS DE MEMORIA DEL PATRIMONIO MUNDIAL

Otros sitios representativos de memoria, pero en este caso en la lista del Patrimonio Mundial son El Valle de Viñales, Trinidad y el Valle de los Ingenios, el Paisaje arqueológico de las primeras plantaciones de café en el sudeste de Cuba y La Tumba Francesa. Todos ellos han estado o se encuentran vinculados con el legado cultural africano en la cultura cubana; veamos.

El Valle de Viñales se ubica en la provincia de Pinar del Río, al occidente de la Isla. Su imagen es paradigma de los paisajes cubanos, especialmente por sus caprichosas formas *cársicas*, y por la inserción de sistemas agroproductivos distintivos de la nación cubana desde hace siglos, como es el caso del tabaco. Desde el punto de vista geomorfológico es una *polja* marginal de contacto con relictos calcáreos en su interior, los llamados mogotes que, presentan un gran número de cavernas de origen fluvial y corrosión *cársica*, según la línea de debilidad tectónica entre las rocas carbonatadas y las terrígenas metamórficas. Los primeros habitantes de Viñales fueron grupos aborígenes que desarrollaron una vida nómada de cazadores y recolectores (preagroalfareros) y aportaron evidencias pictográficas que conservan varias cuevas del territorio. A finales del siglo XVI y primera mitad del siglo XVII se efectúa un proceso de *mercedación* de tierras. La ganadería extensiva constituyó la actividad económica fundamental durante los siglos XVII y XVIII. Los primeros vegueros llegan al territorio a partir de la segunda mitad del siglo XVII (1670), y hacia 1840 ya había más de 3.000 vegas dedicadas al cultivo del tabaco. Condicionado con el florecimiento económico se comienza a fomentar desde 1865 el núcleo urbano de Viñales. La infraestructura arquitectónica y urbana estaba marcada por la impronta de un fuerte ruralismo y la traspolación de los códigos culturales del campo a la ciudad. Sin embargo,

en las cuevas cercanas hay constancia de refugios de cimarrones y evidencias de la presencia aborigen.

En el área de Viñales son conocidos hasta hoy 47 sitios arqueológicos, de ellos 19 vinculados con comunidades aborígenes de la época prehispánica y 28 sitios relacionados con esclavos cimarrones de origen africano o descendientes durante el siglo XIX; en todos los casos las evidencias que lo definen están dentro de formas cavernarias. Los sitios con evidencias de cimarronaje son paraderos de cuadrillas, posiblemente palenques con una población relativamente pequeña. La tradición oral recuerda las actividades de los cimarrones que se refugiaban en las cuevas y en algunas laderas de los mogotes; por ello, el Museo Municipal de Viñales expone evidencias arqueológicas encontradas sobre el modo de vida de los esclavos fugitivos en esas condiciones, tales como machetes, peinetas, pipas, agujas de huesos de perro, entre otras, pues los troncos paralelos que constituían las camas aun se encuentran en el interior de las cuevas debido al difícil acceso. Estas tradiciones son rememoradas especialmente durante la Semana de la Cultura Viñalera, que se relaciona con la fecha de fundación de la comunidad en 1607. En Viñales también se practica la santería y el palomonte y sus fiestas ceremoniales generan diversos usos sociales, rituales y festivos vinculados con las conmemoraciones de iniciación y de aniversario de los practicantes y las casas templo. Tienen amplios conocimientos de la naturaleza y el universo, especialmente en el empleo de plantas con fines curativos. El sitio, una vez declarado Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO en 1999, diseñó un plan de gestión de sus recursos, donde el turismo desempeña un rol destacado. Cuentan con tres hoteles de mediana capacidad en funcionamiento, recientemente ampliados, está previsto la construcción de tres más de pequeña capacidad de tipo disperso y la restauración del Hostal Central, edificación emblemático del sitio, además existen alrededor de 200 habitaciones en renta por los habitantes del poblado y se ofrecen servicios gastronómicos, recorridos masivos a lugares de interés como el Mural de la Prehistoria o la Cueva del Indio y senderos especializados organizados tanto por entidades del turismo como la Oficina de Monumentos de la Provincia. Un elemento importante dentro de las estrategias de gestión es la existencia de políticas de transmisión, por ejemplo se desarrolla un programa de trabajo conjunto entre el Museo Municipal de Viñales y las escuelas de la localidad para el estudio de la historia local, el cual permite un acercamiento de las nuevas generaciones a su identidad, del mismo tiene una gran prioridad los programas de enseñanza artística encabezados por la Casa de la Cultura de la localidad que encausa las motivaciones artísticas de los niños y jóvenes y perfila su apreciación de las artes y de la cultura local, nacional y universal.

En el caso de Trinidad y el Valle de los Ingenios, la villa de la Santísima Trinidad, fue fundada en 1514 al centro de la costa sur de la Isla y formó parte de las siete primeras establecidas por los españoles en Cuba. Luego de ser trasladada hacia su posición actual, la incipiente villa se convertiría en un asentamiento urbano estable a fines del siglo XVI; en el siglo XVII se definen las principales actividades económicas: ganado, tabaco y comercio de contrabando, que habrían de posibilitar el despegue económico de la región y su consecuente desarrollo. El siglo XVIII marca el comienzo de la orientación económica de la región hacia la industria azucarera, fenómeno trascendental en la evolución de la ciudad, todo el territorio circundante y el país. A partir de 1820 despega lo que llegaría a ser el emporio azucarero de la zona y con este apoyo, se levanta la arquitectura trinitaria del siglo XIX y se remozan las viejas casas. Hacia 1827 era la ciudad de mayor cantidad de casas de mampostería y tejas por habitantes de Cuba. En dicha fecha se encontraban en activo 56 ingenios donde trabajaban unos 11 mil esclavos, con una población total de más de 28 mil habitantes. En 1846 se alcanza la cifra más alta de producción azucarera de la zona; para entonces ya estaban construidas las viviendas más destacadas del conjunto, tales como los llamados palacios de Cantero, de Bécquer, de Iznaga y otros. Mientras en el Valle de los Ingenios se había desarrollado una arquitectura industrial monumental por sus dimensiones, riquezas de materiales y excepcionales ejemplos de arquitectura doméstica, conocidas con el nombre de *casa vivienda* de los ingenios, de las cuales se conservan ejemplos que testimonia el gran auge azucarero y esclavista que tuvo Trinidad. La crisis del sistema de producción basada en la esclavitud y las guerras de Independencia contra España conllevan a un profundo y dilatado estancamiento de la ciudad en la segunda mitad del siglo XIX. Esta quiebra económica, y el aislamiento geográfico de la ciudad y el Valle, contribuyeron a que estos llegaran a nuestros días con un alto grado de integridad, como un extraordinario testimonio de una época crucial de la historia de Cuba y de la industria azucarera en toda América.

El Centro Histórico de Trinidad puede catalogarse como un conjunto de edificaciones domésticas de excepcional continuidad tipológica y arraigada homogeneidad constructivo formal de factura vernácula, matizado por una escala parcelaria de pequeña a media, donde se mezclan de forma armoniosa las construcciones tempranas del siglo XVIII, muy marcadas por las influencias andaluza y mudéjar, con los más tardíos modelos del siglo XIX, espléndidos en su mestizaje de formas neoclásicas europeas yuxtapuestas a los esquemas espaciales tradicionales. Muchas de estas construcciones fueron hechas por manos de esclavos africanos y sus descendientes. Las primeras edifica-

ciones construidas con materiales sólidos datan de los primeros años del siglo XVIII, ya a mediados del propio siglo la ciudad tenía formada la trama urbana de la zona alta, en la actualidad la de mayor importancia; en 1778 se contaba con una población de 6.486 habitantes que hacia 1795 ascendía a 13.881, de los cuales 2.676 eran esclavos que laboraban en 34 ingenios. En 1796 la importancia económica de la ciudad, considerada entonces como la tercera de la Isla, es respaldada con la creación de la Tenencia de Gobierno con jurisdicción política y militar sobre todo el territorio central del país. El territorio denominado hoy Valle de los Ingenios, fue originariamente un pequeño valle de la antigua Jurisdicción de Trinidad en el centro/sur de la Isla de Cuba, limitado al Norte por el grupo montañoso del Guamuhaya y la pequeña Serranía de Aracas al Sur, donde se inició el cultivo de la caña de azúcar hacia mediados del siglo XVII en las fincas más cercanas a la ciudad. El sitio cuenta con un sistema de asentamientos poblacionales en diferentes niveles de evolución (muchos de esos poblados tuvieron su origen en antiguos ingenios o en sitios vinculados a la industria azucarera), arroja un saldo de 73 sitios arqueológicos esparcidos por los valles y la llanura costera en medio de un paisaje transformado a lo largo de casi tres siglos de plantación cañera: edificios conservados, restos constructivos de la arquitectura vernácula e industrial azucarera; casas de calderas, de purga, de vivienda –tanto del hacendado como para los esclavos–, de alambique, o para destilar el ron, para almacenes, caballerizas, represas, trenes jamaiquinos, torres y pozos, entre otros. Todo un verdadero complejo monumental en un entorno de altos valores paisajísticos que guarda los testigos materiales de la historia azucarera en una región privilegiada de Cuba, donde confluyeron durante centurias hombres de diversas nacionalidades, etnias y culturas que se unieron y mezclaron en un largo, continuo y decantador proceso que desembocó, primero, en lo criollo y después, en lo cubano. El centro Histórico de Trinidad y el Valle de los Ingenios fue declarado por la UNESCO Patrimonio de la Humanidad en la categoría de Sitio Cultural durante la XII Reunión del Comité de Patrimonio Mundial, celebrada del 5 al 9 de diciembre de 1988 en Brasilia, Brasil.

