



Religión e Incidencia Pública

Revista de investigación

Religión y política
Tramas de una relación (in)decible

Número 5
2017

Quinto Aniversario



gemrip

grupo de estudios multidisciplinares
sobre religión e incidencia pública



Religión e Incidencia Pública
Revista de Investigación de GEMRIP
Número 5, 2017

ACERCA DE RELIGIÓN E INCIDENCIA PÚBLICA

Religión e Incidencia Pública es una publicación digital anual de investigación académica con sistema de referato externo que tiene por objetivo analizar la relación entre diversos campos en torno al fenómeno religioso y su incidencia en el espacio socio-político y público.

Selección de artículos

Los trabajos presentados en esta revista son inéditos, realizados por estudiantes avanzados, académicos e investigadores en un diálogo interdisciplinario que conecta teología y estudios religiosos con sociología, antropología y filosofía, entre otras ciencias sociales y humanísticas. La revista recibe artículos de potenciales colaboradores y también solicita artículos a especialistas. Favor de consultar las normas editoriales al final de este número para envío de manuscritos. *No se aceptarán trabajos que no cumplan con las normas editoriales.*

Sistema de arbitraje

Los artículos a publicar en *Religión e Incidencia Pública* son sometidos a un sistema de arbitraje previo con evaluadores externos a GEMRIP, quienes determinan la aceptación de los mismos.

CONTACTO EDITORIAL

Religión e Incidencia Pública. Revista de Investigación de GEMRIP
Grupo de Estudios Multidisciplinarios en Religión
e Incidencia Pública (GEMRIP)
Tucapel Jiménez 56, Depto. 602
CP 8340558- Santiago, Chile
publicaciones@gemrip.org
<http://religioneincidenciapublica.gemrip.org>

© *De la edición*: Grupo de Estudios Multidisciplinarios en Religión
e Incidencia Pública (GEMRIP)

De los artículos: los autores.



RELIGIÓN Y POLÍTICA

Tramas de una relación (in)decible



Número 5

Quinto aniversario

2017



EQUIPO EDITORIAL

Directores

Hugo Córdova Quero

Graduate Theological Union/EQARS, EEUU/Argentina

Nicolás Panotto

*Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
y CONICET, Argentina*

Editorxs

Michael Sepidoza Campos

Graduate Theological Union, EEUU

Sumiko Haino

Kanagawa University, Japón

Saúl Serna Segura

Kangwon National University, Corea

Comité Científico

Mario Aguilar

St. Andrews University, Escocia

Ushi Arakaki

*Associação Brasileira de Antropologia,
Brasil*

Nancy Bedford

*Garrett-Evangelical Theological
Seminary, EEUU*

Joanildo A. Burity

Durham University, Inglaterra

Jason Crawford

*Champlain College Saint-Lambert,
Canadá*

Silvia Regina de Lima Silva

*Departamento Ecuménico de
Investigaciones, Costa Rica*

Andrea Paula de Vita

Universidad del Salvador, Argentina

Orlando Espin

University of San Diego, EEUU

Marianne Farina

*Dominican School of Theology at Santa
Clara University, EEUU*

Carolina García

*Facultad Latinoamericana de Ciencias
Sociales, Argentina*

Cristina García Vázquez

*Universidad Nacional del Comahue,
Argentina*

Joseph N. Goh

Monash University, Malasia

José Jatuff

*Universidad Nacional de La Rioja,
Argentina*

Lucas Leal

*Universidad Católica de Córdoba,
Argentina*

André Musskopf

Escola Superior de Teologia, Brasil

Hisako Omori

Akita International University, Japón

Melissa Sánchez

*Universidad Nacional de Córdoba,
Argentina*

Rafael Shoji

*Pontificia Universidade de São Paulo,
Brasil*

Stephen Suleeman

Sekolah Tinggi Teologi, Indonesia

Setefanus Suprajitno

Petra Christian University, Indonesia

Rudolf von Sinner

Escola Superior de Teologia, Brasil

Alexis Hieu Truong

University of London, Reino Unido

Hilario Wynarczyk

Universidad de San Martín, Argentina

Masanobu Yamada

Tenri University, Japón

Contenido

- 1 *Editorial*
**Amistades con beneficios:
Deconstruyendo la relacionalidad entre
política y religión**
Hugo Córdova Quero y Nicolás Panotto

Primera Sección

Coyunturas de lo religioso y lo político en tensión

- 23 **Religión, política y utopía en América
Latina: (Re)lecturas y reflexiones de
una relación emancipatoria**
Oscar Soto
- 51 **Una cuestión inefable: Ensayo
interpretativo sobre las religiones y
espiritualidades en el Estado
Plurinacional de Bolivia**
Nelson Gutiérrez Rueda

Segunda Sección

Catolicismo Romano y protestantismo en la arena pública

- 77 **¿Cómo deben votar los católicos
romanos? El periódico Eco Católico y el
proceso electoral costarricense
2013-2014**
José Andrés Díaz González
- 123 **Representaciones en torno a «la
familia» en las políticas sociales: El
affidamento (guarda) en la región de
Lombardía, Italia**
Juan Carlos Sabogal Carmona

Tercera Sección

Ética y política en el cine y la literatura

- 153 **¡Ya no basta con la caridad! El film *Ya no basta con rezar y las tensiones políticas dentro del catolicismo romano chileno en la década de 1970***
Fabián Bustamante Olguín
- 175 **Literatura y ética: El aspecto sacrificial del *Strenuous mood* en una carta de William James**
José Jatuff

Cuarta Sección

Reseñas

- 197 **Reseña de Hugo Córdova Quero y Rafael Shoji (eds.), *Transnational Faiths: Latin-American Immigrants and their Religions in Japan*. Hampshire: Ashgate, 2014, xxi + 257 pp., ISBN 978-1-4094-7227-8**
David Avilés Aguirre
- 205 **Reseña de F. LeRon Schults, *Iconoclastic Theology: Gilles Deleuze and the Secretion of Atheism*. Edinburgo: Edinburgh University Press, 2014; viii + 223 pp., ISBN 9781474401449**
Nicolás Panotto
- 211 **Review of Christine Hoff Kraemer, *Eros and Touch from a Pagan Perspective: Divided for Love's Sake*. New York: Routledge, 2014; ix + 210 pp., ISBN 978-0-415-82018-9**
Hugo Córdova Quero
- 217 Colaboradores





Editorial

Amistades con beneficios

Deconstruyendo la relacionalidad
entre política y religión

Hugo Córdova Quero y Nicolás Panotto



Las religiones en el espacio público

Cuando hablamos del lugar que tienen las religiones en el espacio público nos surgen varias preguntas. Por un lado, ¿Pueden aportar las religiones a la construcción de un espacio democrático dentro de las organizaciones de la sociedad civil, mostrando una visión y práctica alternativa frente a algunos agentes religiosos que precisamente militan para la clausura de agendas democráticas e inclusivas? Por otro lado, ¿puede la especificidad de la dimensión política del campo religioso contribuir al análisis de las implicancias de lo que se llama «posverdad», más concretamente sobre los elementos afectivos y subjetivos que se ponen en juego en los debates y procesos políticos?

Cuando analizamos el lugar que tienen las religiones en el espacio público o los procesos políticos latinoamericanos, su presencia es más que evidente aunque sus dinámicas distan de ser uniformes. Por el contrario, son sumamente complejas y ambiguas, precisamente porque las identidades religiosas distan de ser homogéneas. El elemento religioso siempre formó parte de los procesos sociales, la construcción de imaginarios culturales y el sostenimiento de cosmovisiones políticas en nuestro continente.



Panorama actual de lo religioso en el continente

Si hacemos un mapeo general sobre este campo en América Latina, hay varios elementos a resaltar. Primero, la historia de las naciones latinoamericanas se funge en una matriz cristiana —más concretamente católico-romana—, que permea todos los aspectos de la vida social. Más allá de que se esgrime la existencia de Estados laicos, la mayoría de los países latinoamericanos siguen sosteniendo económicamente la curia católica romana —en clara segregación de otras Iglesias Cristianas y religiones— y remiten a las autoridades eclesiales frente a cualquier situación de conflicto social o el tratamiento de temáticas sensibles. Inclusive en países como Argentina —que en los últimos años a confrontado grandes debates públicos para encarar agendas sobre derechos e inclusividad— la Iglesia Católica Romana ha mantenido su estatus de refugio moral, hecho que ha impedido la profundización de otros proyectos y la atención a otras demandas, como por ejemplo el aborto.

En otros términos, muchos elementos presentes en las cosmovisiones socio-culturales y políticas del continente responden a esta matriz cristiana-católicorromana-céntrica, como son, por ejemplo, ciertas concepciones antropológicas ligadas a la corporalidad y la sexualidad, el lugar de familia tradicional en la sociedad, la concepción del poder, los procesos de racialización y las visiones neocoloniales que aún persisten en nuestras sociedades. La Iglesia Católica Romana sigue siendo un agente con gran determinación y presión para encauzar agendas públicas, y una salvaguarda moral frente a situaciones de crisis. Por ejemplo, varias estadísticas muestran que la población ubica a esa Iglesia como el agente de mayor confianza social, frente a otros agentes como gobiernos, partidos, personajes políticos, etc. Todo esto se profundiza más aún que ahora tenemos un «Papa latinoamericano».

Un actor que poco a poco fue cobrando creciente relevancia son las iglesias evangélicas. Desde la década de 1980, su presencia geográfica ha ido creciendo en muchos países, al punto de transformarse en la primera minoría en casi toda América Latina. Este crecimiento vino de la mano de la capacidad de varias de estas expresiones en adentrarse y trabajar en espacios populares, y



cumplir un rol que ni el Estado ni la Iglesia Católica Romana podía cumplir, además de responder, desde su cosmovisión y práctica, a varias demandas, hibridaciones y sincretismos presentes en los heterogéneos espacios populares, sea en términos socio-culturales como propiamente religiosos.

Las iglesias evangélicas pasaron de ser agentes periféricos a actores de gran relevancia social. Una primera instancia de incidencia tuvo que ver con la organización de multitudinarias marchas, con diversos lemas: «bendecir» las ciudades y autoridades, reclamar por leyes de igualdad religiosa u oponerse a proyectos de ley, generalmente vinculados con la «defensa de valores». Sin embargo, vale recalcar que actualmente la dinámica de movilización ha mutado hacia un fuerte lobby político, donde se evidencian procesos de institucionalización, organización y financiación, que hacen a parte de este sector un actor social con arraigamiento en los procesos formales de la clase y burocracia políticas.

A todo esto, hay que sumarle un segundo elemento. Hablamos de algo que la teología fundamentalista o la tradición cristiana nunca hubieran creído posible: que algunas iglesias evangélicas y algunos sectores de la Iglesia Católica Romana hoy trabajen juntos. Esto lo llamamos *ecumenismo de ofensiva moral*, es decir, el trabajo unido entre ambas expresiones religiosas para articular esfuerzos de oposición a leyes en torno a derechos sexuales, diversidad, inclusividad, aborto, entre otros temas.

Un tercer elemento a resaltar de este contexto es cómo se evidencia la realidad y visibilidad de la diversidad religiosa de nuestra región. Como sabemos, existe una gran pluralidad de expresiones religiosas, comenzando por nuestros pueblos originarios hasta grandes comunidades de las religiones Islámica, Judía, Budista e Huinduista así como también una riquísima variedad de grupos afroamericanos, religiosidades populares, religiones asiáticas y afro-latinoamericanas, entre otras. Empero, se evidencia al mismo tiempo una tendencia tanto social como mediática y política de estigmatizar expresiones religiosas que no responden a los cánones de las identidades monopólicas, es decir, a las cristianas. Más allá de que en estos últimos diez años se han creado secretarías e instancias ministeriales para atender a la



diversidad religiosa en cada país —tales como la Oficina Nacional de Asuntos Religiosos (ONAR) en Chile o la Mesa de Diversidad de Creencias y Religiones en Argentina, entre otras— aún se carece de un abordaje del fenómeno religioso que se atreva a ir más allá de los parámetros institucionales, fenomenológicos y hasta teológicos que impone el cristianismo. Es decir, el uso de un texto sagrado, un tipo de desarrollo dogmático, una manera de institucionalizar la comunidad, marcos para «validar» como «religioso» a un grupo. En definitiva, si no se cumple con estas características, entonces las instituciones simplemente quedan fuera del paraguas de lo religioso.

El último elemento a mencionar es la gran masa de comunidades y organizaciones religiosas heterodoxas que se diferencian de los cuerpos monopólicos y que presentan teologías, discursos y prácticas críticos y comprometidos con los Derechos Humanos —en adelante citado como «DDHH»—. Podemos ver que en todos los emprendimientos en torno a DDHH en diversos países del continente, siempre encontramos algún actor religioso, ya sea una iglesia o una institución. En proyectos por la memoria, acompañamiento de sectores postergados, inclusive como agentes pioneros en proyectos de defensoría e inclusividad, hallamos personas, comunidades y organizaciones cuyo compromiso parte de una profunda convicción de fe y un desarrollo teológico no tradicional, como pueden ser las teologías de la liberación, teologías feministas, teologías queer, entre muchas otras.

Como vemos, el escenario es sumamente paradójico. Podríamos decir, inclusive, que las propias instancias de polarización y conflicto que hoy día vemos en nuestras sociedades, también se reflejan en las tensiones ideológicas y teológicas dentro de los espacios religiosos. Por ello, podemos afirmar que las creencias religiosas tienen esa *capacidad mimética*, como dirían algunos pensadores poscoloniales, de ser tanto una herramienta funcional a las cosmovisiones monopólicas como también habilitar instancias de resistencia, articulación y acción liberadora. Una realidad que no es excluyente al campo religioso sino que involucra también a otros espacios o militancias.



Este panorama, entonces, nos presenta algunas preguntas: ¿cómo hacer para resistir de manera efectiva el trabajo sistemático de instituciones religiosas que trabajan mancomunadamente con otros agentes sociales y partidos, en el bloqueo de proyectos inclusivos y de promoción de DDHH? ¿Cómo articular procesos de trabajo conjunto con iglesias y organizaciones comprometidas con agendas democráticas? ¿No es acaso necesario replantear algunas de nuestras cosmovisiones con respecto a la relación entre religión y política, con el objetivo de promover nuevas formas de intervención?

Tipos de relación entre las religiones y el espacio público

Existen distintos tipos de relación entre las religiones y el espacio público. Sería imposible agotar todas las maneras en este escrito, por lo que mencionaremos tres posibles visiones a las que hemos llamado de la manera que se explicita debajo.

Resistencia moral

Esta relación refiere a un paradigma que proviene ya desde el siglo XVII donde la Iglesia Cristiana se transformó en defensora de la familia como el núcleo moral puro de la sociedad y refugio de la perversión de las ciudades industrializadas nacientes. Esta cosmovisión ha quedado impresa hasta hoy, en muchas expresiones cristianas en donde la defensa de la familia tradicional, la protección de la sexualidad, entre otros elementos, se transforman en banderas de acción política.

Diálogo público racional

Esta relación es donde se acepta que las expresiones religiosas formen parte de los debates públicos, pero sólo si lo hacen desde la «razón pública» que media el debate. Esto no se aplica sólo a los grupos religiosos sino a otros agentes, como los pueblos originarios, cuya cosmovisión debe ser dejada de lado para dialogar desde los parámetros modernos y occidentales. La pregunta sobre este asunto van en la misma línea de lo que ya se cuestiona a esta



posición per se: ¿quién establece esa razón pública y sus mediaciones? ¿Puede ella acaso ser un elemento neutral? ¿Por qué no aceptar la alteridad de las expresiones identitarias, inclusive desde el uso de sus propios modos de construcción de sentido (lo que Boaventura de Souza Santos (2004) llama «ecología de saberes»)? Más aún, lo que convoque el diálogo, ¿debe ser una epistemología o discurso en común, o un compromiso ético en torno a las demandas que surjan del contexto? Esto podría llevar a lo que Alessandro Ferrara (2014) denomina como *monopluralismo liberal*:

Muchas de las variedades de liberalismo perfeccionista o comprensivo incurrir en una peculiar contradicción performativa: parecen admitir el pluralismo en muchas áreas, excepto cuando se trata de las razones por las que el pluralismo debe ser aceptado; “monopluralismo liberal” es el nombre de esa mezcla de fundacionalismo pluralista, que en último término se reduce a la fundamentación de la tolerancia y a la autonomía individual (p.133).

Diálogo crítico intercultural

La última forma de ver esta relación parte de una concepción particular de lo público y lo político. Es decir, comprende lo público como la construcción de un espacio que convoca la pluralidad de identidades que la compone —dentro de ellas las religiosas— para formar parte de un proceso de búsqueda de consensos transitorios, inscritos en inevitables tensiones y conflictos. La dimensión política de esta dinámica tiene que ver precisamente con la puesta en evidencia de esas particularidades identitarias que se articulan alrededor de la atención de demandas. Aquí, las expresiones religiosas ingresan al espacio público aportando a procesos inclusivos y democráticos, entendiéndose como una voz más entre muchas y enriqueciendo con su especificidad a la diversidad constitutiva de la sociedad.