En la ciudad de Trinidad se encuentra el Cabildo Congos Reales San Antonio como una agrupación insignia de las tradiciones religiosas y músico danzarias de esta zona, portadora de una larga experiencia sobre la presencia de africanos y descendientes en Cuba. Conjuntamente, fue creado el conjunto Folklórico de Trinidad (Premio Memoria Viva 1997), dedicado también a la proyección artística de estas manifestaciones relacionadas con la religiosidad popular del palomonte y la santería. Estas agrupaciones se encuentran vinculadas a uno de los más importantes polos turísticos del país y representan

una permanencia de la africanía de la cultura cubana, tanto en el ámbito músico danzario como artesanal y culinario. De igual manera se encuentran: el Cabildo Santa Bárbara, la casa templo *Kalunga*, la casa templo de *Yemayá*, a la vez que tienen expresiones músico danzarias únicas en el país como los coros de clave y las tonadas trinitarias. Las tradiciones y expresiones orales en el palomonte y la santería es un proceso constante vinculado con la vida religiosa cotidiana de los cabildos y casas templo, observable en rezos, cantos, bailes y demás actividades. Las artes del espectáculo se ponen de manifiesto en las actividades abiertas al público tanto del Cabildo Congos Reales San Antonio como en las presentaciones del Conjunto Folklórico de Trinidad. Los usos sociales, rituales y festivos están presentes en las prácticas religiosas y en los procedimientos organizativos de las agrupaciones músico danzarias. Hay un evidente conocimiento de la naturaleza y el universo en la cosmovisión de estas prácticas religiosas especialmente en el empleo de la flora y la fauna con fines curativos y en las ofrendas a las fuerzas de la naturaleza. Las técnicas artesanales se observan en los vestuarios y diseños de las agrupaciones y en todos los objetos de culto. Especialmente, se evidencian en las culebras de yarey multicolor que se pueden adherir a los dedos de la mano como si mordieran, en alusión al baile de *matar la culebra* que se conoce y practica en esta zona. Trinidad conserva su ambiente a través de las agrupaciones músico danzarias que evocan el legado cultural africano, pues todo el Valle de los Ingenios llegó a representar uno de los sitios con mayor de presencia de población esclavizada. La existencia de un Cabildo de descendientes de congos y de una agrupación folklórica combina un rico repertorio de expresiones y objetos. Por ejemplo, los *tambores makuta* del Cabildo Congos Reales San Antonio no solo son instrumentos membranófonos característicos de estas prácticas, sino que su construcción y ejecución implica todo un conocimiento acumulado y habilidades relacionadas con la capacidad comunicacional de sus intérpretes. Tanto el recinto donde radica el Cabildo como las presentaciones del conjunto folklórico en espacios abiertos constituye un símbolo de apropiación del espacio urbano como sitio de memoria.

Trinidad cuenta con un polo turístico a escasos kilómetros de su centro histórico, lo que propicia la asistencia de un turismo masivo que disfruta de la playa cercana y aprecia los valores del centro histórico y las opciones culturales presentes, donde la red de museos de la ciudad tiene un peso significativo. El Valle, por su parte, no está comercializado en todas sus potencialidades, sólo algunos sitios como la Torre Iznaga, el restaurante del conjunto Manaca Iznaga, y el Mirador del Puerto son visitados con frecuencia. En este lugar aún se conservan los grandes barracones de eslavos, restaurados y convertidos en

viviendas. La capacidad del polo turístico es de unas 2.000 habitaciones, más otras 200 privadas, ubicadas en el centro histórico, también se han rehabilitado instalaciones hoteleras pequeñas en inmuebles de valor patrimonial. La ciudad no cuenta con infraestructura gastronómica y de actividades de ocio y esparcimiento a la altura del fondo hotelero, lo cual es compensado con el disfrute del excepcional ambiente histórico de la ciudad y el Valle. La transmisión es parte de las estrategias de trabajo de la amplia red de museos de la ciudad y de la Oficina del Conservador de la Ciudad. Además, existe una rica tradición cultural de profundo arraigo popular que estimula la formación de valores y de sentido de identidad de las nuevas generaciones; existe un taller de oficios que rescata las técnicas tradicionales de construcción, aspecto vital para la conservación de los valores arquitectónicos de la ciudad. Sin embargo, aun la visibilidad del legado africano en este sitio se encuentra muy por debajo de sus potencialidades[21].

El Paisaje Arqueológico de las primeras plantaciones de café en el sudeste de Cuba, en las estribaciones de la Sierra Maestra al este y oeste de Santiago de Cuba y la región de Guantánamo, levantadas en los comienzos del siglo XIX y hasta principios del siglo XX, representan el testimonio más valioso de la lucha del ser humano frente a la naturaleza (en particular de los colonos franceses y haitianos), de su quehacer agroindustrial, de las diversas expresiones culturales que allí vieron la luz, del esfuerzo, sudor y sangre de los africanos esclavizados que fomentaron la riqueza de aquellos amos. Al incuestionable valor histórico, arquitectónico y arqueológico se incorpora el paisaje, representado por una naturaleza paradisíaca que se relaciona con una marcada antropización del espacio. Lo que destaca es la adecuada interpretación, en la que el colono hizo sabio uso de ríos, arroyos y manantiales, de la accidentada topografía, de bosques y frutales para satisfacer las necesidades industriales y enriquecer su espiritualidad. Este patrimonio arquitectónico, histórico y ambiental por sus riquezas, puede ser distinguido en sus individualidades y por su conjunto identitario. Es destacable su adecuación e integración al medio y el aprovechamiento óptimo de los recursos naturales y paisajísticos de la región, para conformar un sistema único de atractivos naturales y antrópicos. El estudio de algunos de estos asentamientos habitacionales y agroindustriales ha permitido la mejor caracterización de aquellas unidades productivas dedicadas a la caficultura o al cultivo del cacao, así como un adecuado uso y preservación de sus recursos, tanto florísticos como faunísticos. Situadas en valles intramontanos y en terrenos de abruptas pendientes, es notable no solo su adaptación

21 Véase Guanche (2009: 139-167).

a la topografía, sino también la inteligente solución de sus ingenieros para desarrollar la más completa red de red de caminos del siglo XIX en las montañas, capaces de favorecer el proceso productivo y su exportación. Es destacable en este sitio la presencia de paisajes bien conservados, donde la acción antrópica ha influido satisfactoriamente en la conformación del actual Paisaje Arqueológico. Resaltan las terrazas para el emplazamiento de los tendales o secaderos, el sistema de arcadas, ideado para sustentar el acueducto industrial; las represas y albercas que conservaban almacenada el agua, indispensable al proceso industrial. No hay que olvidar los trabajos de recreación de jardines "estilo francés" con la incorporación de la rica flora criolla. La inmigración de miles de colonos franceses y francohaitianos, con sus esclavos africanos y criollos procedentes de Saint-Domingue a inicios del siglo XIX, generó una exuberante interrelación cultural con la población hispánica y criolla de la región Suroriental de la Isla de Cuba. Estas migraciones desde Francia y otras partes del mundo se prolongaron a lo largo de todo el siglo XIX. Aportaron nuevas manifestaciones culturales, cuya trascendencia llega hasta nuestros días. La literatura, la danza, la gastronomía, la música y la religión cruzaron las fronteras de los testimonios arquitectónicos para proyectarse en la cultura universal, y particularmente del Caribe. Las huellas arquitectónicas, por sí mismas, son monumentos de la ingeniería hidráulica, vial, arquitectónica doméstica, funeral, sistema productivo, entre otros, que revelan la maestría de los ingenieros, alarifes, carpinteros y mano de obra esclava; artífices del aprovechamiento de los espacios y topografía de montañas, de los materiales y técnicas constructivas propias del territorio, algunos llegados hasta nuestros días como las redes de caminos de montañas o "caminos de colinas". A pesar de formar parte de un conjunto que funcionó como todo un sistema, cada cafetal presenta individualidades que lo distingue y lo diferencia de los otros, mostrando elementos excepcionales en diferentes estados de conservación. Este gran complejo industrial cafetalero constituye el testimonio más antiguo de su tipo que ha sobrevivido de los orígenes de la caficultura en el ámbito americano; ya que todo el desarrollo de estas producciones en la región se corresponde con la segunda mitad del siglo XIX, posteriores evidentemente al surgimiento de la mayoría de los cafetales del oriente cubano, que se inscriben en los finales del siglo XVIII y sobre todo en la primera mitad del XIX.

La Resolución N° 99 del 4 de agosto de 1977 declara Monumento Nacional al Conjunto de Ruinas de Cafetales Franceses, y el 29 de noviembre quedó inscrito en la lista del Patrimonio Mundial el sitio cultural Paisaje Arqueológico de la primeras plantaciones cafetaleras del sudeste de Cuba como reconocimiento a sus valores patrimoniales.

Los Cafetales franceses de Oriente son inmuebles vinculados a la producción y ruinas que denotan una intensa vida cultural. En el caso de los esclavos africanos, francohaitianos y descendientes, hay documentos y estudios que testifican la presencia de los bailes y la música de Tumba Francesa en la periferia de Santiago de Cuba como El Caney, Palenque, Cauto, Socorro, La Maya, Hongolosongo, Solí, Ente Arriba, Ramón de Las Yaguas, Songo, La Tontina, El Carmen, Villalón, La Lisa y La Cubana. De igual manera, en la periferia de la ciudad de Guantánamo se identifican Sociedades en zonas rurales como Las Mercedes y San Miguel (Jamaica); Boquerón de Yateras, Felicidad de Yateras, Palmar, Casiney, Casimba Abajo, Sigual y Bayamoso de la Caridad. En todas ellas se bailó Tumba Francesa antes de 1895. También se bailó Tumba Francesa en otros sitios más hacia occidente como Las Tunas, Sancti Spíritus, Placetas, Santa Clara, Palmira, Trinidad, Perico, Colón, Ciudad de La Habana, Alquízar y Artemisa, tal como refieren los estudios consultados a partir de la presencia francesa en occidente antes de 1808.

Los Cafetales Franceses son espacios que permiten rememorar, independientemente de su principal ubicación actual en áreas urbanas, la intensa actividad que tuvo la Tumba Francesa en esos contextos y muy especialmente la tradición del cultivo y consumo del café, los aportes tecnológicos de los inmigrantes en la siembra, protección contra plagas, cosecha, transportación hasta los sitios de embarque, el propio diseño del cafetal cual vergel que combinaba los cultivos principales con otros de autoconsumo y decorativos. Son los testigos mudos de la cultura del café en Cuba y el Caribe, de los modos de preparar y consumir el café y muy especialmente de la sociabilidad que esta tradición ha generado. Los diferentes planes concebidos para estos territorios se han instrumentado para lograr un equilibrio de la biodiversidad, donde se han elaborado regulaciones de estricto cumplimiento para todos los sectores de la economía y los usuarios de estos territorios. Ellos son: 1. Plan Turquino; 2. Plan de Ordenamiento Territorial y Urbano; 3. Estudios del Plan General; y 4. Planes Directores Municipales y Provinciales.

La Tumba Francesa es un espacio cultural recreativo músico danzario que ha tenido diversas formas de manifestación desde 1790 hasta el presente. En este espacio cultural se mezclan instrumentos musicales, cantos, movimientos danzarios, órdenes coreográficos, jerarquías y otros elementos que contribuyen al desarrollo de estas asociaciones y sus festividades. Determinados elementos simbólicos en sus bailes la relacionan con la práctica del vodú, tales como los pañuelos de protección que las mujeres colocan en el cuerpo del solista cuando baila *fronté* (de frente) ante el tambor principal o *premier*. En una primera etapa, este

espacio cultural tenía lugar en diferentes secaderos de café donde se colocaba una especie de tarima para *el rey y la reina*, una corte electa por esclavos para presidir la ceremonia. Debajo, el bastonero, dirigía el orden de las danzas, y junto a ellos, diversos hombres y mujeres identificados con "títulos jerárquicos", mientras que en el resto del espacio se colocaba la dotación de esclavos. A un lado se situaban los músicos con sus tumbas (termino bantú identificado con *ma-tumba* en el Congo septentrional como genérico de tambor), que identifica un conjunto de dos o tres tambores unimembranófonos de golpe directo, de caja de madera tubular cilíndrica, abierta, independiente y con la membrana apretada por un aro y tensada mediante tirantes de soga enlazados en zigzag desde el aro de tensión a estacas que se introducen perpendicularmente en la región superior de la caja de resonancia. En algunos casos, sobre el parche se encuentra colocada diametralmente una cuerda o bordón bien estirado[22]. Actualmente, cuando comienza el baile de parejas es costumbre que la mujer más joven y bonita baile con el hombre de más experiencia. Los pies se deslizan y en un instante él la retiene para describir círculos y más círculos hasta que se inclina para pasar del brazo de ella cual galante arco triunfal, mientras obtienen la ovación de los espectadores. Los carriles de parejas se desplazan en un movimiento cadencioso, los chachás se agitan y el baile llega a su *climax*. La más anciana ata un pañuelo verde a una pantorrilla del bailador, como símbolo de su habilidad en el baile. Seguidamente, las mujeres danzan solas, unen sus manos, de frente, los brazos como en cruz, pero algo más altos que sus hombros. El baile suave con sensuales movimientos de caderas se acompaña con complicados movimientos de los pies. Al mismo tiempo, los hombres bailan por su lado, como ensayando el baile de pareja. Cuando se unen, él toma a la mujer por la diestra y con sus brazos firmes la hace girar sobre sus pies. Los giros se repiten y se trasladan por todo el espacio circundante. Mientras, el *composé* (cantor-improvisador-solista) inspira cantos que son coreados en el conocido canto antifonal de muchas tradiciones folklóricas y se pasea acompañado por el sonar de los *chachás,* ricamente engalanados con cintas de colores.

Actualmente las Sociedades de Tumba Francesa se encuentran ubicadas en tres sitios de la región oriental de Cuba: Santiago de Cuba (La Caridad de Oriente), Guantánamo (Santa Catalina de Risis o La Pompadour), ambas en sitios urbanos; y en Holguín se encuentra una Tumba Francesa ubicada en el área rural de Bejuco, Sagua de Tánamo. En los tres casos estas Sociedades son herederas y continuadoras de otras, muy relacionadas con la presencia de cafetales franceses en la región, desde la segunda mitad del siglo XVIII e inicios del XIX, tanto

22 Véase: Ramos Venereo (1997: 252-262).

en zonas urbanas como rurales. En todos los casos hay fuertes vínculos familiar vecinales en la membresía de estas centenarias Sociedades. Las tradiciones y expresiones orales en las Sociedades de Tumba Francesa han permitido la continuidad de una tradición asociativa y comunitaria que ha hecho posible ser declarada por la UNESCO Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad. Las artes del espectáculo se observan en el repertorio y la actuación de las agrupaciones músico danzarias y su constante participación en diversas actividades como los carnavales de Santiago y Guantánamo y la Semana de la Cultura en esas provincias. Los usos sociales, rituales y festivos están presentes tanto en las prácticas religiosas vinculadas con el vodú y el espiritismo cruzado, propio de esta zona, como con la organización de sus actividades asociativas. Hay un manifiesto conocimiento de la naturaleza y el universo en la cosmovisión de los participantes de determinadas prácticas religiosas. Las técnicas artesanales se observan en la confección de sus vestuarios y en el conjunto de sus instrumentos musicales y demás objetos, con valores simbólicos y con determinadas funciones. Las casas que son sede de las Sociedades de Tumba Francesa en las ciudades de Santiago de Cuba (La Caridad de Oriente) y Guantánamo (Santa Catalina de Risis o La Pompadour), como la comunidad rural de Bejuco, Sagua de Tánamo en Holguín, son espacios culturales representativos de una tradición que refleja uno de los aportes de la Revolución Haitiana en el contexto nacional de Cuba. Es un espacio cultural del Caribe, pues trasciende el contexto estrictamente nacional, y manifiesta uno de tantos lazos que vinculan a Cuba con el resto del área. Las Sociedades de Tumba Francesa son únicas por sus cualidades y características a nivel mundial, tanto en el ámbito asociativo como en el orden músico danzario y en las particularidades de sus instrumentos musicales, repertorio y relación con la comunidad de la que forman parte. Esas cualidades les han permitido subsistir el tránsito, como institución, desde las postrimerías de la época colonial hasta nuestros días; es decir, una continuidad intergeneracional que subraya el sentido de pertenencia de sus miembros y sus respectivas familias. Son ellos quienes llenan de significado estos espacios. Tras la declaración por la UNESCO como Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad, la Comisión para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial del Ministerio de Cultura de la República de Cuba en coordinación con la Comisión Nacional Cubana de la UNESCO y con la Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe de la UNESCO han hecho acciones para visibilizar y jerarquizar las tres Tumbas Francesas que quedan en el país con sus valores y peculiaridades[23].

---

23 Véase: ORCALC-UNESCO (2008).

RELIGIOSIDAD POPULAR Y PATRIMONIO CULTURAL

Como se ha podido apreciar, los 5 sitios propuestos y los 4 ya declarados, independientemente de su ubicación rural o urbana, de su estado de conservación aceptable vinculado con la vida cotidiana o en condiciones ruinosas, tienen un denominador común en relación con la marcada herencia africana: las religiones populares recreadas en estos contextos desde la época colonial. Estos sitios fueron construidos por africanos y descendientes esclavizados, según las funciones (lugares de trabajo, de rebeldía o de reclusión), todos se encuentran muy vinculados con las religiones que rinden culto a las fuerzas de la naturaleza, a los orichas, a los oráculos, a los ancestros y otras concepciones que no se excluyen mutuamente. Estas expresiones, junto con los saberes, habilidades y recurrencia de la memoria oral y escrita, se encuentran objetivadas de múltiples maneras, desde las casas templo y otros recintos donde se consagra la práctica de los rituales, hasta el conjunto de objetos que los propios practicantes emplean.

De este modo el patrimonio cultural edificado, o el avalado como natural, se asocian muy estrechamente con los saberes, habilidades, espacios y valores de la cultura cotidiana de sus pobladores, de quienes construyen y transforman permanentemente el sentido de pertenencia a los sitios en que nacieron o donde emigraron para crear sus familias y transmitirles así, a las nuevas generaciones, la significación simbólica de los lugares de memoria.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, Nilson 2001 "Los sitios y patrimonios arquitectónicos de 'La ruta del esclavo' en Cuba" en *Catauro. Revista cubana de antropología* (La Habana) Año 2, N° 3: 81-90.

Acosta, Nilson *et al.* s/f *Sitios de Memoria de la Ruta del Esclavo en el Caribe Latino* (La Habana: ORCALC-UNESCO).

Alfonso, Marcos 2004 *Tata nganga. El mundo mágico-místico de la religión bantú* (La Habana: Prensa Latina).

Basso Ortiz, Alexandra 2005 *Los gangá en Cuba* (La Habana: Fundación Fernando Ortiz) Colección La Fuente Viva, N° 25.

Córdova Martínez, Carlos y Barzaga Sablón, Oscar 2000 *El espiritismo de cordón* (La Habana: Fundación Fernando Ortiz) Colección La Fuente Viva, N° 14.

Franco, José Luciano 1975 *Las minas de Santiago del Prado y la rebelión de los cobreros, 1530-1800* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).

García Molina, José Antonio *et al.* 2007 "Del areito indocubano al cordón actual" en *Huellas vivas del indocubano* (La Habana, Editorial de Ciencias Sociales) pp. 219-254.

Guanche, Jesús 1996 "Componentes étnicos africanos" en *Componentes étnicos de la nación cubana* (La Habana: Fundación Fernando Ortiz) Colección La Fuente Viva, N° 3: 44-71.