La creencia religiosa: Entre lo público, lo privado y lo personal

Uno de los principales puntos de partida en la tradicional teoría de la secularización es el argumento que afirma que las religiones pertenecen al ámbito de lo privado. Lo público, por su parte, tiene que ver con el espacio de las relaciones, de la administración pública, de lo político, etc., lugares vinculados a intereses «en común», en donde lo religioso no tiene entrada. Esta diferenciación, tal como fue mencionado anteriormente, dista de ser correcta en un contexto donde las religiones están cobrando cada vez mayor voz en el espacio público, lo cual demuestra una vez más que dicha distinción es más bien un constructo moderno.

Ante todo hay que aclarar que esta división forma parte del imaginario moderno, tocando varios aspectos de su cosmovisión social, no sólo sobre el campo religioso. Según Jeff Weintraub (1997: 1-42), existen cuatro comprensiones en torno a la distinción entre público y privado. Primero, *la perspectiva liberal-económicoista*, que parte de una separación entre administración estatal y economía de mercado, siendo esta segunda el ámbito de las pretensiones personales sin control externo alguno. Segundo, el *enfoque republicano* que diferencia comunidad política —o sea, quienes administran lo público— y ciudadanía en general. Tercero, un *enfoque «territorial»* donde lo público es el espacio en el cual circulan las relaciones e interacciones, mientras que lo privado representa una dimensión micro de socialización primaria y elemental. Finalmente, el *enfoque feminista*, que denuncia la cercenación de lo privado como el campo de la familia, lo doméstico y la mujer, mientras lo público es el dominio de los varones, la política y el mercado.

Como se hemos desarrollado en el apartado anterior, la restricción del lugar de lo religioso es parte de un proceso de invención moderna para circunscribir esferas de dominio. En este sentido, se ubica el evidente factor ya mencionado sobre el cuestionamiento de la tutela eclesial dentro del campo político. Sin embargo, también hay que entender esta dinámica a partir del contenido que se da a lo propiamente privado y lo propiamente público; es decir, lo religioso tiene que ver con el terreno doméstico



y familiar, mientras que lo público con una clase política y una razón pública impresa en la ciudadanía. Pero, como afirma José Casanova (2012), la restricción de lo religioso al ámbito de lo privado tiene el objetivo de despolitizar lo religioso y enmarcar el dominio de lo público en una razón autónoma. En otras palabras, Casanova (2012) afirma que «dado que la concepción liberal tiende a combinar y a confundir el Estado, lo público y lo político, la separación de la religión respecto del Estado es entendida y prescrita como un proceso simultáneo de privatización y despolitización» (p. 106). El autor finalmente concluye:

El miedo liberal a la politización de la religión es, simultáneamente, el miedo a una oficialización que pueda poner en peligro la libertad de la conciencia individual, y el miedo a una religión ética desprivatizada que podría introducir, en la deliberaciones ‘neutrales’ de la esfera pública liberal, concepciones extrañas de justicia, de interés público, de bien común y de solidaridad (Casanova, 2012: 106)

Por eso la pregunta en este caso sería: ¿cómo definir el espacio público y cuál sería su distinción con el ámbito de lo privado? Como varios estudios afirman, la propia concepción de lo público como una esfera independiente es también una construcción moderna que intenta demarcar círculos de dominio tanto para el ámbito político como también distinciones funcionales a los inicios del capitalismo, como es la demarcación heteropatriarcal de lo doméstico (Sennett, 2011). Existen también postulados de corte liberal, donde lo público representa el espacio común de la ciudadanía y donde reina una «razón pública» que guía las dinámicas de deliberación (Habermas, 2006). Esta razón pública, más allá de los matices que quiera dársele, responde a una visión occidental y moderna sobre lo que significa la construcción de conocimiento social —el lugar primigenio de la razón— y por más pluralista que se presente, finalmente circunscribe lo público al dominio de una clase política que dictamina cuáles son los principios de dicha razón, y quiénes la administran y quedan fuera de ella (Lafont, 2011).



Varios abordajes contemporáneos —tales como los de Norbert Lechner (1982), Nancy Fraser (1992), Jacques Rancière (1996, 2007), Chantal Mouffe (1999, 2007), Félix Guattari y Suely Rolnik (2005) y Ernesto Laclau (2005), entre otras/os— intentan ir por un camino distinto. Lo público, en este caso, imprime el sentido más elemental de cualquier sociedad: su pluralidad constitutiva. Lo público, entonces, es la instancia donde todos los agentes y sujetos de un grupo social disputan por los sentidos de lo que entienden como «común». Dicha disputa no se da sólo en torno a la veracidad de un argumento —o sea, de un tipo de razonamiento o posicionamiento ideológico que afirme la «verdad»— sino desde la atención de demandas populares y democráticas (Laclau, 2005: 97ss).

En este sentido, lo público es un espacio de decisión pero que no está circunscripto a una razón metafísica ni tampoco pertenece a una clase política profesional. El Estado, en este caso, representa un epicentro pero no el único lugar de deliberación. Como afirma Daniel Innerarity (2015), el espacio público contemporáneo se proyecta desde el sentido de diferencia, y todo el impacto que ello produce en términos políticos, económicos y socio-culturales. Así, Innerarity (2015) concluye que «hoy día la política se juega más por las políticas del reconocimiento, es decir, por hacer presente y manifestar la diferencia» (p. 61-62).

Es precisamente a partir de estos factores que en las últimas dos décadas movimientos sociales, ONGs, grupos de defensoría de derechos, entre otros agentes, han promovido una resignificación de lo propiamente político, de sus agentes privilegiados y de los modos de apropiación de lo público, lo cual va mucho más allá que la burocracia estatal, aunque sin duda la incluye, faculta y modifica. Es aquí también donde lo que comúnmente se denomina como «privado» cobra otro cariz. Es decir, tal como sostienen muchos grupos feministas, lo que generalmente se circunscribe al campo de lo privado —la familia, lo sexual, las relaciones— son también asuntos políticos y públicos. Esos asuntos tienen directa injerencia con el conjunto de demandas de la pluralidad de agentes sociales que componen el grupo.



Es en este contexto donde el lugar de lo religioso debe ser redefinido en lo que respecta a su lugar en esta diada construida sobre lo público y lo privado (Panotto, 2016: 65-68). Hay dos elementos a tener en cuenta. En primer lugar, las comunidades religiosas ingresan en este contexto como una de estas tantas voces, tal como desarrollado por Charles Taylor respecto a una nueva comprensión de lo secular como ampliación de prácticas y opciones sociales. Lo religioso en sí se transforma en un significante que no se restringe al campo de lo privado ni tampoco posee un sentido o uso únicos ya que su apropiación dependerá del tipo de demandas que atienda. Lo público se transforma así en un espacio de disputa por la reapropiación de lo religioso según los tipos de articulación que se pretenden (Giménez Béliveau, 2008). Esto, además, se relaciona con lo visto anteriormente sobre los procesos de individualización. Es decir, los diversos rostros que asume lo religioso, fenómeno que no es necesariamente un proceso «individualita» sino más bien de evidenciación de su inherente diversidad.

En segundo lugar, es necesario hacer una distinción entre el ámbito privado y las opciones o identificaciones personales. En palabras de Talal Asad (2003: 8), la razón privada no es lo mismo que el espacio privado. El ámbito de lo privado históricamente ha sido cargado de una serie de fronteras con el objetivo de enmarcar una esfera de poder. Empero, dicha demarcación pretendía sacarle relevancia pública y política a diversos elementos, tales como la sexualidad, la familia —en especial los niños/as y las mujeres— y, finalmente, las creencias religiosas. En este sentido, lo religioso —como muchos otros aspectos más que enmarcan la acción de los sujetos y grupos sociales— son parte de la dimensión personal —en el sentido de representar un modo subjetivo de identificación— pero ello no lo restringe al ámbito de lo privado en tanto locus de acción. Por eso la importancia de comprender que las creencias religiosas pertenecen al campo de las identificaciones personales de los agentes —así como las ideologías, posicionamientos políticos, entre otros.—, pero su impacto puede ser tanto privado como público según los modos de uso y circulación.



La dimensión política de lo religioso

Una resignificación de la relevancia social de lo religioso no solo deviene de una reconceptualización de lo público sino también de lo político. Mientras tradicionalmente este campo ha tenido que ver con la burocracia estatal o la acción de una clase política profesionalizada, los nuevos escenarios globales, la emergencia de nuevos sujetos políticos, las crisis de los estados-nación y de las propias ideologías nacionalistas, ha dado lugar a una relectura de la dinámica política a partir de diversos elementos.¹

Primero, desde la pluralización de sus agentes: estos ya no son sólo partidos o profesionales sino diversos grupos que ponen sobre la mesa todo tipo de demandas sociales. Segundo, desde su dinámica y manifestación: lo político no es ya sólo una práctica institucionalizada en un campo particular, profesionalizado, científico y racional, sino que emerge desde prácticas estéticas, manifestaciones cotidianas, epistemologías heterodoxas, entre muchos otros elementos, donde la pluralidad de sujetos sociales ponen de manifiesto sus cosmovisiones a partir de sus prácticas específicas como agentes socio-culturales.

En resumen, lo político pasa de estar restringido a una práctica burocrática, racional o profesional desde un campo determinado de lo social —la clase política—, a una dinámica mucho más amplia y desde diversas prácticas —como pueden ser movilizaciones callejeras, trabajos en espacios de formación ciudadana, articulación de movimientos sociales, performances artísticas, etc., cuyo principal objetivo es visibilizar las demandas identitarias de distintos agentes sociales.

Por ello, podemos decir que existe una estrecha relación entre lo que se denomina *políticas de las identidades* y pluralismo religioso. En palabras de William Connolly (1999), esto tiene que ver con las «políticas del devenir», es decir, la política como una

¹ Entre algunos trabajos que abordan este tema encontramos los de William E. Connolly (1991), James D. Faubion (1995), Ernesto Laclau (2000), Homi K. Bhabha (2002, 2010), Gayatri Chakravorty Spivak (2003), Boaventura De Sousa Santos (2006), Partha Chatterjee (2008), Judith Butler y Gayatri Chakravorty Spivak (2009), Oliver Marchart (2009) y Giorgio Agamben et al. (2010), entre otros.



instancia donde las diferencias se ponen en evidencia y la construcción de lo democrático se relaciona con la visibilización de las diversas expresiones que componen la sociedad, entre ellas las religiosas.

Desde esta perspectiva, los discursos teológicos y las comunidades de fe son marcos que construyen cosmovisiones sociales a través de los dispositivos institucionales, simbólicos y rituales. En este sentido, las comunidades religiosas también actúan como instancias de resignificación cuando las matrices sociales se ven desgastadas por la falta de compromiso por parte de los actores políticos tradicionales (Panotto, 2016). Como resume de Sousa Santos (2004):

A medida que la esfera pública encoge –y, en consecuencia, se despolitizan más y más dimensiones de la vida colectiva-, la esfera privada, transformada en fundamento de la autonomía política del individuo, se expande simbólica y materialmente. La religión emerge entonces como una de las características (y de los motores) principales de esta expansión (p. 77).

Profundizando este abordaje, Joanildo Burity (2009) habla de cuatro aspectos centrales que afirman la relación entre política y pluralismo religioso, especialmente en América Latina. En primer lugar, las religiones son un elemento constitutivo de las sociedades del continente, aunque son frecuentemente olvidadas dentro de los debates públicos y políticos. Segundo, no se puede negar el lugar que poseen las religiones en el ámbito de lo público. En estas últimas décadas, esta presencia se ha reflejado en una mayor interacción de gobiernos con iglesias y organizaciones religiosas en la ejecución de trabajos sociales, la consideración del tema religioso por parte de organizaciones civiles, la inclusión de lo religioso como política cultural, entre otros. En tercer lugar, es posible analizar los fenómenos religiosos y su relación con el espacio público desde la misma mirada que la relación entre sociedad civil y Estado. Por último, los espacios religiosos son también campos de articulación de discursos e imaginarios políticos, con agendas públicas específicas.



Otro tema que se une a esta discusión es el de *ciudadanía, sociedad civil y su relación con lo religioso*. Existe una bizantina complicación con respecto a la ética del ciudadano a la hora de saber cuál es su determinación: ¿responde al Estado o a la sociedad en general? Esta pregunta refleja una amplia discusión sobre el origen y el lugar de la ciudadanía, y las inherentes dinámicas y tensiones que se gestan entre los diversos agentes sociales que entran en juego. Podemos ver que el análisis de la construcción de la ciudadanía ha partido según las maneras en que se enfocaba esta relación: la relación entre Estado y sociedad civil, el lugar del Estado como institución representativa de una sociedad particular, la ciudadanía como conjunto de agentes alternativos a las prácticas e instituciones políticas tradicionales, entre otros elementos.

Según Michael Walzer (2012), entre el siglo XIX y XX se pueden encontrar cuatro tipos de respuesta a la búsqueda por determina la ciudadanía. Las distingue de la siguiente manera: *la ciudadanía democrática* —presente en Rousseau y su concepto de ciudadanía como agencia moral, donde lo democrático se presenta como marco homogéneo de representación, burocrático y de corte nacionalista—, *la cooperación socialista* —que propone un Estado no político, una regulación sin conflicto y la «administración de las cosas»—, *la autonomía individual* —que se ubica en la vida del mercado, donde las opciones dejan de ser políticas para ser opciones individuales de consumo— y *la identidad nacional* —donde predominan los lazos históricos y sanguíneos en torno a un territorio—.

Podemos decir que este panorama es el reflejo de una conocida discusión dentro del campo de la política: la tensión entre lo universal y lo particular. En otros términos, de cómo se gesta la relación entre segmentaciones identitarias e institucionales —o sobre la manera de definir lo público— a partir de la pluralidad de identificaciones, sujetos y discursos que surgen dentro de un campo social, y cómo estos últimos desafían las segmentaciones de sentido y prácticas legales consensuadas socialmente. Es aquí que encontramos propuestas como el asociacionismo crítico (Walzer, 2012) o la democracia participativa (Blondiaux, 2013), donde los ciudadanos toman decisiones según los espacios en que conviven, más allá del alcance del Estado.



De esta manera, se recupera la noción de cotidianidad y subjetividad a partir de las cuales se comprende a los ciudadanos, no ya desde marcos identitarios preestablecidos e institucionalizados, sino como un conglomerado donde se entrecruzan un sinnúmero de factores subjetivos, legales, institucionales, socio-culturales e históricos. Michael Maffesoli (2005) lo resume de esta manera:

Al querer hablar de sociedad civil como una forma de situar estas contradicciones en cuestión no estamos más que designando con un concepto matizado la tribalización de la política, es decir, ese fenómeno de grupos, de redes de contacto, que funcionan a partir de las necesidades cotidianas, de los sentimientos compartidos, de los afectos resentidos, más que a partir de objetivos a largo plazo o buscando un fin eterno, una Historia única y certera. Efectivamente, más que tratarse de una forma de empoderamiento, de una nueva dinámica ciudadana en el sentido formal del término, nos enfrentamos con la potenciación, en momentos presentes de dinámicas solidarias siempre existentes; es la reaparición de la fuerza del sentimiento de pertenencia grupal, de un mutuo codeo, de un corporeísmo, que cuando las demarcaciones se vuelven demasiado rígidas, tiende a aflorar con mayor fuerza (p. 21).

De todos los temas que el concepto de ciudadanía y sociedad civil podrían traer al análisis del rol político y público de las religiones, nos quedaremos con dos elementos que Maffesoli (2005) destaca: *la distinción entre poder y potencia*, y *la cotidianización de lo político*. Lo primero nos lleva a inscribir los esfuerzos religiosos por incidir en el espacio público dentro de una nueva dinámica que desafía la concepción tradicional de poder político, el cual posee una visión institucionalista y corporativista. En otros términos, los grupos religiosos —junto a movimientos sociales, grupos de defensoría de derecho, de visibilización de minorías, etc.— son parte de esta *potencia* que desafía al poder político institucional y tradicional, al construir su posicionamiento desde nuevas estéticas, formas de socialidad cotidiana, reclamos particulares, entre otros.



En segundo lugar, los discursos y comunidades religiosas parten de la relación entre las prácticas cotidianas de los creyentes y los grupos, con la construcción y resignificación de cosmovisiones religiosas, y desde allí impulsan nuevas prácticas sociales que tienen un impacto a nivel comunitario. Los grupos religiosos representan uno de los más profundos sellos dentro de la sociedad civil en torno a la relación entre prácticas cotidianas, construcción de utopías e incidencia pública desde instancias no formales o institucionales.