Guanche, Jesús 2007 "Las obras de dos sacerdotes capuchinos en La Habana contra la esclavitud de los africanos en el siglo XVII" en *Revolución y cultura*, N° 4-5: 48-57.

Guanche, Jesús 2009 "La cultura popular tradicional cubana en los sitios nacionales de Internet: ¿prioridad reconocida o visibilidad insuficiente?" en *La cultura popular tradicional en Cuba: experiencias compartidas* (La Habana: Adagio) pp. 139-167.

Museo de Regla 2011 *Semanario noticioso* (La Habana) 25 de abril-1 de mayo.

ORCALC-UNESCO 2008 *Tumba Viva* (La Habana: UNESCO).

Perera Pintado, Ana Celia 2008 "Redes transnacionales, representaciones sociales y discursos religiosos en Cuba" en Aurelio Alonso (comp.) *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo* (Buenos Aires: CLACSO) pp. 163-199.

Ramos Venereo, Zobeida 1997 "Tambores de tumba francesa" en *Atlas de los instrumentos de la música folclórico-popular de Cuba* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales) Tomo 1, pp. 252-262.

Torres, Zayas Ramón 2010 *Relación barrio-juego abakuá en la ciudad de La Habana* (La Habana: Fundación Fernando Ortiz) Colección La Fuente Viva, N° 33.

UNESCO 2002 "El patrimonio mundial 2002" (París: UNESCO) Plegable cartográfico.

UNESCO 2006 "Nueva estrategia para el Proyecto Ruta del Esclavo" (París: UNESCO) pp. 4-5.

UNESCO 2009 "Informes del Director General sobre el Proyecto la Ruta del Esclavo" (París: UNESCO) 20 de marzo.

Samuel Silva Gotai

UN DINOSAURIO EN LA SACRISTÍA

LAS FEDERACIONES DE SACERDOTES CASADOS, LA PEDOFILIA Y LA HOMOSEXUALIDAD ENTRE EL CLERO DE LA IGLESIA CATÓLICA ROMANA

Problemas institucionales de graves consecuencias públicas

LA GLOBALIZACIÓN MEDIÁTICA del caso del padre Alberto, el sacerdote que fue sorprendido por las cámaras en poses amorosas con su pareja en la ciudad de Miami, plantea en forma grave y a nivel internacional, el complejo problema del "celibato obligatorio" en la Iglesia católica romana. Pero halando el hilo que amarra todo el paquete, se vino también el asunto de las federaciones de curas casados en el mundo, el inmenso escándalo de la pedofilia cometida por sacerdotes y el del homosexualismo entre el clero de la Iglesia católica romana. Un futuro en crisis, que por su complejidad afecta no sólo al sector del clero y la institución, sino que por sus consecuencias, afecta a millones de seres humanos.

LAS FEDERACIONES DE SACERDOTES CASADOS

El 13 de mayo del 2009, la Federación Latinoamericana de Sacerdotes Casados entregó a su Santidad Benedicto XVI su propuesta para hacer del celibato una decisión "opcional" del sacerdote y en consecuencia, legitimar canónicamente el derecho de los sacerdotes de la Iglesia católica al sacramento del matrimonio. Esto es, exactamente como lo tienen

* Doctor en Estudios latinoamericanos por la facultad de filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Puerto Rico.

los sacerdotes católicos de la antiquísima Iglesia ortodoxa copta, la del patriarcado Armenio de Jerusalén, las iglesias de la tradición ortodoxa rusa y griega, o la Iglesia viejo-católica de Holanda, de Dinamarca y Suecia, la Santa Iglesia católica apostólica asiria del este, o cualquiera otra de las 150 iglesias católicas del mundo no sujetas a Roma. Este drama ocurre independientemente, y va mucho más allá de la novela del padre Alberto. El comunicado de la Federación Latinoamericana irá a Roma desde las oficinas de la Federación Internacional de Sacerdotes Casados, con sede en Bélgica[1]. El año pasado también, el Encuentro Nacional de Sacerdotes de Brasil, que incluye 18.685 sacerdotes, aprobó una propuesta similar en favor de sus colegas casados, que fue enviada a la Sagrada Congregación del Clero en Roma.

La nueva demanda de la Federación Latinoamericana, señala que existen en el mundo 150 mil sacerdotes casados, la mayoría fieles a la Iglesia y trabajando en misiones en instituciones católicas, pero a los cuales se les tiene prohibido la celebración de la misa en las parroquias bajo la jurisdicción de "la Iglesia", regentada por los obispos del lugar. La posición de los sacerdotes casados, al igual que de muchos teólogos de la Iglesia, es que el matrimonio es un *sacramento*, pero que el celibato no lo es, es sólo es una obligación de carácter administrativa, aunque tenga fundamentos teológicos, pero que nunca puede ir más allá de ser una "opción". De los 35 mil sacerdotes en España, 6 mil de ellos se han casado y muchos de ellos trabajan en diversas labores pastorales. Estados Unidos cuenta con 20 mil sacerdotes casados. Muchos de los sacerdotes casados en los diversos países son miembros de algunas de las asociaciones o asambleas nacionales de sacerdotes casados, siendo las más poderosas las de Estados Unidos, Alemania y la de Brasil. Sobre su condición canónica, dice el estudio realizado por el del teólogo alemán H. J. Vogel, que estos se encuentran bajo el Canon 292 de 1983. De tal manera, que los casados con "dispensa", sólo han perdido su estado "clerical" nunca su condición de "sacerdote", que es para siempre, y pueden predicar, pronunciar oraciones bautismales, "distribuir" la comunión, "presidir" el consentimiento de los contrayentes matrimoniales, ungir enfermos y en "peligro de muerte", pueden confirmar y dar absolución. Los no dispensados, no están sujetos a excomunión, como era antes de 1983, sólo están "suspendidos" de su condición "clerical" aunque guardan, como los anteriores, su condición de "sacerdotes" para toda la vida[2].

---

1 Véase en el portal de la "Federación Internacional de Sacerdotes Casados". Su dirección es: PO Box. 730, NL-7500 As Enschede, Bélgica. Teléfono: 053-352431.

2 Boletín de la Federación Internacional de Sacerdotes Casados s/f.

En 1987 se celebró el primer congreso internacional en Aricca, cerca de Roma. En Brasil, donde se celebró el noveno encuentro de los sacerdotes casados de CRITIBA, se llevó a cabo también el primer congreso de la Federación Latinoamericana de Curas Casados. En 1995, la Federación Latinoamericana se denominó, Federación de Sacerdotes Casados y sus Esposas. El segundo congreso de la internacional, se celebró en Dors, Holanda, donde se recibieron los sacerdotes católicos casados que sirvieron en la Unión Soviética, pero que ahora se adscribían a la federación porque luego de la disolución de la Unión Soviética, Roma les daba las gracias por su servicio, pero les quitaba la autorización para celebrar misa. El XII Congreso de los curas casados brasileños en Belo Horizonte fue un gran acontecimiento por la presencia activa de los hijos de los sacerdotes casados, quienes reclamaron con fuerza a los sacerdotes latinoamericanos que se casaran y no abandonaran sus mujeres y sus hijos, porque eso era un abandono de la responsabilidad evangélica. El sexto Congreso Internacional tuvo lugar en Brasil, donde asistieron 600 delegados de 32 delegaciones federadas proveniente de cinco continentes, donde fue necesario hacer uso de un sistema de traducción simultánea en seis idiomas.

Decía en Brasil el sacerdote obrero español, Julo Pérez Pinillo, presidente de la Internacional:

> Dios nos pide que seamos santos, fieles, al Cristo muerto y resucitado. Si para esa fidelidad tú crees que te viene bien el camino de los votos *celibatarios*, adelante. Pero si crees que te viene mejor tu camino de matrimonio, porque tu mundo afectivo, tu mundo psicológico se desarrolla mejor, adelante.

Hace veinte años se calculaba este ejército de sacerdotes casados en unos 100 mil, lo cual era un 25% de los 400 mil sacerdotes del mundo. Evidentemente, el éxodo hacia al matrimonio ha ido creciendo aceleradamente mientras las vocaciones para el sacerdocio y la vida religiosa de las ordenes va menguando. En 1965, había 49 mil seminaristas en Estados Unidos, para el 2002, se habían reducido a 4 mil. En 1965, Pablo VI emitió el procedimiento judicial de "dispensas" para sacerdotes que optaban por el matrimonio en buenas relaciones con la Iglesia, aunque no se hizo público hasta 1972. La estampida de sacerdotes hacia el matrimonio fue tal que para 1991 Roma había concedido 60 mil dispensas. Juan Pablo II detuvo el proceso temeroso de que la Iglesia se quedara sin suficientes sacerdotes para celebrar la misa.

Por razón de que no hemos estudiado todavía suficientemente la cuestión de la ordenación de la mujer al ministerio sacerdotal, no

entramos en el tema aquí como quisiéramos. Pero debemos señalar, por lo menos, que en Estados Unidos y Europa ya existen poderosas organizaciones de teólogas y monjas, como la National Coalition of American Nuns, que promueve activamente que se elimine la prohibición a la ordenación de la mujer. Otras organizaciones son más radicales. Roman Catholic Women Priest, ha promovido ya la ordenación de 26 mujeres teólogas en Estados Unidos en válida sucesión apostólica, aunque Roma las considera excomulgadas. La asociación internacional de teólogas, Women Priest, no apoya la ordenación sin permiso, pero se dedica a las investigaciones teológicas, bíblicas e históricas para argumentar a favor la ordenación y para recabar el apoyo de los teólogos de la Iglesia. De estos, tienen ya el 80% en su favor, cuyos estudios distribuye Women Priest en su portal electrónico.