Religión y política: Tramas de una relación (in)decible

El presente número de *Religión e Incidencia Pública* busca explorar los temas analizados en los apartados anteriores a través de los trabajos que las y los autoras/es han contribuido. Las diversas miradas y posicionamientos teóricos y analíticos conforman un entramado que entrelaza y une distintas experiencias para dar cuenta de un fenómeno multifacético.

En la primera sección —titulada «Coyunturas de lo religioso y lo político en tensión»— **Oscar Soto** abre este recorrido con su artículo «Religión, política y utopía en América Latina». Allí, este autor busca pensar la relación entre *lo religioso* y *lo político* desde América Latina en clave *emancipatoria*. Tomando en cuenta la coyuntura social y política del continente, Soto concluye que el saldo de la vinculación entre política y religión se torna indispensable para el avance hacia una mayor justicia social y una necesaria respuesta al grito permanente de los excluidos. En sintonía con ese análisis, el escrito «Una cuestión inefable» de **Nelson Gutiérrez Rueda** aborda la problemática de las religiones y espiritualidades en el contexto histórico de Bolivia. Focalizándose en el tránsito histórico de ese país hacia un Estado Plurinacional, el autor reflexiona sobre las ideas cristalizadas de religión y espiritualidad que terminan siendo una barrera para la comprensión de un fenómeno mucho más amplio e inefable de lo que normalmente se piensa.

La segunda sección —que lleva por nombre «Catolicismo Romano y protestantismo en la arena pública»— está compuesta



por tres artículos. El primero es el artículo de **José Andrés Díaz González** titulado «¿Cómo deben votar los Católicos Romanos?». Este escrito realiza un análisis del contenido de *Eco Católico*, periódico oficial de la Iglesia Católica Romana costarricense, durante el proceso electoral 2013-2014. Su objetivo es determinar sobre cuáles temas y lineamientos la alta jerarquía de la Iglesia Católica Romana intenta «guiar» al electorado para la emisión de su voto. Por otro lado, en su trabajo «Representaciones en torno a “la familia” en las políticas sociales», **Juan Carlos Sabogal Carmona** discute el concepto de familia(s) presente en las políticas sociales del estado en la provincia de Lombardía (Italia). Analizando críticamente la centralidad de la *familia nuclear/conyugal/heteronormativa* en algunos discursos académicos y políticos, Sabogal Carmona se centra en la influencia de cierta perspectiva de la Iglesia Católica Romana en las políticas hacia las familias y en las posibilidades que se abren para la conformación de nuevas familias.

La tercera sección de este número ha sido titulada como «Ética y política en el cine y la literatura». Hemos reunido aquí dos artículos que nos brindan dos miradas desde la ética y la estética. El primer artículo, escrito por **Fabián Bustamante Olguín**, lleva por nombre «¡Ya no basta con caridad!». Este artículo analiza las tensiones dentro del catolicismo romano chileno exhibidas en la película *Ya no basta con rezar* (1972) del director chileno Aldo Francia Boido. Bustamante Olguín sostiene que, en lo esencial, la película intenta dar cuenta, en primer lugar, de los cuestionamientos a la caridad de muchos sacerdotes catolicoromanos al insertarse en barrios marginales que los llevaron a «optar por los pobres», y en segundo lugar, del interés del director Aldo Francia de reforzar la vinculación entre cristianos y marxistas para un proyecto común como lo fue la «vía chilena al socialismo», representada por el gobierno de la Unidad Popular. En un tono muy distinto, el escrito «Literatura y ética» del autor **José Jatuff** se centra en el filósofo William James, quien piensa en la posibilidad de una «vida con sentido». Usando el concepto de James sobre el *Strenuous mood* [vigoroso], este artículo muestra el aspecto sacrificial del *strenuous mood* resolviendo una encrucijada hermenéutica expresada en una carta del filósofo.



La última sección incluye tres reseñas. La primera está escrita por **David Avilés Aguirre** sobre el libro editado por Hugo Córdova Quero y Rafael Shoji titulado *Transnational Faiths* (2014). Sigue la reseña de **Nicolás Panotto** del libro *Iconoclastic Theology* (2014) de F. LeRon Schults. Cierra la sección una reseña del libro de Joseph N. Goh cuyo título es *Living Out Sexuality and Faith* (2018), escrita por **Hugo Córdova Quero**.

Sin ninguna duda las diversas y sofisticadas contribuciones de este quinto número de *Religión e Incidencia Pública* iluminan a la vez que cuestionan los diversos rostros de la vida social en donde se entrecruzan performatividades religiosas y políticas. Confiamos que la expertise de las y los autores nos conduzcan a mayor entendimiento de cada uno de esos temas y nos ofrezcan herramientas para aplicar en nuestros propios contextos.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio, Alain Badiou, Daniel Bensad, Wendy Brown, Jean-Luc Nancy, Jacques Ranciere, Kristin Ross y Slavoj Žižek (2010). *Democracia, ¿en qué estado?* Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo.
- Asad, Talal (2003). *Formations of the Secular. Christianity, Islam and Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Bhabha, Homi K. (2002). *El lugar de la cultura*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Manantial.
- Bhabha, Homi K., comp. (2010). *Nación y narración: Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI.
- Blondiaux, Loic (2013). *El nuevo espíritu de la democracia. Actualidad de la democracia participativa*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Ediciones.
- Burity, Joanildo A. (2009). «Religião e lutas identitárias por cidadania e justiça: Brasil e Argentina». *Ciências Sociais Unisinos* 45, N° 3: pp.183-195.



- Butler, Judith y Gayatri Chakravorty Spivak (2009). *¿Quién le canta al estado-nación? Lenguaje, política, pertenencia*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós.
- Casanova, José (2012). *Genealogías de la secularización*. Barcelona: Anthropos.
- Chatterjee, Partha (2008). *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI-CLACSO.
- Connolly, William E. (1991). *Identity/Difference. Democratic Negotiations of Political Paradox*. Ithaca, NC: Cornell University Press.
- Connelly, William E. (1999). *Why I am Not a Secularist*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- De Sousa Santos, Boaventura (2004). *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Madrid: Editorial Trotta.
- De Sousa Santos, Boaventura (2006). *Reinventar la democracia, reinventar el Estado*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- Faubion, James D., ed. (1995). *Rethinking the Subject. An Anthology of Contemporary European Social Thought*. San Francisco, CA: Westview Press.
- Ferrara, Alessandro (2014). *El horizonte democrático. El hiperpluralismo y la renovación del liberalismo político*. Barcelona: Herder.
- Fraser, Nancy (1992). «Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy». *Social Text* 25/26: pp. 56-80.
- Giménez Béliveau, Verónica (2008). «Espacios públicos y espacios políticos redefinidos: Reflexiones sobre el accionar de los grupos religiosos en la escena pública argentina». En: Catalina Romero (Coord.), *Religión y espacio público*. Lima: CISEPA, pp.49-60.



- Guattari, Félix y Suely Rolnik (2005). *Micropolítica: Cartografías del deseo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón.
- Habermas, Jürgen (2006). *Entre naturalismo y religión*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós.
- Innerarity, Daniel (2015). *La política en tiempo de indignación*. Barcelona: Galaxi a Gutenberg.
- Laclau, Ernesto (2000). *Nuevas reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Nueva Visión.
- Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lafont, María (2011). «El debate sobre la religión en la esfera pública: problemas de aplicación y constitución de la identidad». *Enrahonar* 46: pp.53-74.
- Lechner, Norbert (1982). «Especificando la política». *Crítica y Utopía* 8: pp. 31-52.
- Maffesoli, Michael (2005). *La transfiguración de lo político: La tribalización del mundo posmoderno*. Barcelona: Herder.
- Marchart, Oliver (2009). *El pensamiento político posfundacional*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Mouffe, Chantal (1999). *El retorno de lo político*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós.
- Mouffe, Chantal (2007). *En torno a lo político*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Panotto, Nicolás (2016). *Religión, política y poscolonialidad en América Latina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Miño&Davila.
- Rancière, Jacques (1996). *El desacuerdo: Política y filosofía*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Nueva Visión.



- Rancière, Jacques (2007). *El odio a la democracia*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Amorrortu.
- Sennett, Richard (2011). *El declive del hombre público*. Barcelona: Anagrama.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2003). «¿Puede hablar el subalterno?». *Revista Colombiana de Antropología* 39 (enero-diciembre): pp.297-364.
- Walzer, Michael (2012). «El argumento de la sociedad civil». En: Chantal Mouffe (ed.), *Dimensiones de democracia radical: Pluralismo, ciudadanía, comunidad*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo, pp.115-139.
- Weintraub, Jeff (1997). «The Theory and Politics of the Public/Private Distinction». En: Jeff Weintraub y Krisnan Kumar (eds.), *Public and Private in Thought and Practice: Perspectives on a Grand Dichotomy*. Chicago, IL: University of Chicago Press, pp.1-42.



Este obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-NoDerivadas 3.0



Primera Sección

**Coyunturas de lo religioso
y lo político en tensión**



Religión, política y utopía en América Latina

(Re)lecturas y reflexiones
de una relación emancipatoria

Oscar Soto

Universidad Nacional de Cuyo



Resumen

El presente trabajo busca pensar la relación entre *lo religioso* y *lo político* desde América Latina en clave *emancipatoria*. A su vez pretende expresar interrogantes de los caminos que la coyuntura social y política del continente ha abierto en este *cambio de época* reciente, en el sentido de las alianzas sociales, económicas y religiosas que configuran un nuevo bloque histórico hegemónico. En ese contexto, el saldo de la vinculación entre política y religión se torna indispensable para el avance hacia una mayor justicia social y una necesaria respuesta al grito permanente de los excluidos.

Palabras clave: Política, Religión, Teología Latinoamericana de la Liberación, Emancipación, América Latina.

Resumo

Este artigo procura pensar sobre a relação entre *religião* e *política* da América Latina na chave *emancipatória*. Enquanto perguntas a intenção de expressar as maneiras que situação social e política do continente abriu esta *mudança dos tempos* recentemente, no sentido de alianças sociais, econômicas e religiosas que formam um novo bloco histórico hegemônico. Neste contexto, o equilíbrio da relação entre política e religião é indispensável para avançar rumo a uma maior justiça social e uma resposta necessária ao grito permanente dos excluídos.

Palavras-chave: Política, Religião, Teologia Latinoamericana da Libertação, Emancipação, América Latina.



Abstract

The present work aims to think the relation between the *religious* and the *political* from Latin America through an *emancipatory* key. At the same time, it seeks to express questions about the ways in which the social and political conjuncture of the continent has opened up in this *epochal change* in the sense of social, economic, and religious alliances that form a new hegemonic historical block. In this context, the balance of the link between politics and religion becomes indispensable for progress towards greater social justice and a necessary response to the permanent cry of the excluded.

Keywords: Politics, Religion, Latin American Liberation Theology, Emancipation, Latin America.

Oscar Soto

Licenciado en Ciencia Política y Administración Pública (2015) por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo (FCPyS-UNCuyo). Estudiante de la Especialización en Epistemologías del Sur (CLACSO-CES-Universidad Sur-Sur) y de la Maestría en Estudios Latinoamericanos (FCPyS-UNCuyo). Integrante del Grupo de Investigación «Política, Estado y movimientos populares en el capitalismo tardío. Hegemonía-Poshegemonía en Argentina» de la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado (UNCuyo). Actualmente se desempeña como docente adscripto en la cátedra de Teoría Política II en la Licenciatura en Ciencia Política y Administración Pública, FCPyS-UNCuyo. Miembro del Centro Padre Carlos Mugica y del Espacio Ecuménico Fe y Política.

Cita recomendada de este artículo

Soto, Oscar (2017). «Religión, política y utopía en América Latina: (Re)lecturas y reflexiones de una relación emancipatoria». *Religión e Incidencia Pública. Revista de Investigación de GEMRIP* 5: pp. 23–49. [Revista digital]. Disponible en internet en: <<http://religioneincidenciapublica.gemrip.org/>> [consultado el dd de mm de aaaa].



Este obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-NoDerivadas 3.0



Introducción

El desafío de reflexionar sin fronteras e intentar pensar *lo religioso y lo político* desde América Latina puede encararse —entre muchas perspectivas— desde dos ópticas fundamentales que a su vez resultan opuestas entre sí. Por un lado, el factor religioso ha sido una de las dinámicas constitutivas de la histórica confrontación por el poder que describe el devenir de las tensiones políticas latinoamericanas. Testimonio de ello son los cientos de militantes religiosos que han pasado por el martirio como producto de las luchas socio-políticas de las últimas décadas.

Por otro lado, respecto del factor político, comencemos por afirmar que el campo de lo político —institucionalidad de gobierno, principios y normativas que regulan las relaciones sociales— es un vasto espacio de acción social y contempla ámbitos de prácticas diversas que involucran al sujeto en su cotidianidad. Por lo tanto, en este artículo tomaré como referencia específica la concepción de la política que en Enrique Dussel (2011) es colocada como *potentia*. «Lo político» —sostiene Dussel (2011)— es el «desarrollo del poder político» de manera integral (p. 12). *Potentia* como momento original, tiene que ver con «la voluntad de vivir» que surge en una comunidad de manera *indeterminada*, pero que se vincula inmediatamente con la búsqueda de *consensos* por parte de los sujetos libres y autónomos. Tales consensos estructuran las mediaciones institucionales [*potestas*] necesarias para hacer efectiva esa voluntad de vivir del colectivo (Dussel, 2011: 12-39).

Las concepciones de religión y de política, como esferas abarcativas y complejas de la trama social, requieren ser precisadas en nuestra historia latinoamericana desde la particularidad de su dependencia histórico-estructural (Quijano, 2014). Las relaciones sociales atravesadas por la dominación impuesta comportan atributos particulares a la religiosidad y la politicidad en América Latina. Por tal motivo, es necesario repensar la circularidad y la vinculación de ambos núcleos conceptuales a la luz de las dinámicas políticas actuales (Córdova Quero y Panotto, 2016). Sin pretender asumir aquí el riesgo de caer en simplificaciones binarias —entre las interpretaciones y las lecturas de la imbricación entre lo religioso y lo político—, identificaré un tipo de relación «liberadora». Esta relación está orientada a un compromiso de lo



social situado desde una perspectiva de defensa de los oprimidos y la apelación a la supremacía de los derechos humanos, como baluarte terreno de una latencia trascendente. Por otro lado, me referiré a una relación «conservadora», tendiente a cierta utilización de lo religioso como legitimador de las condiciones socio-económicas vigentes y las prerrogativas políticas de una minoría económica.

En primer lugar, en este artículo abordaré la vinculación entre lo religioso y lo político en perspectiva emancipatoria, tomando en cuenta los hechos socio-políticos e históricos de las últimas décadas en América Latina. En segunda instancia, expresaré algunas nociones respecto de la coyuntura social y política abierta en la región, de cara a un contexto global de cambios geopolíticos, en el cual la religiosidad —particularmente del cristianismo latinoamericano— participa con intensidad.

Religión y política: Utopías emancipatorias

Religión: Teología y emancipación

La conformación identitaria de América Latina ha sido modelada por formas de violencia y sometimiento colonial, tanto espacial como temporalmente (Gómez Arredondo, 2014: 23). Toda referencia a la valoración espiritual y los tipos de fe en América Latina están teñidos por el influjo de la dominación y de un tipo de colonialidad. Aníbal Quijano (2000) describe así la *colonialidad* que configura nuestra región:

América se constituyó como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como la primera *id-entidad* de la modernidad. Dos procesos históricos convergieron y se asociaron en la producción de dicho espacio/tiempo y se establecieron como los dos ejes fundamentales del nuevo patrón de poder. De una parte, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros. Esa idea fue asumida por los conquistadores como el principal elemento constitutivo, fundante, de las relaciones de



dominación que la conquista imponía. Sobre esa base, en consecuencia, fue clasificada la población de América, y del mundo después, en dicho nuevo patrón de poder” (*sic.*). De otra parte, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial (p. 246).

De este modo, las circunstancias históricas, primero del proceso de conquista y luego de una cierta hibridez cultural y religiosa, dan cuenta de un continente mayoritariamente «cristiano» —en su inmensa mayoría de la vertiente del catolicismo romano— que ha surgido como producto de la imposición europea de un tipo de «cristiandad» y religiosidad de la dominación.

De la misma manera que el recorrido de la historia social y política latinoamericana no se condice con la mirada eurocéntrica, las lecturas socio-religiosas del «viejo» continente no son asimilables a las matrices de pensamiento y acción *profética* de carácter *implícito* que han surgido en Latinoamérica (Dussel, 1967: 16). Sin embargo, con el tiempo y la coerción, nuestro continente se ha sumido en la lógica de una religiosidad oficial, cuya *teología* se ha anclado en una concepción del mundo esencialista —sustentada en el tomismo aristotélico— que entiende el orden social como una esencia predeterminada de las cosas de manera natural e inmutable.