La avalancha de la inundación está rompiendo el antiguo dique de la institución del celibato. Pero aun así podría pasar al igual que en tiempos de la Revolución Francesa, cuando el último en enterarse de las condiciones del reino fue el propio Rey. Para los sociólogos e historiadores de la religión esto está claro, pero ninguno de nosotros somos miembros de la curia de Roma. El celibato como obligación para todos los miembros del clero, no tiene futuro histórico. Desde luego, se trata de una ballena herida de muerte. Tardará en morir. Cuánta presión puede aguantar la jerarquía de la Iglesia, y cuánta presión podrán montar los miembros de una iglesia de carácter monárquico, determinará cuán cerca esté la transformación del celibato en una "opción" sacerdotal. De todos modos, habrá que contar con Ratzinger, quien fuera Prefecto de la Congregación de la Doctrina de la Fe, anteriormente llamada Santa Inquisición, y quien ahora está al mando de la Iglesia con el título de Benedicto XVI.

LA PRESIÓN DEL PROBLEMA DE LA PEDOFILIA ENTRE EL CLERO

El otro lado de la crisis del celibato lo representa el colosal problema de abuso sexual del clero obligado al celibato, que conocemos como la pedofilia, o la pederastia, como lo llaman los españoles. Esto es, clérigos que estando bajo el voto del celibato, violan niños y niñas en casas parroquiales, escuelas y orfanatos o que los usan para sus necesidades sexuales. De acuerdo a la información del organismo, finalmente establecido por los obispos norteamericanos para supervisar las investigaciones del clero acusado de abuso sexual de menores y supervisar el problema financiero, se estiman en 6 mil los clérigos acusados en Estados Unidos de abusar de más de 13 mil niños en los años recientes, lo cual ha costado a la Iglesia unos $3 mil millones. Varias diócesis se han arruinado y se han acogido al Capítulo 11 de

la Ley de Quiebras en Estados Unidos[3]. La Iglesia ha invertido 44 millones de dólares en un amplio programa de adiestramiento para la "prevención" de abuso sexual de menores con el fin de "reeducar" niños, jóvenes, clérigos y personal. La cuestión de la "prevención" es una tarea de dimensiones gigantescas porque la Iglesia en EE.UU. opera 1.559 kindergartens y escuelas primarias, 1.277 escuelas superiores y 266 universidades, además de 1.256 geriátricos y 1.411 orfanatos y hogares para niños. Para el año 2008 la Iglesia ya había "adiestrado" 5.8 millones de niños a reconocer el abuso y a reportarlo, además había examinado a 1.53 millones de voluntarios y empleados, 162.700 educadores, 51 mil clérigos y 4.955 seminaristas y candidatos a ordenación para asegurar su limpieza o peligrosidad respecto a la pedofilia.

Los católicos en Estados Unidos se preguntan si la magnitud del problema y el escándalo pudo haberse evitado si la Conferencia de obispos hubiera escuchado a su propia gente que conoce de este problema. Hace ya 17 años que el joven canonista norteamericano de la Embajada del Vaticano en Washington, hoy Nunciatura apostólica, Dr. Thomas Doyle, advirtió a los obispos norteamericanos en un documento confidencial en 1985, diecisiete años antes de que explotara el problema grande de 2002. El manual de 100 páginas, como se conoce el reporte Doyle-Mount-Peterson, "The Problem of Sexual Molestation by Roman Catholic Clergy: Meeting the Problem in Comprehensive And Responsible Manner", sobre los aspectos de derecho civil y criminal, médico psiquiátricos, de seguros y pastorales, tenía el propósito de que fuera considerado por la Conferencia de obispos en su reunión anual. Doyle proponía que se organizara una comisión y un Equipo de Expertos disponible a las diócesis para la prevención del crecimiento del problema de la pedofilia entre el clero y el manejo legal, justo y racional pero de frente a la problemática que ya se veía venir en crecimiento desmedido y sobre todo de apoyo a las víctimas. La Conferencia no hizo nada para considerar seriamente el problema ni el

3 Ver informes de la Conferencia de obispos de los Estados Unidos en su página electrónica <www.bishop-accountability.org>. Entre ellas, La diócesis de Portland, Oregón, que se acogió a la Ley de Quiebras en julio 2004, luego de pagar 53 millones de dólares; la de Spokane, Washington en diciembre del 2004 luego de pagar 48 millones; la de San Diego, California, en el 2007 para evadir 150 demandas pendientes en la Corte; la de Fairbanks, Alaska en marzo 2008, luego de pagar 130 demandas civiles. Dieciocho obispos han sido acusados de abuso sexual. Véase la lista de los obispos en la página electrónica, <http://www.bishop-accountability.org/bishops/accused> y en el Informe del Comité de Revisión del organismo Charter for the Protection of Children and Young People de la Conferencia de Obispos, del 30 de mayo de 2009.

manual. A pesar de que luego Doyle envió copia a los a los 436 obispos en un esfuerzo por llamarles la atención a la gravedad del problema, no consideraron las propuestas del documento. El padre Doyle fue despedido de su puesto en la Embajada del Vaticano en Washington y de su cátedra en la Universidad católica de América. Fray Doyle continúa hoy investigando. Recientemente escribió, con W. Sipe y Patrick J. Wall, *Sex. Priests and Secret Codes: The Catholic Church 2000-Year Paper Trail of Sexual Abuse*.

El problema continuó creciendo sin que se le enfrentara seriamente, de tal manera que, para 1998, habían 3 mil clérigos acusados de abuso sexual a cientos de menores y las diócesis de la Iglesia había pagado al momento, $800 millones de dólares. En el año 2002, vino la avalancha de casos de la diócesis de Boston que hizo posible finalmente la condena del padre Gilbert Gauthe a 20 años de prisión por el abuso de 35 de las más de cien víctimas infantiles, y también, que la diócesis de Boston se viera obligada a entregar a las autoridades los nombres e información de 70 sacerdotes acusados de abusar sexualmente de los niños durante un período de 40 años. Por haber ocultado la información e intentar resolver el problema "trasladando a los sacerdotes", el cardenal de Boston se vio obligado a renunciar y a refugiarse en el Vaticano[4]. Fue entonces, que los prelados comenzaron tomar conciencia del carácter "criminal" de la pedofilia y las consecuencias legales para todas las partes involucradas.

La Conferencia de obispos del 17 de junio de 2002 se enfrentó resueltamente al problema aprobando la política de "cero tolerancia" como se le llamó en la prensa, al afirmar que los curas acusados habrían de ser puestos a la disposición de las autoridades civiles y los condenados serían "removidos permanentemente de su ministerio". A pesar de los entendidos centenarios sobre el *celibato*, se establecerían "normas diocesanas claras y bien divulgadas acerca del comportamiento ministerial". Se estableció allí el Charter for the Protection of Children and Young People de la Conferencia para manejar el problema y el National Catholic Review Board, a ser constituida por laicos para garantizar la transparencia de los manejos de los obispos. La Conferencia de obispos encargó un estudio sobre el problema de la pedofilia en el clero al John Jay College of Criminal Justice de New York.

La primera parte del Informe de John Jay College, que se radicó en 2004, señalaba que en el periodo entre el 1950 al 2002, un total de

---

4 Hoy día se tiene disponible todo el archivo de la diócesis sobre los encubrimientos, accesible por computadora, a la misma dirección electrónica que indicamos de la conferencia de obispos de Estados Unidos.

10.167 individuos hicieron acusaciones sobre abuso sexual del clero[5]. De esas acusaciones, la Iglesia había logrado confirmar 6.700 abusos cometidos por 4.392 sacerdotes sirviendo a la Iglesia en ese periodo. El informe presenta un cuadro estadístico detallado de las diferentes clases de abuso sexual cometido por el clero, entre los cuales señala como los más graves: violación a 1.989 menores mediante penetración sexual, cometida por 853 clérigos, que constituía el 20% de los abusos; sexo oral con los menores, cometido por 1.671 sacerdotes en 2.399 incidentes reportados que suma el 40% de los casos; masturbación de los menores por el clérigo o viceversa, cometido por 283 sacerdotes en 1.578 incidentes reportados, que suma el 25% de los casos en el cuadro estadístico. Las niñas abusadas representan 20% de los casos y los varones el 80%. De aquí la convicción en algunos círculos de que la pedofilia en la Iglesia podría ser de carácter homosexual, aunque no se ha encontrado relación necesaria entre una condición y la otra. Las edades del 78% de los abusados fluctuaban entre 11 y 17 años; las edades del 16% de los casos fluctuaban entre ocho y diez años y las edades del 6% eran de 7 años o menos. En el cuadro estadístico sobre la edad promedio del "inicio" del abuso, se observa que el grueso del abuso contra las niñas comienza a menor edad, mientras el abuso a los niños comienza más tarde. De los 4.392 sacerdotes acusados de abuso sexual, la policía había podido contactar 1.021. De estos, 384 había sido llevados a corte, 252 habían sido sentenciados y 100 estaban cumpliendo cárcel. Un gran número de casos se invalidaron porque los sacerdotes habían muerto o estaban fuera de la Iglesia. Con este Informe, de lo cual aquí sólo reseñamos unas líneas, quedó claro para la Conferencia de obispos la enormidad del problema, el carácter "criminal" del mismo, y por lo tanto, la "complicidad" de las diócesis al trasladar el clero de parroquia y de diócesis en lugar de entregarlo a la justicia.