Por la influencia cada vez más predominante de una religiosidad de la dominación, se han instalado formas hegemónicas de entender el mundo desde la fe. Al mismo tiempo, hemos asistido —como contrapartida— al surgimiento de movimientos de resistencias desde los ámbitos religiosos y culturales oprimidos. Tales *resistencias* vinculadas al plano socio-político, han hecho germinar en los bordes del sistema-mundo un pensamiento y una práctica liberadora. Una búsqueda religiosa —que desde nuestro continente— ha propiciado la *(re)significación* de ideas, tradiciones, matrices y formas de actuar hasta el momento en vigencia.

A mediados de la década de 1960, el rol de lo religioso en términos generales —y del cristianismo de manera particular— adquiere un relieve inusitado como factor de movilización social en los sectores históricamente oprimidos en América Latina. En



particular, la representación social y política que se torna relevante en este contexto será la significación plebeya de lo religioso, ya no como condicionamiento social y político, sino como función liberadora y contrapunto con el orden impuesto. Un vasto *movimiento de liberación* recorre el continente organizándose desde la crítica a lo establecido, re-significando sus tradiciones de pensamiento e inaugurando un nuevo periodo de luchas sociales. La teología latinoamericana de la liberación será expresión de esto y consecuencia de una nueva consciencia, tal como lo afirma Leonardo Boff (1980):

La teología de la liberación no nació de un voluntarismo religioso. Se constituye como un momento de un proceso mayor de una toma de consciencia característica de los pueblos latino-americanos. La pobreza generalizada, la marginalidad y el contexto histórico de dominación irrumpieron agudamente en la conciencia colectiva y produjeron un giro histórico. De esa consciencia nueva que impregnó todo el continente, en las ciencias sociales, en la educación, en la psicología, en la medicina, en las comunicaciones sociales, participa también la existencia cristiana, que repercute en la reflexión teológica (p. 29).

El proceso socio-político y religioso de América Latina desarrolla —a partir de este periodo— aristas fundamentales del pensamiento crítico, singular y originario latinoamericano. Dicho de otro modo, el fenómeno religioso atravesado por una intuición política de perfil liberador será un elemento necesario para comprender la historia de resistencia desde esta parte del Sur Global. De este modo, la intuición política implica —en términos de Isabel Rauber (2007: 2)— una ruptura *contra-hegemónica*, esto es, la construcción de una contra-hegemonía que se entiende como una *deconstrucción teórico-práctica* de los modos de existencia dominante impuestos por la sociedad.

Desde esta perspectiva, la vinculación de sectores religiosos del continente en la historia política latinoamericana tiene —sobre todo en las y los campesinas/os, obreras/os y las masas populares religiosas— un actor fundamental de la subalternidad que se erige en el orden de cambios sociales devenidos como consecuencia de este periodo de transición y agitación colectiva. Paulatinamente, parte importante de sectores populares católicoromanos y



protestantes en América Latina comenzaron a adoptar una formación más ligada a las comunidades primitivas del cristianismo, a la vez que surgió un clima de *emancipación*, con una nueva pedagogía de liberación, nuevos movimientos sociales y una mayor organización colectiva de los excluidos (Gutiérrez, 1980).

Política: Comunidad y utopía

Dussel (2011: 12) propone la noción de «política» como una esencia positiva volcada a la *voluntad-de-vivir*, es decir, el fundamento del poder político anclado en una voluntad de evitar la muerte, de postergarla. En la modernidad eurocéntrica la concepción del poder político ha sido expuesta como imposición desde arriba. Sin embargo, para las teorías políticas contrahegemónicas en América Latina, el *contenido* y la *motivación* del poder —la voluntad de vivir de una comunidad— se torna en la determinación material de la definición de poder político. Es decir, se trata —siguiendo a Dussel (2011: 63)— de la producción y reproducción de la vida de una comunidad.

El sentido de *comunidad* y la idea de *utopía* serán elementos centrales en la configuración de la relación emancipatoria entre religión y política en América Latina (León del Río, 2014). Ernst Bloch (2007) planteaba la *esperanza* como una anticipación cargada de futuro, ávida de concreciones históricas que adelanten el porvenir, como un sueño vigía de cada momento y de cada tiempo en comunidad. Esta idea de *función utópica* que encarna la esperanza como posibilidad real plantada sobre los pies (Bloch, 2007: 165), es la plena realización humana negada por las condiciones de opresión. En América Latina, esa opresión es contradicha por una obsesión utópica plena de esperanza, en un tipo de fe que libera en lugar de oprimir.

La dinámica de construcción que impone el vínculo de fe y política es permeable a la configuración de las ideologías y corrientes político-económicas y filosóficas. El marxismo —entre otros— será un sistema de ideas relativamente importante para discernir el periodo de cambios aquí enunciado (Libanio, 1989: 173-206). Gráficamente, entre la Revolución Cubana y la década de



1970 —para cuando ya asomaba la figura de Allende y la Unidad Popular en Chile— hubo un viraje de las/os cristianas/os hacia la «revolución» que se acrecentaba cada vez más en la región. Cristianismo y marxismo serán elementos sustanciales de la utopía latinoamericana, no obstante no se trate de configuraciones asimilables entre sí o superpuestas.

En Europa surgían en esos años —de la mano de figuras de la teología progresista (Duquoc, 1987:27)— pensamientos alternativos a la lógica conservadora tanto del protestantismo como del catolicismo romano. Samuel Silva Gotay (1989) reconstruye parte de ese periodo así:

[...] la teología existencialista de Paul Tillich, Bultmann, Rahner y Schillebeeckx; los esfuerzos de Le Bret, para elaborar una «teología del desarrollo» para instrumentar la idea de la salvación como el «desarrollo integral del hombre -lo cual recoge el concilio Vaticano II- y los del personalista francés Mounier, quien después de participar con la resistencia francesa en contra de los nazis, rechaza la expresión democristiana de la doctrina social de la iglesia y convoca al diálogo y la colaboración entre cristianos y marxistas para reconstruir una Europa sin explotación de clases ni guerras; y finalmente, las «teologías de la historia» de teólogos como Comblin y Thils, «la teología de la secularización» de norteamericano Harvey Cox, y las «teologías políticas» de Blanquart, Richard Shaull, Metz y Moltmann, que algunos de ellos llegan a llamar «teología de la revolución» (p. 41).

Sin embargo, en América Latina, como en África y Asia,¹ la cultura de la resistencia colonial y la insuficiencia de las perspectivas europeas sumadas a la violencia institucionalizada radicalizaban la acción de las comunidades de creyentes en el proceso de transformación social. Esto implicaba la consiguiente elaboración de una reflexión teológica propia, sustentada en la práctica socio-política en diálogo con las ciencias sociales. Así,

¹ Las teologías de liberación en África —articuladas frente a la explotación neocolonial capitalista— así como las surgidas en Asia —sobre todo en India y Filipinas— constituyen teologías emancipadoras de estas sociedades culturalmente dependientes y explotadas del *ex-Tercer Mundo*. Aunque estas teologías presentan características específicas y disimiles, están ligadas en su reclamo ético por estar conformadas de la «rabia», la «impotencia» y la «potencia creadora» de sus pueblos (Dussel, 1986).



surgía en nuestro continente la *Teología Latinoamericana de la Liberación*.

La teología latinoamericana de la liberación será, entonces, una forma de expresión que la praxis revolucionaria cultivó en América Latina. La aversión de la dependencia económica y política en Latinoamérica propició una lectura alternativa y acciones de resistencia más intensas en los movimientos populares. De esa manera, la teología latinoamericana de la liberación sistematizó y expresó una disputa política al alimentar desde lo religioso la esperanza escatológica de un redención para el continente. Para esta teología, «liberación» significa una revolución global de las estructuras de relaciones sociales, económicas, culturales y políticas vigentes. Es decir, una integralidad de prácticas que logren subvertir el orden injusto que privilegia el bienestar de unos pocos, por encima de la inmensa mayoría del *ex-Tercer Mundo*.

Religión y política en clave individual

Luego de transcurridas las convulsionadas décadas de 1960 y 1970 —de las cuales brevemente hago referencia aquí— y del florecer de algunas síntesis del pensamiento religioso y su vinculación con lo político, en una época de fuerte presencia del discurso libertario y de proyectos políticos revolucionarios en el continente (Zibechi, 2000), América Latina ingresó como apéndice de la sociedad global en otro periodo histórico, es decir, a partir de la década de 1980. Un proceso novedoso a nivel mundial que —a fuerza de dictaduras militares en el continente— inauguraba nuevos parámetros políticos y económicos que guiarían las relaciones sociales de esta etapa. Tal vez la mejor forma de graficar el concepto del ciclo histórico en el que nos sumergíamos sea la definición de una de las «intelectuales orgánicas» de este periodo neoliberal: Margaret Thatcher, primer ministra del Reino Unido desde 1979 a 1990. En una entrevista que se le hizo en 1987 sostuvo una de las frases que guiarían el paradigma neoliberal: «La sociedad no existe. Sólo existen hombres y mujeres individuales» (Keay, 1987).

Si la sociedad ya no existía, toda recusación social al sistema económico que vendría a instalarse perdía sustento. Si la sociedad ya no era la que guiaba el curso de la historia —con sus conflictos y



contradicciones—, serían ahora otros dispositivos, otras herramientas y otros postulados los que lo harían. Así, este nuevo paradigma ya no daría cuenta de la interacción social sino más bien de la conformación de conglomerados de individuos que compiten entre sí. A partir de ese momento, estos individuos llenarían las plazas, los medios de comunicación, las liturgias religiosas y la democracia. La fase neoliberal del capitalismo emergía con la globalización de las corporaciones económicas, el discurso único y las elites de poder cada vez menos discutidas (Boron, 2003).

Emmanuel Mounier (1965) —filósofo cristiano que se había anticipado al furioso individualismo de la sociedad globalizada guiada por un sentido economicista y un criterio utilitario de las relaciones interpersonales— decía del ser humano:

[...] que empezó a volverse políticamente sujeto con la democracia liberal, sigue siendo objeto en el plano de la existencia económica. El poder anónimo del dinero, su privilegio en la distribución del provecho y de las ventajas de este mundo, petrifican las clases y alienan en ellas al hombre real (p. 59).

Tal es el avance de este proceso de individuación de los lazos sociales que el recuerdo del consenso corporativo económico del Estado de Bienestar de la posguerra europea y los populismos latinoamericanos, se transformaban en una nostalgia de un tiempo imperfecto. Sin embargo, este constituiría también un tiempo fructífero para muchos sectores sociales desprovistos de garantías básicas de inserción laboral y de una contención económica mínima (Sader y Gentili, 2003).

Lo religioso como fenómeno constitutivo de la sociedad moderna no pudo ausentarse de esa cita obligada de la historia. Expresó así una modalidad de mimetización con la ruptura afectiva entre los pares —con la individualización de la sociedad— y creció como potencial de una forma de salvación cuyo registro de garantía sólo es expedido en términos individuales. Se opera así el paso de un *sujeto trascendental*, hacia un *individuo calculador* (Hinkelammert y Mora Jiménez, 2014: 337). Las religiones —en especial el cristianismo católico romano y protestante— en América Latina asistieron a un doble proceso: por un lado, una predicación



individualista del mensaje religioso y, por el otro, una fragmentación de corte fundamentalista cada vez más fuerte entre las denominaciones religiosas existentes (Sung, 1999).

Hablar de cooperación o de *ecumenismo*² en una sociedad fragmentada, en términos religiosos parecía impropio, mucho más lo era si se quería entender el término en parámetros seculares. Es decir, estábamos frente a un paradigma civilizatorio de solidaridad solo entre los que detentaban el poder económico del capital transnacionalizado —la «globalización»— que consistía, principalmente, en el intento de constituir una homogeneidad tal que anule las diferencias. Ese tipo de uniformidad —a su vez— se constituía en una contraposición directa a toda intención de unidad en la diversidad por un mundo mejor en la visión del movimiento ecuménico y el diálogo interreligioso (Córdova Quero, 2013, 2014). Antes bien, se trataba de reafirmar la competitividad de los seres humanos guiados por un afán lucrativo en todos los órdenes sociales. De alguna manera este periodo histórico —que va de fines de la década de 1970 en adelante en el continente— es una negación de toda posibilidad de ligazón *cooperativa* de cosmovisiones diversas entre sí (Zibechi, 2000: 57-73).

La dimensión del proceso de globalización neoliberal en América Latina es una contracción permanente de inclusión y exclusión entre sociedad y mercado. Los «ciudadanos» comenzaron a ser expulsados de la fraternidad de sus vínculos sociales, de la tolerancia y la solidaridad. En su lugar comenzó a primar la competencia y la posesión, producto de la legitimación de una nueva racionalidad de lo social. El modo de adaptarse a esta formalidad del mercado como centro de la interacción social, llevará al esfuerzo de las comunidades que conforman los Estados-nación latinoamericanos por conservar su identidad cultural, muchas de ellas aggiornándose al dramático realismo de este

² Si bien la concepción de lo ecuménico —*oikoumenē*— es amplia y encierra una serie de acepciones eminentemente religiosas, tomamos aquí el sentido estrictamente político y socio-religioso que Julio de Santa Ana da al vocablo *ecumenismo*, a la luz del compromiso histórico que en América Latina florece en la época aquí trabajada. Ecumenismo es para De Santa Ana (1989): «el intenso empeño que algunos sectores sociales han manifestado por derribar las barreras que dividen a las naciones, las culturas, las razas, los sistemas político-ideológicos, a los hombres y a las mujeres, así como también a las iglesias» (p.9).



proceso homogeneizante (Vásquez Arcón, 2007). Las religiones — en particular la cosmovisión «occidental cristiana»— se aventuraban muchas veces a naturalizar el abuso colonial y las desigualdades sociales del capitalismo neoliberal, acelerando la violencia en las microfísicas de la vida cotidiana dentro del campo religioso latinoamericano (Córdova Quero y Panotto, 2014).

De esta manera, asistíamos en esa recta de final de siglo —y asistimos en el presente— a la articulación de lo religioso y lo político como dos caras de una misma moneda, con posibilidades de cambio y lucro. Lo religioso y la tradición milenaria de las religiones —con su memoria de antiguos éxodos y luchas históricas de tribus en constante litigio— se transformaba ahora en una estática celebración volcada a la más intimista asimilación de la fe. La década de 1990 en el continente latinoamericano ha marcado las pautas de la desregulación de la economía, la descentralización de la política y la privatización de la vida social. Esto ha apartado —o al menos, ha puesto en suspenso— las tradiciones libertarias de los movimientos populares en América Latina, entre ellos, la tradición emancipatoria de ligazón de la religión y la política (Grabois, 2015).

La tradición *ecuménica* que había optado por la visión revolucionaria de la religión (Paredes, 2008) y el compromiso por cambiar la realidad social de los sectores populares en la región, era ahora aventajada por una perspectiva de marginación implícita volcada a una religiosidad emotiva, desprovista de un enfoque político y paliativo de una desigualdad creciente. Esta crisis civilizatoria tuvo su pico máximo a finales de la década de 1990 y principios de la década de 2000, años decisivos del surgimiento de un *cambio de época* en el continente latinoamericano.

Cambio de época en América Latina: Disputa social y política

La *hegemonía* según Antonio Gramsci (2001) facilita y permite entender la articulación de los procesos sociales y culturales en sus formas de constitución y acceso al poder. El *poder* en tanto instancia de consenso, es la condensación de una forma de relaciones sociales —de fuerzas culturales, políticas, económicas—



articuladas y ejerciendo un dominio en función de una clase o un sector que detenta dicha hegemonía (Gramsci, 2001 [1948]). En consecuencia, la reproducción de las relaciones sociales se expresan a partir de una forma de *poder político y aparato estatal* que ejerce una dominación a partir de su legitimación y, sobre todo, su acción normativa. Dussel (2011: 44-45) —siguiendo a Gramsci— dirá que la política es voluntad consensual y que se requiere de una acción hegemónica —entre la violencia y la unanimidad política imposible— para que aparezca fenoménicamente en el campo político la esencia del poder político.

Este proceso de articulación política hegemónica, no puede prescindir de lo religioso, mucho menos en América Latina. Como es sabido, toda consolidación hegemónica deja espacios de rupturas en varios niveles. Lo político no se restringe a prácticas institucionales sino a búsquedas de sentido, de lugares, de identificaciones, con toda una serie de elementos particulares: construcciones discursivas, institucionales, simbólicas, sociales, entre otras. Por lo tanto, en Latinoamérica es de vital importancia el plano ideológico-político y la generación de disputas por la hegemonía cultural, que es también espiritual y religiosa. Es decir:

[...] quienes detentan la dominación material ejercen también la dominación espiritual, pero lo que resulta decisivo no es solamente el sistema consciente de creencias, significados y valores impuestos, es decir la ideología dominante, sino el conjunto de procesos sociales vivido y organizado por esos valores y creencias específicos. Modificar los modos prácticos en que transcurren los procesos sociales, en los que se forman, reafirman o modifican los valores, etc., constituye la base de la posibilidad del cambio y de la construcción de una *hegemonía*. Ésta solo puede ser tal si se constituye con lógicas diferentes de la que se quiere combatir y superar (Rauber, 2007: 1).

Es aquí donde la religión —el fenómeno religioso y su enfoque más preciso en la teología latinoamericana de la liberación— se sitúa como parte fundamental de una articulación intersubjetiva de prácticas comunitario-reivindicativas y de *otro* modelo de sociedad para América Latina. Ese modelo busca suscitar una concientización desde lo religioso-cultural-mítico hacia lo socio-



político en la generación de *poder* y formas de lucha política de la historia latinoamericana reciente (Houtart, 2009).

Entender lo que surge a principios de este siglo en América Latina luego de un importante quiebre social —producto de décadas de aplicación de un programa neoliberal que impregnó lo político, lo económico y lo religioso (Seoane, Algranati y Taddei, 2011)— nos da la posibilidad de discernir el estado actual de cosas en el continente. Esto es central si se intenta pensar las formas que asume el enriquecimiento de la relación entre religión y política, entre mística y organización popular con finalidades políticas y terrenas, pero con sentido de *esperanza fundada* (Bloch, 2007), de otra dimensión de relación social nueva, justa y de mayor *convivencia*.

La nueva realidad latinoamericana ha estado signada desde finales de la década de 1990 con la llegada de Hugo Chávez al poder en Venezuela, por el surgimiento de gobiernos populares. Estos gobiernos han hecho propia una agenda de corte redistributiva en lo económico y con un marcada impronta democrático/popular en referencia a la década de 1980 (Rauber, 2012). No es posible dejar de reconocer que la década de 1980 es conocida por tratarse del periodo histórico en el que se dio perfecta aplicación de las prescripciones neoliberales en la región. Su modelo neodesarrollista aun no ha sido superado (Betto, 2014).

Lo religioso y lo político en su vector progresista y liberador han aportado de sí en este proceso en el que —al menos de manera insuficiente— se ha intentado desmontar la hegemonía de lo individual que era la herencia de los años de dictaduras y planes económicos contrarios a las grandes mayorías del continente. En un doble proceso teórico-práctico del entrecruzamiento de ambas esferas, como resultado de la praxis de comunidades religiosas de base al interior del catolicismo romano y del protestantismo latinoamericano, se ha contribuido nuevamente a ofrecer *resistencias* (Houtart, 2009: 189) ahora ya en pleno auge del consenso neoliberal. Un sin número de movimientos sociales autónomos críticos de la hegemonía del capital han disputado las opciones sociales y políticas de cambio en este escenario nuevo (Seoane, Algranati, Taddei, 2006).



La memoria y la herencia de lucha de las teologías emancipatorias con su (re)significación de símbolos, relatos y discursos críticos a través de sus elaboraciones teológicas constituyen un elemento importante para comprender la «institucionalización» de muchas rebeldías. Estas solo han alcanzado ese estatus por el hecho de haber desnaturalizado la opresión social y cultural históricas en América Latina. En este sentido las comunidades de base —comunidades *ecuménicas*— permitieron una (re)definición al interior de la izquierda latinoamericana porque ampliaron los criterios de su formación permitiendo una nueva subjetividad política. Es decir, «desde abajo» se elabora una lectura liberadora entendida como el «Reino de Dios» que excede los parámetros religiosos y ubica epistemológicamente a los pobres y excluidos de América Latina en el protagonismo principal sobre el futuro utópico de su presente oprimido (De Sousa Santos, 2011).

En las comunidades religiosas de base se condensan: campesinos sin tierra, pobres urbanos, inmigrantes, villeros, asociaciones de defensa de los derechos humanos, de los vecinos humildes y sectores medios-bajos, barrios marginales, grupos sindicales, alfabetizadores, organizaciones de salud comunitaria, grupos de personas afro-descendientes, personas de pueblos originarios cuyas tierras han sido expropiadas por compañías transnacionales, grupos de defensa del medio ambiente, mujeres que sufren doblemente los efectos de la pobreza y la violencia, los jóvenes sin trabajo, entre otros. Se trata de deslegitimar a partir de la resistencia al sistema del capital —pecado social-estructural que produce muerte— para salir de la lógica conservadora de las instituciones eclesiales y reforzar la figura de los pobres como actores fundamentales en su proceso de liberación de las injusticias vividas.

Estas dinámicas socio-políticas territoriales van a aportar a las luchas latinoamericanas en su dimensión articuladora. Es decir, los movimientos sociales se van a desenvolver como una construcción de hegemonía alternativa en tanto no involucran a un actor privilegiado, sino la concatenación de actores, sujetos, reivindicaciones sectoriales y particulares, reclamos locales, entendidos todos en torno a un horizonte emancipador que los supera (Zibechi, 2003).



Desde la llegada al poder de gobiernos como los de Luiz Inácio Lula da Silva (Brasil), Hugo Chávez (Venezuela), Evo Morales (Bolivia), Néstor Kirchner (Argentina) y Rafael Correa (Ecuador) — entre otros— podemos decir que ha habido una comprensión de lo religioso y lo político como bloque social comprometido con la historia. Como sostiene Oscar Valdovinos (2015): «Todo bloque social es, en principio, la resultante de una coincidencia objetiva de intereses. Pero se asume como bloque cuando cada uno de sus integrantes cobra conciencia de esa coincidencia» (p. 3). Los sectores religiosos vinculados con la liberación social y política del continente han protagonizado un proceso de ofensiva en estos años junto con los movimientos excluidos en América Latina (Grabois, 2015).

En definitiva, la articulación de nuevas categorías —tanto del pensamiento teológico-filosófico como de la práctica socio-transformadora emergente— han dado forma al sentido de la *mística popular* latinoamericana en la historia reciente (Boff, 2009). Este proceso de emancipación que la relación de lo religioso y lo político en el continente ha propiciado, bien puede ser entendido como parte fundante de un nuevo presente en la política latinoamericana y la composición de sus Estados-nación y gobiernos progresistas, muchos de ellos con una fuerte impronta de una tradición nacional, popular y libertaria. De esta manera, cabría decir que la profundidad de los cambios sucedidos se observa al identificar los modos de hegemonía neoliberal a los que se le ha disputado su poder. Tanto la *lucha social* como la *lucha política*, es decir, los movimientos populares y la institucionalidad de nuevos gobiernos, se han ido gestando en una vertiente *pos-neoliberal* (Soto, 2015).

El empuje pos-neoliberal (Brito y Lewit, 2016) ha estado signado por la conformación de frentes nacional-populares al interior de los países latinoamericanos que han avanzado en la recuperación de los índices económicos, la reivindicación de la política como elemento constitutivo del orden social y la vocación por la integración regional como forma de refundar el sentimiento latinoamericanista. En este sentido, organizaciones populares y líderes de la región han expresado y expresan parcialmente la vinculación de la matriz espiritual de lo político y lo religioso en clave emancipatoria.



Solo por mencionar aquellos más ligados a la religiosidad popular liberadora, se pueden destacar algunos ejemplos. Por un lado, tenemos un partido político de izquierda como lo es el Partido dos Trabalhadores (PT) y la figura del ex-Presidente Luiz Inácio Lula da Silva (Brasil), el Presidente Rafael Correa (Ecuador), el ex-Presidente y ex-obispo Fernando Lugo (Paraguay), el Presidente Daniel Ortega (Nicaragua), el fallecido Presidente Hugo Chávez (Venezuela) y el ex-Presidente de la Asamblea de las Naciones Unidas, el sacerdote Miguel de Escoto (Nicaragua). Todos ellos se han identificado públicamente con la teología latinoamericana de la liberación. Por otro lado, el Presidente Evo Morales (Bolivia) ha manifestado su acercamiento al sentimiento y la práctica de la teología latinoamericana de la liberación así como también lo han hecho los Zapatistas (México).

Este escenario de relación entre lo religioso y lo político —de saldo emancipatorio— puede explicar el presente político y los avances democrático-populares, y las posibilidades de constitución de un bloque histórico en el poder (Gramsci, 2001 [1948]: 311) con hegemonía de los sectores excluidos y dominados. Sin embargo, esto también pone en evidencia las debilidades de la hora presente en las democracias latinoamericanas (Gentili y Trotta, 2016), un tema en el que se debe seguir avanzando tanto en su comprensión teórica como en sus soluciones prácticas.

Interrogantes y desafíos actuales

América Latina sigue siendo un desafío para las aristas de lo político y lo religioso. Ese entrecruzamiento difícilmente pueda agotarse en la institucionalidad formal de las religiones. A su vez, sería estéril propiciar la misma interpretación socio-teológica que guió los movimientos libertarios en las décadas de 1960 y 1970 para una realidad multipolar, diversa, y con desafíos nuevos en las primeras décadas del siglo XXI.

Solo mencionaré dos nuevos interrogantes del derrotero religioso emancipador. Por un lado, lo *ecológico* y las reivindicaciones de *género*, los cuales demandan espacio en la agenda del entendimiento de las cuestiones urgentes para el continente. Por ejemplo, la *Agenda Latinoamericana* es la más



utilizada por personas que adhieren a sectores de pensamiento popular o emancipador, especialmente aquellas que profesan alguna religión o espiritualidad. De ser una herramienta de organización personal, se ha convertido en un referente de pensamiento y desafío a la concientización de diferentes temas en el sistema-mundo moderno capitalista. Así, en su edición 2017 aborda las perspectivas de la Ecología Integral y en su página web ofrece distintos recursos para que individuos y comunidades trabajen este tema a lo largo del año (Agenda Latinoamericana, 2017). La contribución de esta agenda ha sido importante en la formación de un foro continental de circulación de ideas y temas.

Por otro lado, frente a la actual coyuntura económico-política en América Latina (Dos Santos, 2016), debiéramos pensar cuál es en la actualidad el rol de las comunidades religiosas hoy. Se disparan necesariamente los siguientes interrogantes:

- a. ¿Cómo se sitúan hoy los movimientos religiosos, ecuménicos, la religiosidad popular y —más específicamente— el cristianismo de base frente a los procesos de cambio en el panorama político de la región?
- b. ¿Qué potencial tienen y —con mayor justeza— qué presente poseen los espacios ecuménicos que hacen la misma oración comunitaria por los pobres domingo tras domingo en los pequeños cultos de lectura bíblica o celebración religiosa?
- c. ¿Qué programa político, económico y ecológico le ofrecen para este presente de crisis a sus militantes o fieles religiosos como respuesta articulada del Dios o los Dioses de la vida?
- d. ¿Cómo ha calado la necesidad de avanzar hacia una hegemonía de lo social, es decir, del imperativo ético de asistir al que tiene sed y hambre, en este presente de desafíos?

Consideramos en primer lugar, que la potestad de lo religioso en tiempos de las megas instituciones orientadas a una actividad de proselitismo militante, con la centralidad del intercambio espiritual como prestación material, no es absoluta. Esto es, el hecho de que abunde una forma de denominación religiosa fundamentalista en ciertos sectores del cristianismo —en el protestantismo por ejemplo— no significa que asistamos a la total



ausencia de proyectos alternativos de comunidad ecuménica, fraterna y solidaria.

Existen centenares de comunidades que hacen propia una teología de lo político y la emancipación, y se comprometen con el grito de los excluidos. Aun los criterios éticos de la liberación teológica latinoamericana persisten en su obstinación y vigencia (Costadoat, 2017). Si hay un marco de acción en el cual las comunidades ecuménicas y la religiosidad de la liberación deben aventurarse, si pretenden ser fieles a la tradición ancestral de la justicia con el prójimo, eso es el desafío de la *democracia* (De Sousa Santos, 2004).

El presente político de la región oscila entre la sucesión de gobiernos populares con una inclinación hacia la incorporación de políticas sociales y de una distribución más equitativa de los ingresos, frente a una matriz económica concentrada y una hegemonía cultural individualista que alimenta la *restauración conservadora* actual (García Linera, 2016). Si bien la religión no puede transformarse en apéndice de momentos políticos y sacralizar las circunstancias coyunturales, tiene la obligación de volcar su mirada hacia aquel tipo de sociedad que mejor ubica al conjunto de los seres humanos en línea con el buen vivir, la equidad y las relaciones fraternas. Es, entonces, la oportunidad de este contexto de disputas en la región lo que propicia una vez más a los sectores religiosos ecuménicos —volcados a la búsqueda de la justicia como camino de paz— a seguir de-construyendo esa cultura individualista con un mensaje comprometido con los derechos humanos, la igualdad y la justicia comunitaria.

El desafío urgente consiste en repensar la relación de este presente político con la situación eclesial y con los espacios interreligiosos. Se trata entonces de pasar a conformar las mesas de diálogo de lo religioso y lo político, de fortalecer los espacios ecuménicos, de incorporar nuevas temáticas a las reivindicaciones de los derechos humanos, en tiempos donde algo de claridad ha llegado junto con memoria y verdad. Además, en momentos donde la palabra «democratización» ha tomado por asalto nuestras agendas, lo religioso puede contribuir decididamente a que esa democratización sea realmente popular y no simplemente formal.



Tenemos por delante la tarea de hacer lugar a la voz de las tradiciones religiosas ancestrales que reclama por hacer más viva la vida de los humildes y colaborar en que los avances de lo político y lo económico —en un continente mestizo como el nuestro— no sean una excepción de estas décadas. Al contrario, es necesario que sean un punto de partida para profundizar mayores igualdades, donde lo religioso sea un aliciente y no un obstáculo en esta perspectiva —imperfecta— del avance por mayor justicia entre hermanas y hermanos en pos de la liberación (Alves, 1970).

Del 27 al 29 de octubre de 2014 se organizó —por iniciativa del Papa Francisco— el Primer Encuentro Mundial de Movimientos Populares en el Vaticano. Convocados bajo la consigna de «Tierra, Techo y Trabajo», el encuentro reunió a organizaciones sociales de todo el mundo abocadas a las reivindicaciones de vivienda, soberanía alimentaria y derechos humanos. En particular, el encuentro contó con la presencia de movimientos sociales latinoamericanos como el Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra de Brasil, la Vía Campesina, la Confederación de Trabajadores de la Economía Popular, el Movimiento de Trabajadores Excluidos y en Movimiento Nacional Campesino Indígena de Argentina. El Presidente Evo Morales (Bolivia) junto a muchas otras figuras y organizaciones populares también se hicieron presente. En medio del encuentro, las personas que conformaban movimientos populares presentes pudieron escuchar al Sumo Pontífice decir:

los movimientos populares expresan la necesidad urgente de revitalizar nuestras democracias, tantas veces secuestradas por innumerables factores. Es imposible imaginar un futuro para la sociedad sin la participación protagónica de las grandes mayorías y ese protagonismo excede los procedimientos lógicos de la democracia formal (León, 2014: 28).

Tal vez sea este uno de los disparadores más recientes para seguir pensando la alianza de lo religioso y político en perspectiva emancipatoria. Que sea la mayor jerarquía de una institución como la Iglesia Católica Romana la que se deje interpelar por la ebullición social que existe al interior del mensaje religioso, es un signo de los desafíos presentes. A su vez, es una responsabilidad



histórica de anticipar esa forma de convivencia social más igualitaria, justa y pacífica que la tradición utópica del ecumenismo y la religiosidad popular latinoamericana han levantado como bandera desde hace ya mucho tiempo.

Conclusión

En el presente trabajo he abordado la vinculación entre religión y política en América Latina. Lo he hecho desde una mirada ligada a la lucha social de las comunidades de base, que han marcado —desde la década 1960 en adelante— el pulso de las tensiones socio-políticas en el continente. A partir de la reflexión política, hemos intentado brindar un panorama general de una de las intuiciones socio-religiosas que ha gestado la relación *fe* y *política* en América Latina: *la teología latinoamericana de la liberación*.

Consideramos que lo religioso en América Latina —en particular el cristianismo liberador de las comunidades protestantes y católicas romanas— ha conformado el entramado de una *mística popular*. Esta mística permite explicar muchas de las identidades políticas como así también la estructuración de toda una movilización social latinoamericana. Tanto las identidades políticas como la movilización social latinoamericana han impugnado la lógica del orden *liberal* y *neoliberal* y sus programas político-económicos de las elites dominantes en el continente.

En América Latina, la religiosidad surgida de la dominación y la conquista ha sido combatida por una *utopía emancipatoria* que el mismo vínculo de lo político y lo religioso han configurado. Se han dado en el continente las condiciones para un diagnóstico crítico del sometimiento sistemático que tanto el colonialismo y la organización económica del capital han forjado. Al mismo tiempo, también se ha visibilizado la consiguiente legitimación de su violencia implícita por parte de los universos abstractos de la religión y la política tradicionales.