El Vaticano se opuso inicialmente a la política rigurosa de los prelados estadounidenses alegando la posibilidad de la "conversión" y que la Ley canónica hace de estos casos unos de jurisdicción exclusiva del Papa por ser "secreto pontificio", que sólo él y bajo su supervisión debía enjuiciar sin crear escándalo público para la Iglesia. Debe recordarse que el juicio canónico sólo condena a expulsión del ministerio, pero no constituye un juicio criminal. El documento "*crimen*

5 "The Nature and Scope of the Problem of Sexual Abuse of Minors by Catholic Priests and Deacons in the United States". Reporte del John Jay College of Criminal Justice a la Conferencia de obispos católicos en Washington, D.C., en 2004. El Informe está disponible en el internet, como lo están todos los Informes de la Conferencia de obispos, de la Oficina Para La Protección De Niños y los del Charter de Revisión, desde 2002.

solicitationis" del secretario de la Santa Sede, Alfredo Ottaviani, que establece el procedimiento para proceder con estos casos "en secreto" fue hecho público en el verano del 2003 en un recurso que llevó la abogada Carmen Durso por intento de "encubrimiento" por parte de las autoridades eclesiásticas. Ante el escándalo en los medios, el Vaticano reclamó que ya esa política había sido superada por las disposiciones del nuevo Código de Ley canónica de 1983. Pero la carta confidencial del cardenal Ratzinger, antes de ser electo Papa, "*De Delictis Gravioribus*", escrita el 18 de mayo de 2001, en la que cita el documento anterior como válido y en la que prohibía someter a la corte secular las acusaciones y evidencias sobre los sacerdotes pedófilos so pena de castigo y en casos extremos de "excomunión", fue revelada en uno de los juicios del abogado Daniel Shea el 8 de abril de 2004 y publicada por el semanario, *The Observer*. Esta vez, ante la presión pública norteamericana e internacional de los laicos católicos, la prensa y las cortes, contra lo que parecía ser una política de "encubrimiento" y "obstrucción a la justicia", el Papa se allanó a la política de los prelados norteamericanos. Esa nueva posición del Vaticano sería expresada por Benedicto XVI en la histórica disculpa en Sydney, Australia, en el 2008, donde aceptó públicamente la "vergüenza" de la Iglesia y comunicó la aceptación definitiva de la política de poner ese clero criminal a la disposición de la justicia secular.

De acuerdo al *National Catholic Reporter*, el año pasado, 2008, las diócesis pagaron 436 millones para transar con 2.000 casos de abuso sexual del clero, según informó el Charter for the Protection of Children and Young People, establecido por la Conferencia de Obispos[6]. El año anterior, se habían pagado 615 millones. El Charter anunció ese año el reclutamiento de Kathelinee McChesney, uno de los tres más altos oficial del FBI para dirigir las investigaciones en el organismo de la Iglesia encargado de esto. El año pasado también aumentaron los casos de abuso sexual cometidos por el clero de 691 a 803[7]. Este mismo informe de los obispos señala que entre 2004 y 2008, la Iglesia pagó más de dos billones de dólares en pagos de compensación y en transacciones con las víctimas, todavía no llegaba a los 3 billones de hoy[8]. En el momento de la redacción de este artículo, la arquidióce-

6 Véase el Informe en el internet en el portal electrónico de la Conferencia de obispos de Estados Unidos, en el lugar del Charter.

7 Es de esperarse que esto no disminuya, por el momento, debido a que los casos que surgen anualmente son los cometidos hace veinte años o más y que los que se están cometiendo ahora no se verán de aquí a veinte años, aproximadamente, debido a que los niños no se atreven hablar.

8 Ver: <www.bishop-accountability.org>.

sis de Boston se enfrentaba una posible quiebra financiera. Tiene que pagar 573 millones, aparte de los 85 millones pagados ya, y además de los 219 millones cubiertos por los seguros. Ya se tomó la decisión de hipotecar el terreno de 60 acres donde se encuentra enclavada la residencia del cardenal.

No entramos en los detalles de la maraña de este colosal problema referente a asuntos centrales como historia de casos, las teorías sobre el carácter sicológico del clero criminal, los esfuerzos de la Iglesia por montar centros de terapia para el clero, la lucha de los laicos por lograr la transparencia de la información en las diócesis, la organización de redes de víctimas para la solidaridad, ayuda legal y psicológica, los reclamos a la Iglesia por el abandono de las víctimas, el forcejeo de los procesos judiciales, el impacto sobre la participación de los católicos en las diócesis afectadas, etc., cosa que vendrá en un eventual libro sobre todos los temas de este artículo, porque el propósito de este trabajo introductorio es solamente señalar la enorme presión que se ha creado en la Iglesia respecto a la imposibilidad real del cumplimiento con el celibato en un gran sector del clero y el costo para la Iglesia[9].

Llegó a su fin el tiempo en que la autoridad de la Iglesia ordenaba el silencio y el pueblo asentía sin reclamarle. Los casos seguirán aumentando, no obstante las medidas tomadas, debido a la existencia los organismos de recolección de testimonios y las redes de comunicación entre las víctimas que se han establecido en la nación. Debido a que los casos que han sucedido recientemente, o están sucediendo, no se verán hasta los próximos años como ya indicamos; la Iglesia tendrá que prepararse para recorrer este angustioso camino por los próximos años y hacer especial provisión para su sobrevivencia económica.

El Vaticano había estado insistiendo que este era un problema de los norteamericanos debido a su cultura sexista. Eso alegaba Roma. Pero el 20 de mayo de 2009, salió a la luz el estremecedor informe de la Comisión que estudiaba la pedofilia del clero en la Irlanda católica.

---

9 Continúan teniendo vigencia las teorías de personalidad y psicoterapia del Instituto San Lucas, fundado por el Padre Peterson, donde las diócesis envían su clero a rehabilitarse de las tendencias y prácticas pedófilas. No es posible curarlos, escribe Peterson, necesitan que se les administre Depo Provera para debilitar su libido, pero esto no cambia su obsesión por los niños. Algunos podrían entrar en relaciones humanas normales de amor y sentido de responsabilidad con adultos a nivel heterosexual para madurar a largo plazo aspectos atrofiados de su personalidad, pero tendrán que ser separados permanentemente del trabajo con niños y jóvenes Véase el Informe Doyle, los materiales producidos por el St. Luke Institute y los artículos correspondientes en Thomas Plantred, "Bless Me Father for I Have Sinned: Perspectives on Sexual Abuse Commited by Roman Catholic Priests".

Las revistas *National Catholic Reporter*, las agencia de noticias American Catholic, la CNN de Europa, los periódicos *New York Times, El País, El Diario de Sevilla, The Washington Post* y revista de teoría jurídica católica, *Mirror of Justice*, entre otros, reseñaron que el Informe de la Comisión indica que "el abuso sexual era un problema crónico" y que los castigos corporales en estas escuelas, orfanatorios, hospitales, hogares para niños y otras instituciones regidas por las ordenes de los Christian Brothers y por Nuestra Señora de la Caridad y Refugio, especialmente, eran "perversos, severos, arbitrarios e impredecibles". En un artículo de esta naturaleza es preferible no citar las historias de terror que recoge el Informe. El Informe de 2.600 páginas, disponible al público, es producto de 8 años de investigaciones realizado bajo la dirección del Juez Sean Ryan de la Alta Corte de Justicia. Las órdenes religiosas rehuyeron cooperar durante el proceso hasta lograr que se eliminaran los nombres de los ofensores, excepto los 30 casos de los sacerdotes juzgados canónicamente en Roma por el abuso sexual. Durante la investigación testificaron 2.500 testigos, la mayoría adultos que habían vivido en esas instituciones, de los cuales, 300 viajaron desde fuera de Irlanda para ir a testificar. La Junta de Compensaciones ha informado que 14 mil de los 35 mil niños que pasaron por las instituciones durante el período investigado ya han reclamado como adultos abusos sufridos en estas instituciones de la Iglesia. La Junta señala que ya se les pagó a 12 mil de estos, lo cual va costando más de un billón de dólares. El Estado es responsable de las compensaciones, debido a un acuerdo con las órdenes religiosas, en que el Estado es quien paga por el funcionamiento de las instituciones católicas, y sería responsable por costos de cualquier reclamación, cosa que ya comienza a ser objeto de denuncia por la oposición política.

El arzobispo de Dublin, Diarmuid Martin, el hombre de confianza del Vaticano, ha informado que hay acusaciones recientes contra 77 sacerdotes, que saldrán a la luz en el próximo informe de la Comisión. Por otro lado, el obispo Pat Buckley, quien dirige la organización Bethany, para el apoyo a clérigos con problemas sexuales, divulgó que el 80% del clero irlandés ha roto en algún momento sus votos del celibato y que 40% de ellos se encuentran activos sexualmente.

En este punto es preciso clarificar que, en el caso de Estados Unidos, el clero culpable del crimen de la pedofilia no pasa de un 4% de los 30 mil sacerdotes diocesanos y de los 14 mil religiosos de las diversas órdenes religiosas norteamericanas. Pero el número y las consecuencias son de una magnitud tan devastadora en una institución supuestamente dedicada al servicio de los más débiles, que da la impresión real de un dinosaurio metido en la sacristía. El celibato comienza a verse ya en algunos sectores ortodoxos como la causa

principal (no la única) de la inmadurez sexual del clero, aunque algunos señalan, con más acierto, que sólo agrava la condición patológica del clero que comete los actos de pedofilia. Es también justo señalar que este problema de la pedofilia no es privativo del clero de la Iglesia católica, sino que lo encontramos en todas las denominaciones religiosas y organizaciones de niños, como escuelas y colegios, como veremos en la bibliografía que añadimos al final del artículo. Lo que sucede es que la magnitud del problema en la Iglesia católica es colosal. Este se refleja en la enorme cantidad de casos, publicidad, estudios, bibliografía y descomunales efectos institucionales. Según algunos analistas de la propia Iglesia, esto se debe no sólo al carácter patológico del pedófilo, sino también, al carácter obligatorio del celibato que agudiza la falta afecto y la expresión sexual adulta, al autoritarismo institucional que impide la transparencia de los actos de las autoridades y la participación de los laicos en la supervisión de la administración de su iglesia y finalmente, a los códigos secretos de obediencia que atraviesan toda la institución.