El grito constante de los excluidos, oprimidos y marginados en América Latina ha alentado la idea de un Dios que propicia las luchas por otro mundo posible, hechas carne en la realidad negada del continente. La teología latinoamericana de la liberación y el



conjunto más amplio de articulaciones de lo religioso y lo político en clave emancipatoria en América Latina representan una nueva epistemología y un lugar político para repensar el presente social, económico, ecológico y político de manera global. Las urgencias de un cambio civilizatorio y el producto de las luchas de los movimientos sociales latinoamericanos abren paso a repensar las utopías y los cambios sociales.

En tiempos de crisis a escala global —crisis que interpela al mismo proceso de globalización neoliberal— las alternativas *post-capitalistas* deben ser también pensadas en clave socio-religiosa. El aporte desde el «sur» —que es América Latina— invita a reactualizar las lecturas teóricas y las prácticas sobre otro mundo posible, a partir del margen político actualmente existente, para construir un forma nueva de servicio al prójimo y de compromiso por una sociedad más justa.

Referencias bibliográficas

- Agenda Latinoamericana (2017). «Información y materiales complementarios de la Agenda Latinoamericana 2017: “Ecología Integral”». Disponible en: <<http://latinoamericana.org/2017/info/index.htm>> [consultado 5 de febrero de 2017].
- Alves, Rubem (1970). *Religión: ¿Opio o instrumento de liberación?* (Biblioteca Mayor). Montevideo: Tierra Nueva.
- Betto, Frei (2014). «Impasses de los gobiernos progresistas». *América Latina en movimiento* 500 (diciembre): pp. 26-29. Disponible en: <<http://www.alainet.org/sites/default/files/alai500w.pdf>> [consultado 5 de febrero de 2017].
- Bloch, Ernst (2007). *El principio esperanza, Vol. 1*. Madrid: Editorial Trotta.
- Boff, Leonardo (2009). «América Latina. La mística popular». En: Denis Jean Pierre y Frachon Alain (eds.), *El Atlas de las Religiones* (Edición Cono Sur). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Le Monde Diplomatique / Capital Intelectual, pp. 8-9.



- Boff, Leonardo (1980). *Teologia do cativo e da Libertação*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes.
- Boron, Atilio (2003). *Estado, capitalismo y democracia en América Latina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- Brito, Gisela y Agustín Lewit, Coords. (2016). *Cambio de época: Voces de América Latina*. Caracas: Fundación Editorial el Perro y la Rana.
- Córdova Quero, Hugo (2013). «Algunas observaciones en torno a la pluralidad religiosa, el diálogo interreligioso y la misión cristiana». *Religión e Incidencia Pública. Revista de Investigación de GEMRIP* 1: pp. 87–110.
- Córdova Quero, Hugo (2014). *El desafío del diálogo: Historia, definiciones y problemáticas del ecumenismo y la pluralidad religiosa*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: GEMRIP Ediciones.
- Córdova Quero, Hugo y Nicolás Panotto (2014). «De lo macro a lo micro [y viceversa]: Las incontables caras de la violencia en el campo religioso». *Religión e Incidencia Pública. Revista de Investigación de GEMRIP* 2: pp. 1–10.
- Córdova Quero, Hugo y Nicolás Panotto (2016). «Derribando viejos ídolos: Des-centrando los estudios sobre religión y política en América Latina». *Religión e Incidencia Pública. Revista de Investigación de GEMRIP* 4: pp. 1–13.
- Costadoat, Jorge (2017). «Vigencia de la Teología de la Liberación». *Religión Digital Información religiosa de España y el mundo*, 22 de enero. Disponible en: <<http://www.periodistadigital.com/religion/opinion/2017/01/22/jorge-costadoat-sj-religion-iglesia-opinion-teologia-liberacion.shtml#.WIYkLm6dHWo.twitter>> [consultado 5 de febrero de 2017].
- De Santa Ana, Julio (1989). «Mauricio López, ‘Homo Oecumenicus’». En: Mauricio Amilcar López, *Los cristianos y el cambio social en la Argentina, Tomo 1*. Mendoza: APE/FEC. pp. 9-14.



- De Sousa Santos, Boaventura (2011). «Epistemologías del Sur». *Utopía y Praxis Latinoamericana* 16, N° 54 (julio/septiembre): pp 17-39.
- De Sousa Santos, Boaventura (2004). *Reinventar la democracia. Reinventar el Estado*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Dos Santos, Theotonio (2016). «La ofensiva del gran capital y las amenazas para Latinoamérica». *América Latina en Movimiento* 518 (octubre): pp. 17-21. Disponible en: <http://www.alainet.org/sites/default/files/alai518_w.pdf> [consultado 5 de febrero de 2017].
- Duquoc, Christian (1987). *Liberación y progresismo: Un diálogo teológico entre América Latina y Europa*. Santander: Sal Terrae.
- Dussel, Enrique (1967). *Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Nueva Iglesia.
- Dussel, Enrique (1986). *¿Hay teología de la liberación en África y Asia?* Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Nueva Sociedad.
- Dussel, Enrique (2011). *20 tesis de política*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- García Linera, Álvaro (2016). «Restauración conservadora y nuevas resistencias en Latinoamérica». *IDeAL: Izquierda democrática en América Latina* 2: pp. 6-17.
- Trotta, Nicolás y Pablo Gentili, Comps. (2016). *América Latina: La democracia en la encrucijada*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO / Editorial Octubre.
- Gómez Arredondo, David (2014). *Calibán en cuestión: Aproximaciones teóricas y filosóficas desde nuestra América*. Bogotá: Desde Abajo Ediciones.



- Grabois, Juan (2015). «Capitalismo de exclusión, periferias sociales y movimientos populares». En: Marcelo Sánchez Sorondo (ed.), *Emergenza Esclusi: The Emergency of the Socially Excluded. Proceedings of the Workshop 5 december 2013* (Pontificiae Academiae Scientiarvm Scripta Varia N° 123). Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, pp. 37-68.
- Gramsci, António (2001 [1948]). *Cadernos do Cárcere, Vol. 2: Os intelectuais. O principio educativo. Jornalismo*, traducido por Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira.
- Gutiérrez, Gustavo (1980). *Teología de la Liberación: Perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Hinkelammert, Franz J. y Henry Mora Jiménez (2014). *Hacia una economía para la vida: Preludio a una segunda crítica de una economía política*. La Habana: Editorial Caminos.
- Houtart, François (2009). *Deslegitimar el capitalismo. Reconstruir la esperanza*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO / Ruth Casa Editorial.
- Keay, Douglas (1987). «Margaret Thatcher: Interview for *Woman's Own* ("no such thing as society")». *Woman's Own*, 31 de octubre, pp. 8-10. Disponible en: <<http://www.margaretthatcher.org/document/106689>> [consultado 5 de febrero de 2017].
- León, Osvaldo (2014). «El Papa y los movimientos sociales: La articulación de las alianzas». *Miradas al Sur* (Buenos Aires), 21 al 27 de diciembre: pp. 28-29.
- León del Río, Yohanka, Comp. (2014). *La Paloma: Utopía y Liberación*. La Habana: Instituto de Filosofía / Editorial Caminos.
- Libanio, João Batista. (1989). *Teología de la Liberación. Guía didáctica para su estudio*. Santander: Sal Terrae.
- Mounier, Emmanuel (1962). *El personalismo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: EUDEBA.



- Paredes, Alejandro, Comp. (2008). *Mauricio López: Biografía y escritos sobre las revoluciones en América Latina*. Guaymallen: Editorial Qeliasqa.
- Quijano, Aníbal (2000). «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina». En: Edgardo Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, pp. 201-246.
- Quijano, Aníbal (2014). *Cuestiones y horizontes: Antología esencial. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, selección y prólogo a cargo de Danilo Assis Clímaco. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- Rauber, Isabel (2012). *Revoluciones desde abajo: Gobiernos populares y cambio social en Latinoamérica*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Continente.
- Rauber, Isabel (2007). *Poderes y hegemonías: Gramsci en el debate actual latinoamericano*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Pasado y Presente XXI.
- Sader, Emir y Pablo Gentili, Comps. (2003). *La trama del neoliberalismo: Mercado, crisis y exclusión social*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: EUDEBA / CLACSO.
- Silva Gotay, Samuel (1989). *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe: Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión*. Río Piedras: Ediciones Huracán.
- Seoane, José, Clara Algranati y Emilio Taddei (2011). «Tras una década de luchas. Realidades y desafíos de los proyectos de cambio en Nuestra América». *Herramienta: Revista de Debate y Crítica Marxista* 46 (marzo): pp. 147-160.



- Seoane, José, Clara Algranati, y Emilio Taddei (2006). «Las nuevas configuraciones de los movimientos populares en América Latina en política y movimientos sociales en un mundo hegemónico». En: Atilio Boron y Gladys Lechini (Comps.), *Política y movimientos sociales en un mundo hegemónico*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, pp. 227-250.
- Soto, Oscar. (2015). «Límites y potencialidades de las emergencias populares en la Argentina kirchnerista». Ponencia presentada en «XII Congreso Nacional de Ciencia Política — La política en balance: Debates y desafíos regionales». Sociedad Argentina de Análisis Político y Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza, Argentina, 12 al 15 de agosto.
- Sung, Jung Mo (1999). *Deseo, mercado y religión*. Santander: Sal Terrae.
- Valdovinos, Oscar (2015). «El bloque social indispensable». *Miradas al Sur* (Buenos Aires), 1° al 7 de marzo, p. 8.
- Vásquez Arcón, Juana (2007). «Culturas, voces, lenguajes y perspectivas alternativas al modelo excluyente». En: Grupo de América Latina: Filosofía Social y Axiología / GALFISA, Instituto de Filosofía (Comps.), *Diversidad, identidad, articulación: Construyendo alternativas desde los movimientos sociales*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, pp. 141-148.
- Zibechi, Raúl (2000). *La mirada horizontal: Movimientos sociales y emancipación*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Zibechi, Raúl (2003). «Los movimientos sociales latinoamericanos: Tendencias y desafíos». *OSAL: Observatorio Social de América Latina* 9 (enero): pp. 185-188.





Una cuestión inefable

Ensayo interpretativo sobre las religiones y espiritualidades en el Estado Plurinacional de Bolivia

Nelson Gutiérrez Rueda

Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología



Resumen

El artículo aborda la problemática de cómo podría comprenderse a las religiones y espiritualidades en el contexto histórico de Bolivia. Se da importancia al tiempo presente, situándose desde la exigencia de transformación de la misma comprensión que subyace a la sociedad contemporánea. Al mismo tiempo, se toma en cuenta también el tránsito histórico hacia un Estado Plurinacional y lo que esto supone en cuanto a su interpretación histórica. De modo crítico, el artículo incluye una reflexión sobre las ideas cristalizadas sobre la religión y la espiritualidad que terminan siendo una barrera para la comprensión de un fenómeno mucho más amplio e inefable de lo que normalmente se piensa.

Palabras clave: Religiones, Espiritualidades, Historia, Estado-nación, Pensamiento crítico.

Resumo

O artigo aborda o problema de como religiões e espiritualidades poderiam ser compreendidas no contexto histórico da Bolívia. Importância é dada ao tempo presente, situando-se a partir da demanda de transformação do mesmo entendimento que fundamenta a sociedade contemporânea. Ao mesmo tempo, o trânsito histórico em direção a um Estado Plurinacional também é levado em conta e o que isso implica em termos de sua interpretação histórica. Criticamente, o artigo inclui uma reflexão sobre as idéias cristalizadas sobre religião e espiritualidade que acabam sendo uma barreira para a compreensão de um fenômeno muito maior e inefável do que normalmente se pensa.

Palavras-chave: Religiões, Espiritualidades, História, Estado-nação, Pensamento crítico.



Abstract

The articles focus on the problematic of how could religions and spiritualities be understood in the historical context of Bolivia. It gives importance to the present time and situates itself on the demand for transformation of the understanding that underlies the understanding of contemporary society. At the time it also discusses the historical transition from a republican model to a Plurinational State and what this would mean in terms of its historical interpretation. Critically, the article includes a reflection on the preset ideas of religion and spirituality that would be a barrier to the understanding of a much broader and ineffable phenomenon than what is normally thought.

Keywords: Religions, Spiritualities, History, State, Critical thought.

Nelson Gutiérrez Rueda

Licenciado en Antropología (2013) por la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) y Bachiller en teología (2013) por el Instituto Superior Ecuaménico Andino de Teología (ISEAT), ambos en La Paz, Bolivia. Docente en el ISEAT e investigador. Actualmente se encuentra realizando la tesis para el programa de Maestría en Teoría Crítica de la UMSA. Sus áreas de investigación son antropología, teología, ciencias de la religión y educación.

Cita recomendada de este artículo

Gutiérrez Rueda, Nelson (2017). «Una cuestión inefable: Ensayo interpretativo sobre las religiones y espiritualidades en el Estado Plurinacional de Bolivia». *Religión e Incidencia Pública. Revista de investigación de GEMRIP* 5: pp. 51–74. [Revista digital]. Disponible en internet en: <<http://religioneincidenciapublica.gemrip.org/>> [consultado el dd de mm de aaaa].



Este obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-NoDerivadas 3.0



Introducción

¿Cómo podría comprenderse a las religiones y espiritualidades en el contexto histórico de Bolivia? La pregunta fundamentalmente es por la *experiencia de la vida* en el país, pues evoca una cuestión constitutiva del tiempo pasado, presente y futuro. Es decir, sobre la construcción de una forma de pensar a las tradiciones milenaristas como aquella del *Taky Onkoy* (siglo XVI) o la llegada de las decenas de misiones de iglesias cristianas, reformadas, protestantes, evangélicas o pentecostales, que desde inicios del siglo XX fueron aceptadas formalmente en el territorio nacional. Del mismo modo, aquellas prácticas de los pueblos de la Amazonia –como el rito de la anaconda entre los Yaminahua– que mantienen un profundo sentido espiritual que se manifiesta en ocasión de «permisos» a los «dueños del monte o de los ríos» a la hora de la caza o la pesca. En otras palabras, debe tenerse plena conciencia que al momento de plantear cómo abordar esta cuestión inefable, se toca también el profundo problema de la convivencia en Bolivia.

Empero, es también fundamental tomar en cuenta que hasta el momento poco se ha investigado y escrito sobre el tema y parece ser que casi nadie o muy pocos podrían afirmar algo concreto respecto de la historia de aquellas religiones presentes en el país y lastimosamente sucede algo peor con el caso de las espiritualidades, especialmente aquellas que podrían denominarse como ancestrales. Por ende, al momento de plantearse alguna respuesta respecto de la constitución y realidad histórica de las religiones y espiritualidades del país, primero debiera comenzarse por plantear la tarea de construir conocimientos sobre el tema.

Se trata de una cuestión de hecho compleja, si se piensa que la sociedad boliviana vive de una forma aún no explícita su espiritualidad y/o religión. Una salida fácil al asunto sería hablar del «sincretismo religioso», que como propuesta interpretativa de las culturas o religiones establece de hecho la existencia de formas amestizadas de sociedad y cultura. Sin embargo, esta cuestión debe debatirse a la luz de las nuevas interpretaciones de la historia, de sociedad y de la cultura. Por ende, en la posición de este ensayo el sincretismo es todavía una cuestión de debate y podría oscurecer el tema antes que aclararlo (Marzal, 2002). Por ejemplo, si se estudia el hecho de que muchas personas llegan a practicar rituales que no



entienden y sobre las que, incluso, pueden llegar a afirmar negativamente que son supercherías, pero que, con el transcurrir del tiempo, terminan convirtiéndose en asiduos practicantes de las mismas. En otras palabras y para decirlo en términos inclusivos, ocurre que «vivimos de manera muy poco consciente lo espiritual y/o religioso». Por otro lado, esto evidenciaría quizás el miedo generalizado a «re-encontrarnos, re-conocernos o tal vez a convivir». Es preciso, ante tal cuestión tomar en cuenta que no conocer las espiritualidades presentes y las religiones que se manifiestan todos los días en el país equivale a vivir escapándose de lo que ciertamente uno puede ser, es decir a esconder o negar la potencialidad de la propia sociedad.

La atención a las prácticas rituales que se llevan a cabo de modo cotidiano en el país, demuestra a simple vista que no se ha perdido del todo el sentimiento ni el *sentido* religioso y/o espiritual, y que gran parte de Bolivia –para poner otro ejemplo– tendrá aroma a sahumero el primer día y durante todo el mes de agosto, por supuesto en referencia a los ritos a la Pachamama, pues su práctica está creciendo en el país en especial en las áreas urbanas. Es entonces cuando interpela al conocimiento aquel misterio que está latente como parte de la realidad diaria, y por ende, podría hacer nacer una curiosidad profunda en torno a una dimensión poco referida, poco conocida, pero bastante practicada. En otras palabras, es justo comenzar a tomar conciencia honestamente de que muy poco se conoce sobre la historia y realidad de las religiones y espiritualidades. Por ende, es preciso enfocarse en la necesidad de aprender sobre el tema.

Por otro lado, el reto que plantea concretar el «Estado Plurinacional» que va más allá de cualquier otra experiencia histórica antes vista, pues su principal formulación es la originalidad de un proyecto a la altura del reto de la convivencia, de una nueva manera de pensar y vivir en el siglo XXI. En otras palabras, es una respuesta con conciencia global, pero sin un universalismo dominante, es la posibilidad de abrir un camino inefable, es el reto de la convivencia humana. Debido a esto, este ensayo no puede dejar de tomar en cuenta este elemento –como un criterio clave y principal–, el cual podría ser entendido no sólo como contexto, sino como un horizonte mítico, en un sentido obviamente no positivista ni empirista. Es importante abrir el



debate al respecto de la necesidad de pensar el presente sin prescindir de los horizontes míticos, pues justamente la modernidad se plantea como uno de ellos (Hinkelamert, 2008). Por eso es un reto que no puede dejar de recurrir a la sabiduría o a lo que suele llamarse como los *saberes ancestrales*. Estos saberes no se contraponen con la ciencia sino que se complementan y cambian la racionalidad, a veces, meramente instrumental.

Dos temas se tratarán principalmente en esta primera parte, uno referente a la visión de historia presente y la necesidad de *Otra visión*, que se precisa en el proceso de transformación del mundo, de la globalidad en la que se vive. Así también se tratará acerca de la conformación religiosa y espiritual del país, usando un punteo de algunas de sus expresiones como ejemplos para una mejor comprensión del asunto. Un tercer tema es abordado de modo inicial, se trata justamente del debate en torno al diseño estatal actual, su comprensión y futuro, que será desarrollado de modo mucho más preciso en la segunda parte de este ensayo.

Necesidad de *Otra visión* de la historia

El *sentido* de la historia en la actualidad, es aquel originado en la época colonial y desarrollada bajo réplicas de la filosofía moderna en particular. De hecho, el llamado «progreso histórico» —de la filosofía positivista de Auguste Comté— que tiene detrás una filosofía de la historia occidental y moderna se hace presente en la mayoría de tratados académicos —de autores bolivianos o nacionalizados— sobre lo que puede entenderse del tema de la historia.¹ La hegemonía de los términos, conceptos y lógica, termina encajando cualquier posible *Otra concepción* dentro de lo que bien podría ser denominado como el «marco de interpretación de la modernidad». Existen variados tratados y visiones acerca de qué es la «modernidad». Normalmente se encuentra de manera generalizada aquella visión *eurocéntrica* de la historia, en este caso se tratará el tema de manera crítica (Dussel, 1999; Bautista, 2010). Es decir, bajo una visión de historia, de tiempo, de humanidad, una visión de realidad

¹ Debe entenderse a la modernidad en este ensayo, como una forma de pensamiento, de filosofía, y de vida, cuya ontología está basada en la «dominación». Esta perspectiva toma como base a la obra de Enrique Dussel (1973).



cuyo origen se encuentra muy lejos tanto en distancia como en pensamiento de lo que realmente sucede en el contexto boliviano.

La realidad histórica producida hasta este momento es enseñada desde este punto de vista, es decir, desde una escisión o división propia del fenómeno del secularismo —cuestión poco debatida en Bolivia— que se desarrolla bajo la división de lo *profano* y lo *sagrado*. El análisis de esta forma, llega a tratar la visión de *realidad* —que es hegemónica y dominante— que actualmente se representa como dividida en muchas partes. Por eso se estudia y comprende la idea de «campos y/o áreas» totalmente separadas unas con otras, en cuya visión de realidad, el tema de las religiones y espiritualidades estaría totalmente separada del mundo cotidiano o del mundo del trabajo, para poner un ejemplo.

Queda claro que en la actualidad hay una pretensión del conocimiento —que es hegemónico y dominante— por comprender a la realidad de ese modo, es decir dentro de los márgenes del secularismo. Puede llamarse a este fenómeno como una forma de conocimiento modernizado y modernizante que históricamente fue desarrollada por el pensamiento occidental. Bajo tal concepción, bien podría dividirse la historia de las religiones y espiritualidades como una especie de *historia sagrada* en contraposición de la *historia profana*. Tal cual es la tradición occidental desde San Agustín en adelante pasando por Thomas Hobbes y Jean-Jacques Rousseau, entre otros, y terminando en casi toda la literatura positivista del siglo XX. La *historia profana* incumbe a sus propios personajes sean militares, políticos, economistas o artistas en contraposición de los dioses, santos, Achachilas, Uywiris, Jichis, dueños del monte o de los ríos que conforman la *historia sagrada*. Es decir, dentro de la *visión occidental* hoy llamada modernidad, la historia está escindida. Eso ocurre justamente porque en su comprensión del presente, la vida misma está también dividida en profana y sagrada.

Del mismo modo, si se presta atención al análisis de la comprensión histórica sobre Bolivia, se encuentra que esta orientación que bien condice con la del movimiento liberal de inicios del siglo XX. De hecho, este movimiento estaba constituido bajo el permanente atributo de un racismo ontológico, cuya supuesta científicidad era sólo la retórica que legitimaba las



pretensiones políticas de un pequeño grupo que tenía como proyecto mantenerse en los privilegios de la jerarquía que la colonia les había dejado como herencia. Así, el movimiento liberal explicaba a Bolivia como una realidad históricamente constituida dentro de aquella división «profana y sagrada», generando una separación o división histórica. Ocurría entonces, también un *desajuste* (Zemelman, 2010), entre pensamiento y conocimiento de la realidad. Esto quiere decir que había una separación o distanciamiento entre el *modo de pensar* de los habitantes de Bolivia y su *modo de conocer* la realidad, que además contenía el criterio de división de lo profano y lo sagrado. Puede imaginarse hasta este momento el agudo problema que se ha generado entre *pensamiento* y *conocimiento*. En ese sentido, Bolivia podía muy bien creer que se conocía desde la teoría –sea liberal, nacionalista, revolucionaria, socialista, moderna o marxista– dejando de lado su pensamiento, es decir su *forma de pensar* que está muy relacionado con su espiritualidad y su religiosidad.

Dado que hoy en día es mucho más fuerte la influencia global del conocimiento moderno del mundo, puede decirse que la visión de realidad que se tiene está mediada por los lentes hechos por la modernidad y –en el caso de la concepción de historia– por el llamado progreso o desarrollo. El presente contemporáneo se debate entre el «conocimiento moderno» hegemónico y el *modo de pensar* que une a gran parte de los habitantes de Bolivia con su acervo cultural, con su raíz ancestral. El problema se haya en la historia, no sólo en los hechos y su narración sino principalmente en su interpretación, representación y comprensión. En la realidad histórica boliviana se ha acumulado un potencial que se necesita explicitar como reto al pensamiento contemporáneo.

Por otra parte, la visión que en el siglo XVIII Georg Wilhelm Friedrich Hegel, estableciera en su interpretación general de la historia, dentro de una idea de *ciencia nueva*, puede ser cuestionada hoy en Bolivia. Este filósofo decía que la historia universal se divide en «edad antigua, media y contemporánea» –esta última llegó a ser sinónimo de edad moderna– constituyéndose en un esquema lineal y progresivo del tiempo, cuyo elemento clave era la conciencia del ser humano, su capacidad de conceptualización, en otras palabras, su capacidad de construir



un concepto de ciencia.² Justamente la idea general de la historia de Bolivia se dividía también en tres: «periodo colonial, republicano y contemporáneo» y sólo en disciplinas especializadas como la arqueología o la antropología y sus ramas como la etnohistoria, se habla del pasado «pre-colonial» que sigue estando –como puede verse– dentro de dicho esquema. En otras palabras, la visión del filósofo más influyente de la modernidad puede hallarse en la interpretación de la historia boliviana, cuestión aguda y de interés para el pensamiento, aunque se debe tomar en cuenta de que se trata de un problema mayúsculo y de una enorme complejidad.

Pues el problema –para intentar explicitarlo – es que bajo tal esquema de división de la historia, es solamente la modernidad la que se presenta como una época superior, actualizada y contemporánea. Esto coincide con que la modernidad aparentemente promueve la expulsión de las espiritualidades y religiones en la idea de realidad o las reduce a un plano totalmente intrascendente. Sin embargo, también es interesante y esclarecedor si se analiza las consecuencias de vivir cotidianamente bajo el ideal de la modernidad en cuanto a su filosofía y ciencia. Un punto fundamental por ejemplo, se la encuentra al analizar el desarrollo de la tecnología actual.

Aunque a primera vista no queda clara la relación que existiría entre la tecnología y las religiones y espiritualidades, un análisis más profundo puede demostrar que hay muchas implicancias al respecto, si se piensa en esa dirección y se analiza qué hace con la vida de las personas, entonces puede notarse de modo más clara la relación. De hecho, cada día más la tecnología actual tiende a marcar la vida en los países, tanto así que su llegada se ha hecho incontrolable. Esto se debe a que hay un «estilo de vida» detrás del uso de las tecnologías, que está ligado a la vida sin conciencia del

² Como en todo, hay dignos fanáticos de aquel filósofo alemán que tienen como base primigenia a la ciencia moderna y al tiempo moderno como criterio, parámetro y modelo trascendental de la vida y su comprensión. En ese sentido, habrá que posteriormente reubicar y ajustar la idea común que se tiene sobre los intelectuales epígonos de la modernidad como los *argüedas*, los *moreno*, los *finot* o los *medinacelli*, etc. Así como también, quienes aportaron a su crítica desde diferentes perspectivas como los *Reinaga*, los *Churata*, los *Tamayo*, los *Diez de Medina* o los *Zavaleta*, entre otros.



pasado y a una forma de culto por lo inmediato en el sentido del «futuro inmediato». Así, la tecnología liga de una manera acelerada al ser humano con el tiempo, detrás de esto se haya un misterio que se teje en torno a la posibilidad de que el presente pueda convertirse con la mayor rapidez posible en pasado, haciendo de ese modo que llegue el futuro de una manera por demás acelerada. La tecnología propone una vida sin pasado, una vida que no encontrará ningún beneficio en venerar al pasado, por ende tampoco necesita de tradición alguna, lleva entonces –podría afirmarse– a una forma de vida sin pasado y sin tradición (religiosa, espiritual o incluso cultural).

Es decir, cuando el tiempo moderno basado en el «avance tecnológico» va marcando la idea de desarrollo y ritmo de vida de las personas, puede plantearse la cuestión sobre el pasado y su abandono inmediato. El criterio de la modernidad detrás de la tecnología afirma que aquella sociedad cuya acelerada forma de vida haya logrado dejar atrás algún artefacto electrónico, alguna arma bélica, medicina o tal vez un estado de conciencia, en el menor tiempo posible logrará «vivir mejor». Se trata, por ende, de una visión negativa del pasado del ser humano que se globaliza por medio de la tecnología. El problema del avance tecnológico, produce también la acumulación de desechos materiales que se incrementan de modo acelerado. Se necesita a la par de realizar un proceso de liberación tecnológica, trabajar en una nueva filosofía de su uso, y cambiar también la visión negativa del pasado, aquella trampa que prepararon personas como Steve Jobs, para quien el pasado podría caracterizarse con la palabra «obsoleto». De esa forma, se ha hecho común escuchar en muchas partes sobre las personas que «viven en el pasado» o que «están atrasadas» cuando no se acomodan al progreso tecnológico. El presente aparece como antítesis del pasado y el futuro su síntesis infinita.

Puede advertirse ahora que dentro de esa visión de mundo descrito, las religiones y las espiritualidades pueden ser asumidas justamente como una cuestión pasada, o de atraso cultural. De hecho también se trata de la misma visión del Estado de derecho liberal, que es secular y moderno. Debe recalcarse en todo caso que, para una comprensión histórica de las religiones y espiritualidades, no puede dejarse de lado el dominio que ejerce la filosofía moderna actual cuyo conocimiento aunque ahora se



presente de un modo tan secularizado, no es otra cosa que el resultado de un razonamiento también teológico (Lowith, 1968; Taubes, 2010).

De hecho, el concepto de historia es fundamental para el surgimiento de la modernidad. Pues, si se investiga con mayor detenimiento y profundidad, se encontrará antes del tiempo moderno que la cuestión histórica no tenía la misma importancia, pues ni siquiera para los griegos el tema de la historia era algo importante (Löwith, 1968). Al parecer sólo fue para los hebreos — luego denominados como— judíos, para quienes siempre se trató de una «historia de la salvación» (Taubes, 2010). Es decir, el progreso lineal y el desarrollismo es un camino teleológico con una linealidad marcada sagradamente. No tuvo importancia, sino hasta que Voltaire en el siglo XVIII implantara la idea de que hablar de la historia era cambiar sus bases interpretativas. Por ejemplo, en lugar de la «providencia» y la «bondad» se hablaba de la «voluntad» y de la «razón» y por eso formuló como una ciencia a la «filosofía de la historia». Esta era una forma de enmarcar a la conciencia moderna en una interpretación antropocéntrica y fue —en todo caso— una respuesta a la teología medieval europea de entonces. Sin una visión de historia en términos lineales no podía existir su propia «superación» porque no habría «edades o épocas» en el sentido de que no habría «edad antigua, edad media, edad moderna». La idea de historia para los hijos de la modernidad ha creado una *illusio* de la realidad, tanto así que hoy se cree que la historia es una construcción desde la visión de realidad del mundo, que obsesiona a sus seguidores con la búsqueda de una «verdad irrefutable de los hechos».

Se observa en todo caso, que la modernidad se configuró desde una idea de linealidad progresiva del tiempo. En ese sentido, la modernidad y su filosofía son una *interpretación y sentido* del tiempo. Por ende, la historia esconde la direccionalidad del tiempo moderno, donde el capitalismo es como un *organon* —o instrumento— que juega en lo terrenal en pro de la cosmovisión de la des-encarnación del ser humano. Por tanto, no solamente se trata de un problema de antropocentrismo, sino de una formulación metafísica que eleva a rango de objetividad, cualquiera de sus interpretaciones históricas.



Hegel y su trabajo en torno a la idea de historia universal ha constituido un paradigma de interpretación de la realidad. Esto mismo ha ocurrido con los postulados de August Comte con la llamada «gran ley fundamental» de que la civilización pasa por tres etapas: la primera es teológica o ficticia —la niñez—, seguidamente la metafísica o abstracta —juventud—, y la tercera es la científica o positiva —madurez—. De ese modo se consolidó una idea de historia lineal y universal, donde el llamado «progreso» es una constante para el pensamiento. Es decir, el de buscar la superación lineal, el avance, lo nuevo en la historia. Comte sabía, por cierto, que esta idea no podía surgir entre los filósofos de la antigüedad, dado que para ellos estaba presente más una idea de circularidad de la historia. Por tanto, el «progreso histórico» es resultado de la aplicación de la idea de linealidad del tiempo a la concepción de historia universal.

Siguiendo la hipótesis de Karl Löwith (1968) —quien planteaba que existe una matriz religiosa como sustrato de sentido esencial de la conciencia histórica moderna que además responde a lo más profundo de su civilización— se encuentra aquel sustrato que a veces quiere ocultarse. La hipótesis que Karl Löwith (1968) y Karl Jaspers (1967) plantearon a mediados del siglo XX suponía la existencia de una idea, una base o sustrato de índole profundamente religioso de la filosofía de la historia en la modernidad. Es decir, la teología detrás de la máscara secular de la historia, que pone al ser humano como un individuo cuyo único fundamento emana de su propia libertad y voluntad como modelo de comprensión de los hechos, como sujeto central de la realidad en su totalidad. Del mismo modo, Franz Hinkelammert demuestra cómo el fenómeno moderno termina teniendo fundamentos míticos, una razón mítica que, para la historia boliviana, puede ser el punto clave para el avance en muchos temas que parecen ser difíciles como, entre otros temas, el caso de la colonización y descolonización, la interculturalidad y la intraculturalidad, la economía plural, la defensa de la Madre Tierra —declarar sus derechos— o avanzar en el camino del Vivir Bien. En realidad se esconde un *eschaton* o una escatología, cuyo tinte apocalíptico es sobre todo lo que lo hace funcionar. La linealidad de la historia procura buscar un alfa —origen— y un omega —final—.