EL HOMOSEXUALISMO ENTRE EL CLERO DE LA IGLESIA CATÓLICA

En vista de que la pedofilia es fundamentalmente de carácter homosexual, se intensificaron los estudios y artículos sobre el homosexualismo en el clero en Estados Unidos para la época. Pero ya desde 1987, el *National Catholic Reporter* calculaba que el clero homosexual en los Estados Unidos era un 50%. En el año 2002, monseñor Cozzens, profesor de teología y decano y rector de seminarios católicos, señaló en su libro *The Changing Face of the Priesthood* que se había creado una cultura *gay* en las diócesis mayores de Estados Unidos y que el estudiantado homosexual en los seminarios católicos constituía un 50%. En vista de que se ha desbalanceado la proporción entre clero heterosexual y homosexual en la Iglesia, según Cozzens, debido a la renuncia de 20 mil clérigos norteamericanos, en su mayoría para casarse, y de que esto crea no sólo dificultades al estudiantado heterosexual en los seminarios, sino a las diócesis para el reclutamiento de candidatos heterosexuales. Consciente de las dificultades de lo que esto significa para los estudiantes heterosexuales en los seminarios, y en vista de este desarrollo, el obispo dice que, probablemente, el clero constituya una profesión homosexual, ya en este siglo:

> Should our seminaries become significantly gay, and many seasoned observers find them to be, precisely that, the priesthood of the twenty first century will likely be perceived as a predominantly gay profession. Some, we shall see, believe it has always been so (2000: 103).

Esto lo confirman algunos rectores de seminarios católicos. Ese mismo año, el *Times* publica las entrevistas a los directores de seminarios católicos y otras autoridades en las que estos expresan su conocimiento del hecho de que un gran número de los estudiantes son homosexuales. El rev. Jim Walsh de la Asociación nacional de educación católica, no le dio ninguna importancia al asunto. Monseñor Helmut Hefner, rector de St. John, tranquilamente aceptaba que los estudiantes homosexuales en su seminario eran aproximadamente 50% del alumnado. El Dr. Jon Fuller, sacerdote encargado del tratamiento de los sacerdotes con SIDA, insistió en que restringir la entrada a los seminarios a estudiantes probadamente heterosexuales crearía una seria crisis en la Iglesia, donde los seminaristas se habían reducido de 49 mil en 1965 a sólo 4 mil en 2002. De la misma manera, el Dr. Eugene Kennedy, autor de *The Unhealed Wound: The Church and Human Sexuality*, expresa en su libro, que la Iglesia siempre ha tenido clérigos homosexuales que han sido los modelos de lo que debe ser el clero. Afirma además, que el reclamo de que estos hombres deben ser separados del sacerdocio es un desafío a la gracia de Dios y un insulto a la gente a las cuales sirven. Por otro lado, no todas las autoridades se expresaban tan ligeramente sobre el asunto. El cardenal Adam Maida, de Detroit, proclamó: "estamos en una lucha por asegurarnos que el sacerdocio católico no sea dominado por hombres homosexuales"[10]. Definitivamente, se crea una situación nueva por su magnitud y complejidad para el cumplimiento del celibato en el seminario, donde conviven todos estos hombres compartiendo la vida cotidiana durante los primeros años de formación. Esto es una situación diferente a cuando el asunto del celibato era sobre la presencia o no de mujeres en el seminario. Debe entenderse también que esto es diferente a la cuestión del ministerio de la Iglesia a la congregación laica homosexual. Aquí se trata del clero.

Me parece importante señalar, nuevamente, que si bien la mayoría de los casos de pedofilia son de carácter homosexual, no hay una relación causal entre una condición y la otra. La literatura existente indica que la gran mayoría del clero homosexual cumple con su compromiso del celibato de la misma manera que los hace el clero heterosexual comprometido con esta disciplina. Además, los estudios psicológicos realizados sobre el pedófilo, apuntan a condiciones y relaciones sociales de carácter "patológico", que no es necesariamente el caso de los homosexuales. Por esto los estudiosos del problema y los que piden la abolición del celibato, o la "opción voluntaria", tienen

10 Citado en el ensayo de la investigadora del Hoover Institute, Mary Enerstadt, en el *Weekly Standard*, del 12 de junio de 2002, Vol. 7, N° 39.

el cuidado de no dar a entender que el celibato en los homosexuales produce la pedofilia.

Es interesante observar que a pesar de los truenos contra la presencia homosexual del clero en la Iglesia, por parte de los más ortodoxos y homofóbicos en la misma, el 50% de los católicos de las parroquias entrevistados sobre esto en la encuesta nacional de la revista *Newsweek*, dijeron que ellos asistirían a misa teniendo un sacerdote abiertamente homosexual, el 73% aceptaría un sacerdote casado con su familia y el 65% favorecía la ordenación de las mujeres al sacerdocio. Estos números corresponden a otros estudios realizados sobre el asunto.

Así la cuestión, el Papa Benedicto XVI se ha visto obligado a hablar en dos lenguajes. Por un lado sigue apoyando el pronunciamiento fundamental de la Iglesia establecido por Juan Pablo II en la encíclica, "Persona Humana", donde se establece la homosexualidad como "intrínsecamente inmoral, que su comportamiento es contrario a la ley natural, y que sus actos constituyen grave pecado". Pero por el otro lado, en la última comunicación del 4 de noviembre de 2005[11], ablandó la posición dogmática sobre los seminaristas homosexuales al decir que pueden ser aceptados para estudio y ordenación si su condición es transitoria y han sido *célibes* por los últimos tres años. Esta constituye un adelanto en el sentido de que, ya que no condena la homosexualidad en sí misma. El documento objeta "la práctica", la fuerte y enraizada tendencia (equivalente a tener una "fuerte tendencia hacia una maldad moral"), y el apoyar la "cultura *gay*". Existe pues, una disonancia entre la realidad existente del homosexualismo entre el clero y los seminaristas y lo que dice la Iglesia oficialmente sobre a quienes se debe permitir la entrada al seminario y a las ordenes.

Estos tres asuntos estudiados aquí son diferentes a la cuestión del aborto, el divorcio y la prohibición de Roma respecto al uso de condones para evitar el contagio de la plaga del VIH SIDA. A estos últimos tres asuntos la Iglesia los mira desde fuera y los condena con una cierta comodidad; pero a los tres asuntos estudiados en este ensayo, los lleva adentro. Todos juntos constituyen el paquete teológico y práctico de la cuestión del sexo que tan difícil le ha sido a la Iglesia entender y manejar históricamente. No sólo a la Iglesia católica, sino también a lo que se conoce como "la derecha evangélica" y a las sectas evangélicas "fundamentalistas", que también tienen el hueso del sexo atragantado en el esófago. Todo el paquete nos advierte de un futuro

11 "Criterio para el discernimiento de vocaciones respecto a personas con tendencias homosexuales en vista a su entrada al seminario o las órdenes", Santa Sede, El Vaticano, 4 de noviembre de 2005.

en crisis, que guarda elementos que nos recuerdan las tres grandes crisis históricas de la Iglesia católica, el período de transición a la caída del Imperio Romano, la Reforma Protestante y el advenimiento de la Ilustración y el liberalismo. Es lamentable que sean estos asuntos de tan colosal envergadura, los que nublen la noble tarea de miles de clérigos comprometidos con los pobres y oprimidos en los arrabales, las selvas y las ciudades trabajando entre obreros, indígenas y campesinos construyendo un futuro de justicia y fraternidad humana, como lo entienden a partir de la lectura de Jesús y los profetas. Estamos pues, ante un futuro que nace con grandes dificultades y lo estamos presenciando en primera fila.

BIBLIOGRAFÍA COMENTADA[12]

Doyle-Mount-Peterson Report 1985 "The Problem of Sexual Molestation by Roman Catholic Clergy: Meeting the Problem in Comprehensive and Responsible Manner" (XXX: NN).

(Informe confidencial redactado por el canonista de la embajada del Vaticano en Washington, el padre Dr. Tomas Doyle, con el Dr. Peterson, sacerdote que dirigía el Saint Luke Institute para el tratamiento de clérigos con problemas sexuales, de alcohol y drogas, y el abogado Rey Mount. El Informe examinaba la cuestión canónica, legal y psicológica del problema de la pedofilia entre el clero, para ser presentado a la conferencia de Obispos que se reunía en la abadía de St. John en Colleville, Minesota en 1985).

Gramick, Jeanny *et al.* 1989 *Homosexuality in the Priesthood and the Religious Life* (XXX: Crossroad/Herder and Herder).

(Sister Gramick ha dedicado su vida en los últimos 30 años a construir un puente de comunicación y diálogo con la Iglesia. Es cofundadora del Ministry for Lesbian and Gay Catholics, organizado hace 20 años y desautorizado por recomendación de Ratzinger, Prefecto para la Congregación de la Fe).

Burkett, Elinor y Bruni, Frank 1993 *A Gospel of Shame: Children Sexual Abuse and the Catholic Church* (Nueva York: Penguin).

---

12 De la enorme bibliografía que ya se va acumulando sobre estos temas he escogido aquellos que deben ser recomendados, por ser estudios serios escritos por científicos sociales, autoridades eclesiásticas, periodistas y otros especialistas, que me han parecido fundamentales para este artículo, sobe el celibato y los sacerdotes casados, la ordenación de la mujer al sacerdocio, la pedofilia y la homosexualidad en el clero de la Iglesia Católica. Los he colocado en orden de fechas, más bien que en orden alfabético, para que se tenga idea de cómo fue creciendo el conocimiento de estos asuntos y la conciencia sobre sus consecuencias, entre los laicos, la jerarquía de la Iglesia, los científicos sociales, los periodistas y el público en general en años recientes.

(Una de las primeras investigaciones periodísticas que sacó a la luz la enormidad del problema en su amplitud).

Rosetti, Stephen J. 1994 *Slayer of the Soul: Child Sex Abuse and the Catholic Church* (Connecticut: TT Publications).

(El Dr. Rosetti, psicólogo y teólogo católico, además de Vicepresidente del St. Luke Institute para el tratamiento de desórdenes de conducta en el clero, fue el primero en reunir en un volumen a profesionales de los campos de la psicología, el periodismo, las leyes y la teología pastoral para sacar el problema a la luz pública y advertir a los obispos.)

Sipe, Richard 1995 *Sex, Priests and Power: Anatomy of a Crisis* (Londres: Brunner/Routeledge).

(Análisis de un psicoterapeuta y ex sacerdote católico, activo en el tratamiento de clérigos, sobre el poder en la Iglesia como causa de muchos de los abusos contra los niños y contra la mujer en la Iglesia).

Byrne, Lavinia 1995 *Women at the Altar: The The Ordination of Women in the Roman Catholic Church* (XXX: Liturgical Press).

(La Dra. Byrne, quien enseña actualmente en el Instituto Ecuménico de Cambridge en Inglaterra, dejo su orden debido a las presiones del Cardenal Ratzinger, por razón de su cuestionamiento a la negación papal a la ordenación de las mujeres en *Ordenatio Sacerdotalis*).

Torjesen, Karen J. 1995 *When Women Were Priests in the Early Church and the Sacandal of Their Subordiation in the Rise of Chrisatianity* (San Francisco: Harper & Collins).

(Profesora de griego y patrística en la Universidad de Gottingen, actualmente enseña en Clermont Graduate School of Religión).

Jenkins, Phillip 1996 *Pedophilics and Priests: Anatomy of a Contemporary Crisis*, (Oxford: Oxford University Press).

(Intento de un historiador inglés de encubrir la dimensión del escándalo de la pedofilia en las Iglesias en base a la teoría de la fobia del público en momentos de crisis y la exageración de los medios de comunicación).

Halsall, Paul 1997 "Homosexuality and Catholicism: A Partial Annoted Bibliography" en <http://www.fordham.edu/halsall/pwh/lgbcathbib.asp> acceso 8 de diciembre de 2011.

(Esta es una enorme bibliografía de más de 1 mb sobre el tema, organizada por temas, que llega hasta finales del 1997, con algunas secciones puestas al día. Paul Halsall es profesor de la universidad católica de Fordham. Puede buscar también

esta bibliografía bajo el nombre del profesor, o bajo el portal "Homosexuality and Catholicism Bibliography Index").

Boswell, John 1998 *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality* (Chicago: U. of Chicago Press).

(Análisis histórico del tema).

Wolf, James G. 1998 *Gay Priests* (Nueva York: Harper and Row).

(Sociólogo católico que realiza estudios sobre la complejidad de la cuestión del homosexualismo en el clero).

Cozzens, Donald 2000 *The Changing Face of the Priesthood: A Reflexion on the Priest's Crisis of Soul* (Colleville: Liturgical Press).

(Serio estudio y análisis de la cuestión del homosexualismo en el clero y entre los seminaristas, y de las consecuencias como problema para el futuro de la Iglesia, realizado por un psicólogo, que además, se desempeña como obispo y quien ha sido rector y presidente de seminarios católicos).

Kennedy, Eugene 2001 *The Unhealed Wound: The Church and Human Sexuality* (Nueva York: St. Martin Press).

(El Dr. Kennedy, quien fuera sacerdote y hoy se especializa en estudios sobre el clero, escribe aquí sobre los errores en la concepción de la Iglesia respecto a la sexualidad que la han llevado a la situación presente).

Berry, Jason 2002 *Lead Us Not Into Temptation: Catholic Priests and Sexual Abuse of Children* (XXX: University of Illinois Press).

(Una de las primeras investigaciones detalladas por un periodista de New Orleans, publicada originalmente en 1992).

Rodríguez, José "Pepe" 2002 *Pederastia en la Iglesia católica: Delitos sexuales del clero contra menores, un drama silenciado y encubierto por los obispos*, (Barcelona: BSA).

(Examina la amplitud del problema al estudiar cómo se da el problema en diez países diferentes y la actitud encubridora del Vaticano).

Dorais, Michael 2002 *Don't Tell: The Sexual Abuse of Boys*, (XXX: McGill/Queens University Press).

(Recomendaciones de estrategias de sobrevivencia sicológicas para los varones víctimas de abuso, elaboradas para terapeutas, trabajadores sociales y familiares, de parte de un trabajador social especializado, fundamentadas en el estudio de casos).

AA.VV. 2003 *Betrayal: The Crisis in the Catholic Church* (Boston: Back Bay Press).

(Trabajo del equipo de investigación del periódico *Boston Globe* que enfoca en los casos y el encubrimiento de ellos en la importante diócesis de Boston).

Sipe, Richard 2003 *Celibacy in Crisis: A Secret World Revisited* (XXX: Bunner/Routeledge).

(El Dr. Sipe, psicólogo y ex sacerdote, publica un análisis del fracaso de celibato a la luz de cientos de sacerdotes entrevistados y tratados durante su práctica de 25 años, examinando prácticas que vulneran el celibato, tales como la relación con mujeres, el homosexualismo, la pedofilia y otras de la vida sexual del clero).

France, David 2004 *Our Fathers: The Secret Life of the Catholic Church in an Age of Scandal* (Nueva York: Broadway Books).

(Publicación del editor de la revista *Newsweek* que realizó una enorme investigación sobre el clero pedófilo, las victimas y del papel de la jerarquía).

Berry, Jason y Renner, Gerald 2004 *Vow of Silence: The Abuse of Power in the Papacy of John Paul II* (Nueva York: Free Press).

(El periodista J. Berry llamó la atención desde temprano al incremento en homosexualismo y pedofilia en la Iglesia con sus artículos en el *National Catholic Reporter* y luego en su libro *Lead us not into Temptation*).

Muller, James y Kenny, Charles 2004 *Keep the Faith, Change the Church* (Emmaus: Rodale Press).

(James Muller, presidente de la organización de laicos católicos, Voice of the Faithful (VOTF), relata la lucha de los laicos por sacar a la luz el crimen que los obispos habían estado encubriendo por años).

Doyle, Thomas; Sipe, A. W. y Wall, Patrick J. 2006 *Sex. Prieasts and Secret Codes: The Catholic Church. 2000 Year Paper Trail of Sexual Abuse* (XXX: Bonus Books).

(Documentos históricos desde el 60 AD hasta 2006, donde se revela la existencia del problema de la pedofilia en la historia de la Iglesia).

Austin, Terri 2006 *Unfair Advantage: Sexual Abuse by Psychoteraphists*, *Priests and Police* (British Columbia: Traford).

(Es útil para el estudio comparado de los violadores, y las circunstancias en estos tres sectores).

Litton, Timothy 2008 *Holding Bishops Accountable: How Law Suits Help the Catholic Church Confront Clergy Sex Abuse* (XXX: Harvard University Press).

(Muy valioso para entender la importancia, justificación, el carácter de los procesos judiciales y las compensaciones a favor de las víctimas, en base a los casos actuales).

Lennon, Paul 2008 *Our Father Who Art in Bed: A Naive and Sentimental Dubliner in the Legion of Christ* (XXX: Book Surge Publishing).

(Escrito por el sacerdote y ex miembro de la orden religiosa Legión de Cristo, fundada en México 1941 por el religioso Marcial Maciel y condenado por el actual Papa en marzo del 2007 por abuso sexual a múltiples niños y seminaristas, constituye una contribución a la complejidad internacional de este problema. En el caso de esta orden católica el problema se complica por su estrecha vinculación a la derecha católica ligada a sectores económicos de derecha en América Latina y España, donde tienen varias escuelas y universidades).

Neustein, Amy 2009 *Tempest in the Temple: Jewish Communities and Child Sex Scandal* (Waltham: Brandeis University Press).

(Antología en la que escribe Barbara Blaine, presidenta y fundadora de SNAP, el movimiento nacional de victimas para la identificación de clero pedófilo para ayuda a las víctimas).

Brown, Christa 2009 *This Little Light: Beyond a Baptist Preacher Predator and His Gang* (Cedarburg: Foremost Press).

(Dirigente bautista miembro de SNAP, escribe exponiendo el abuso y encubrimiento en la conservadora Convención de Iglesias Bautistas del Sur, cuna del fundamentalismo y de los "cristianos de derecha" en Estados Unidos).

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO

Las transformaciones de lo religioso que caracterizan los comienzos del siglo XXI se explicitan tanto por las peculiaridades que ha adquirido la secularización y sus manifestaciones, como también por los cambios producidos en las relaciones entre lo político y lo religioso en el marco de la sociedad actual.

Aquí presentamos una aproximación a través de dos momentos vinculados con las relaciones entre religión y política en una perspectiva amplia de su manifestación social: El primero, se encuentra relacionado con los temas de Derechos Humanos y la Iglesia católica, abarcando aquellos vinculados con la forma y el modo en que se ha dado esta relación en distintos países Latinoamericanos. Una instancia en donde aparece desde el catolicismo, el enfrentamiento como la puja por la salvaguarda de derechos y muy especialmente en los últimos tiempos, en relación a los temas relacionados con las tensiones y conflictos generados en torno a la sanción de legislaciones sobre educación sexual , salud reproductiva y aborto. En el segundo momento se despliegan temas relacionados con nuevas caracterizaciones de lo religioso que de una manera u otra se manifiestan en las transformaciones presentes en el contexto socio político Latinoamericano.

Así la política y la religión, manifestándose de múltiples maneras, explicitan una complejidad que requiere imprescindiblemente de nuevas interpretaciones.

De la Introducción de Aldo Rubén Ameigeiras

Patrocinado por

Asdi

Agencia Sueca
de Desarrollo Internacional

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

CLACSO

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

ISBN 978-987-1891-18-4

9 789871 891184