Debe tomarse conciencia que para Bolivia el tema es fundamental en su proceso de transformación, así como también debe saberse que hasta este momento no ha existido algún planteamiento que desde los cimientos cosmológicos del pueblo boliviano realice una crítica de la filosofía de la historia. Es decir, que la discusión sobre la cuestión de la universalidad de la historia de Occidente y su pensamiento —como la dialéctica— no ha sido profundizada. El proceso de cambio actual, ha comenzado planteando elementos trascendentales que se contraponen al horizonte civilizatorio moderno y capitalista, así como la recuperación de visiones de mundo no occidentales, desde las culturas originarias e indígenas —tal cual plantea la Constitución Política del Estado— cuya dirección es más cercana al ángel de la historia —en el sentido de Walter Benjamin (2008)— que está mirando hacia el pasado.

Hablar en torno a la realidad histórica de las religiones y espiritualidades, también equivaldría a tratar la cuestión de las cosmovisiones del mundo, donde el concepto de *historia* podría reconfigurarse, desde otro horizonte cultural y civilizatorio. Donde se hace más difusa la división entre lo profano y lo sagrado, se entra en un terreno desconocido por el presente y es donde tiene más sentido, aquellos términos que no provienen del marco de interpretación moderna. La memoria cultural —que para Raimon Panikkar tiene a las religiones y espiritualidades como su núcleo— tiene un papel fundamental en esta forma de pensar la realidad, porque se la piensa desde una colocación cultural e histórica, donde existe una coherencia entre el sujeto y su realidad (Zemelman, 2010). Dentro de las cuestiones del Estado Plurinacional, lo más importante es realizar el ejercicio de pensar en base a una cultura que no esté apresada por la modernidad, es parte de la cuestión de una liberación cultural, que guíe la transformación social.

Esta exigencia lleva a realizar análisis interpretativos de la realidad desde enfoques nuevos, donde por ejemplo, se parta de una interpretación no racista, que permita centralizar en la lógica discursiva cuestiones como el equilibrio entre culturas, la cultura de la vida, el «Vivir Bien» o la cuestión de la figura de la «Madre Tierra» para las relaciones entre pueblos y naciones del mundo. Es



decir, el reto es partir de bases no modernas y recobrar la coherencia entre la memoria y la cultura.

Mientras el tiempo presente a comienzos del siglo XXI a nivel global está marcado por cambios acelerados que generan cierta apariencia de progreso, por eso filósofos como Byung-Chul Han (2012) lo caracterizan por las enfermedades neuronales, donde el avance de la tecnología justamente, es un arma de doble filo, que mientras más avanza su actividad y aceleración conlleva a un mundo enfermo y cansado. Todas las épocas de la historia pueden caracterizarse por alguna enfermedad, así hubo un tiempo bacterial, otro viral que por la técnica médica se dejará atrás y más bien el presente siglo será caracterizado por las patologías neuronales (Han, 2012). La sociedad moderna, especialmente aquella altamente globalizada según como profetiza Han (2012) no tiene otro futuro que no sea aquella de ser una *sociedad del cansancio* cuya dialéctica atrapa al proceso inaugurado por la ilustración en una derrota histórica.

Queda claro hasta aquí, que es preciso que cuando se trata sobre las religiones y espiritualidades, debe plantearse a la par, la tarea de reconstruir su historia. Esto último, plantea necesariamente el reto de asumir, trabajar, desarrollar o –tal vez– recuperar *Otra visión de la historia*. La consecuencia de una narración histórica formal y que no aborda este tipo de problemáticas, suele ser el fortalecimiento de la visión hegemónica –aquella moderna, occidental y claramente colonial– caduca y peligrosa tanto para Bolivia como para el mundo entero.

Comprensión de las religiones y espiritualidades en Bolivia

Son aquellos grandes debates los que alimentan el avance de la ciencia y el pensamiento. Por eso las problemáticas y tensiones deben mantenérselas antes que esconderlas o negarlas. En este caso, se trataría incluso de un diálogo epistémico con las ciencias sociales, humanas y de la religión así como con la teología y la filosofía. Entre tanto, la tarea de comprender este tema se entrelaza con la necesidad de la propia comprensión de toda la realidad boliviana, intentando disputar la visión a la ciencia empirista,



positivista, la filosofía colonial y colonizada, en fin a todas aquellas mentes que terminan repitiendo los prejuicios de la modernidad.

Sin embargo, si se considera que en Bolivia la ciencia de la religión es casi inexistente. Podría también tomarse en cuenta la razón por la que lo único que se encuentra es una aplicación a raja tablas de algunas teorías provenientes de investigadores —en su mayoría sociólogos o antropólogos— que tienden a tomar el tema de la religión como uno de tantos otros objetos de estudio. En esos trabajos la cuestión espiritual no pasa sino como un adherido o subtema al de la cultura o la sociedad, tendiendo a validar —en ocasiones— esquemas evolutivos. Habría que plantearse el tema, en todo caso, como lo expresa el historiador de las religiones Mircea Eliade (1978), que «lo sagrado es un elemento de la estructura de la conciencia, no un estadio de la historia de la conciencia» (p. 17). Si se convierten aquellas afirmaciones, en términos de una pregunta —para el caso de la constitución religiosa y espiritual de Bolivia— se prevé la apertura a una línea investigativa interesante. En ese caso la pregunta sería: ¿hasta qué punto lo sagrado constituye la conciencia del ser boliviano? A la vez, esta misma pregunta traería al análisis la secularización de la sociedad, cuestión que quedaría pendiente para profundizar.

De todas formas, queda claro que la conformación religiosa y espiritual debe tomársela desde su problema de interpretación, especialmente en las ciencias sociales y humanas. En ese sentido, la influencia marcadamente moderna de las distintas corrientes antropológicas, sociológicas, psicológicas, filosóficas y teológicas bien podrían ser la razón. Además, claro está, de observarse un pensamiento académico colonizado en el país. Debido a esto, el tema de lo religioso ha sido relegado únicamente a agrupaciones religiosas cristianas o para grupos culturales que reivindican esa identidad como un elemento aislado a la comprensión y construcción del Estado.

Sin embargo, las prácticas religiosas y espirituales —sobre todo aquellas más visibles y fácilmente reconocidas— tienen una presencia muy elevada en el territorio nacional. Para comenzar una referencia sucinta, puede apreciarse a quienes normalmente no suele hacerse referencia. Se trata de los pueblos y naciones originarias —muchos de ellos campesinos del país—, especialmente



de las denominadas «Tierras Bajas» que incluiría en este caso a la Amazonía. A continuación describo tres ejemplos al respecto.

Entre los Yaminahua —ubicados al norte del país, en el departamento de Pando— se realiza, por ejemplo, el «rito de la Anaconda» que consiste en un diálogo con ésta, a través del uso sagrado de la Ayawasca. Esta planta de poder otorga —a quienes lo busquen y se preparen para esto— la suficiencia para lograr escuchar la sabiduría de este *ser sagrado*. O también, el miedo que genera el cazar una Boa, pues si uno de los cazadores Yaminahua tiene en casa un niño recién nacido, expone a su niño a la muerte (Pueblo Yaminahua, 2014).

De manera muy parecida, los Siriono —ubicados actualmente entre los departamentos de Santa Cruz y Beni y que además mantuvieron una situación seminómada por mucho tiempo— suelen decir que cuando se tiene a la pareja o esposa esperando un niño, no se pueden cazar animales como la ardilla o la pava silvestre. Esto es debido a que se trata de animales gritones y, por ende, las hijas o los hijos que nazcan serían igualmente gritones (Pueblo Sirionó, 2014).

Entre el Pueblo Cavineño (2014) también ocurre un caso particular y ejemplar, el cual cuentan de este modo:

En caso de tumbar un árbol grande el cavineño más viejo tenía que observar que especie de palo van a tumbar; si es un majapo, toborochi, almendrillo u otra especie, él tenía que mascar coca dirigiendo su mirada hacia arriba lo soplaba con oráculo pidiendo que el dueño (*se refiere al dueño del monte*), le permita derribar el árbol y que no haga daño a nadie, los que están tumbando tenían que correr para esconderse para que el árbol al caer no les alcance. Antiguamente nuestros antepasados se relacionaban con los espíritus o dueños de los animales y del bosque (p. 40).

En estos casos —y en otros— se observa la conciencia generalizada de muchos de los pueblos de la Amazonia, la cual consiste en pensar que lo que le pasa a la naturaleza le ocurre en igual o mayor grado a los seres humanos. Esta constante establece una relación con la naturaleza, y de ese modo subsiste un diálogo con ella. sin embargo, no es un diálogo reducido a un idioma, sino a



un entendimiento de la vida de cada quien, es decir que subsiste una convivencia con la naturaleza. En ese sentido, la creencia de los *dueños del monte y los ríos*, demuestra que en su cosmovisión tanto árboles, animales y peces se encuentran protegidos por seres cuya realidad es netamente espiritual. Habría que preguntarse, sobre la formación de tal relación espiritual con la naturaleza, en cuanto es una constante de pueblos cuyo pasado es común, en especial de éstos que todavía mantuvieron hasta el tiempo republicano su condición de nómadas. Como puede observarse, la cuestión se complejiza antes que simplificarse.

Al mismo tiempo, se observa una de las tradiciones espirituales de los pueblos Esse Ejja —ubicados en los departamentos de Beni y Pando y en una pequeña parte del norte de La Paz— quienes mantienen una especie de peregrinación al lugar donde residen todos los antepasados Esse Ejja. Se trata de los *Bahuajja* que significa en su lengua justamente «un lugar espiritual» y lo es porque ahí se encuentran los antepasados. Por lo menos una vez en la vida de los Esse Ejja debe de realizarse una peregrinación a este lugar. Los espíritus de los ancestros que moran el monte y los ríos, aquellos dueños del monte que los Esse Ejja denominan como *Edosikiana* —que literalmente significa «los espíritus dueños del monte»— se unen a una diversidad espiritual de entidades que cuidan los ríos. Así encontramos a los *Enaedosikiana* o *Hayéjja* — que haría referencia al «dueño del río» y, por tanto, de los peces que habitan en él. Se dice que cada río tiene el su entidad y, por ende, debe saberse a qué *Enaedosikiana* pedirle permiso para la pesca (Pueblo Esse Ejja, 2014).

La palabra «espiritualidad» aparece y reaparece para referirse a la idea que tienen los pueblos amazónicos al referirse a los dueños de la naturaleza, de los árboles, de los animales y peces. Debe notarse también que la palabra «religión» necesitar ser repensada, sobre todo dado que este término fue impuesto por el pensamiento teológico cristiano y usado sin mayor reflexión en las ciencias sociales y culturales. De hecho, el debate fundamental está en su desarrollo actual. Desde Agustín de Hipona (354-430 EC) quien fundamenta a la «religión» como la unidad o ligazón del ser humano con Dios y, por eso, parte de la idea de *religare*, interpretándola como una forma de volver a aquella unidad de la que se habla. Empero, la raíz latina del término también incluye a



otros significados como el de *religere* que significa más bien una forma de relación cuidadosa. Es importante apuntar, en todo caso, que es una cuestión en debate y que, por ende, debe tomarse con cuidado el término y no aplicarlo universalmente. Además, podría advertirse claramente que ha cobrado mayor consistencia hablar de la espiritualidad, cuando se precisa respetar otras cosmovisiones – en el sentido de otras concepciones del mundo–, en especial en el marco de la pluralidad.

En cuanto a las espiritualidades denominadas «de las tierras altas» o Andinas –geográficamente hablando– debemos revisar la amplia bibliografía al respecto. Al realizar esto, encontramos que el tema –aunque exhaustivo– poco a poco va aclarándose. Se encuentran infinidad de referencias a una vivencia espiritual y telúrica. Por ejemplo, encontramos las ideas del pensador quechua aymara Fausto Reinaga, quien decía que «en realidad somos tierra que piensa» al criticar y negar el «gran ego» en el que occidente ha constituido a sus habitantes.

En el fondo, se trata de un tema muy amplio pues Bolivia está configurada por espiritualidades tan arraigadas a sus habitantes que ni siquiera puede uno imaginar toda su amplitud. Esto no quiere decir, que no existan o que se deba borrar la presencia de las religiones, sino debe de comprendérselas en su real dimensión. En ese sentido, en la conformación social de Bolivia, se tiene una presencia marcada de la religión cristiana, cuestión que merece también un análisis mucho más profundo y adecuado. De hecho, la cuestión no se reduce a la presencia o no de cristianos evangélicos, protestantes, reformados, históricos –u otras denominaciones– frente a católicos romanos; pues plantearlo de esa forma sería un reduccionismo y una manera equivocada de enfocar el tema, haciéndolo sólo una cuestión de proselitismo, es decir como una competencia entre quien tiene más adeptos. Es mejor, plantearlo en el caso de la interpretación histórica de la conformación social de Bolivia, tomando cierta distancia crítica de la visión clásica de las religiones del país, que solía dividir el tema en católicos romanos frente a no-católicos romanos, de ese modo se escondía la diversidad creciente en este tema. Formalmente, fue en 1906 que –bajo el gobierno de Ismael Montes– se creó una ley para admitir la presencia de otras denominaciones cristianas no-católicas romanas en el territorio nacional.



Recordemos que la llegada de las misiones de distintas denominaciones cristianas a Bolivia merece ser mencionada. La nomenclatura clásica –por así decirlo– solía dividir a las organizaciones religiosas en relación a su origen. En ese sentido, se habla de:

- a) Misiones de iglesias históricas europeas con distintas denominaciones actuales como luteranos, bautistas, reformados, anglicanos, menonitas;
- b) Misiones de iglesias norteamericanas, que también incluyen a iglesias con la misma denominación que las anteriores, por ende bautistas, metodistas, presbiterianos, luteranos, contando además con otras denominaciones como el Ejército de salvación;
- c) Otras misiones que fundaron denominaciones enfocadas en tareas específicas en contextos distintos, por ejemplo, las misiones evangélicas destinadas específicamente a trabajar con pueblos indígenas o al tema educativo;
- d) Nuevas denominaciones fundadas por evangélicos, aunque pueden recibir colaboración de las misiones extranjeras, suelen ser dirigidas localmente. En este último inciso podría ubicarse la diversidad de nuevas iglesias que van copando el escenario nacional desde hace unos años atrás.

Es imposible, realizar un listado pormenorizado nombrando a todas las denominaciones cristianas actuales, por eso las indicadas arriba solo son algunos ejemplos entre muchos otros. Por demás importante, queda la tarea de interpretación histórica de la presencia protestante en Bolivia, en especial diferenciando las misiones extranjeras de las obras evangélicas nacionales. Este análisis futuro debe de tomar en cuenta variados aspectos ligados a estos temas, uno de los cuales es el político. Un libro elaborado por la entonces Subsecretaría de Culto (1996) da cuenta en su interpretación histórica de la complejidad de esta etapa al plantear que «el liberalismo, más que por razones estrictamente religiosas, apoyó al protestantismo porque significaba un agente alternativo de cambio, de civilización y progreso; en suma, la modernización del país» (p. 38).



También es importante hablar de la presencia de otras religiones históricas no cristianas en el país como el Islam, el Judaísmo, el Budismo o el Hinduismo que —aunque son minoritarias— tienen una presencia que no se debe invisibilizar en el presente como se hacía en el pasado. Del mismo modo, otras asociaciones religiosas o espirituales al margen de ser o identificarse con religiones no cristianas o con espiritualidades de pueblos originarios del país, también se encuentran presentes. Esto evidencia un escenario diverso que reconfirma el nuevo diseño estatal y la lectura de que Bolivia es una pluralidad viviente.

Un nuevo diseño estatal: La cuestión del Estado independiente de la religión

Un primer elemento a considerar es el diseño estatal actual, el cual difiere de los diseños estatales de otros países, de otros contextos y de otros tiempos. De hecho, en el ámbito académico y como contribución a la teoría general del Estado se siguen debatiendo las cuestiones referentes a las reformas al Estado-Nación. Sin embargo, en Bolivia el cambio de diseño estatal plantea un cambio o transformación que lo aleja de otras situaciones estatales, aunque no precisamente sean los marcos teóricos o las grandes líneas teóricas las que acompañan este proceso. Puede decirse que es en principio un nivel eminentemente político. Como solía pensar Zavaleta (2011), Bolivia no es un país con mucha política sino la política misma. No se puede hablar en ese caso, de un diseño de Estado Laico para el país sin tomar en cuenta al Estado Plurinacional como su base material. De ese modo, se encuentra que no se ha desarrollado mayor debate, dejando —y ese sería uno de los principales problemas— la cuestión a la búsqueda de una teoría que se ajuste lo más que se pueda a la realidad actual.

Es por eso que tal vez, en distintos escenarios se ha optado por manejar de una manera rápida y sin justificación alguna el concepto de «Laico». El término «laico» es de lo más ambiguo en la actualidad, se lo ha intentado precisar diferenciando entre su acepción en sentido de «laicidad» y «laicismo» que para el caso en nada afecta al resultado del análisis. Pocos fueron los intentos de poder reflexionar en torno a su real pretensión, es decir sobre lo



que esconde la estética de los conceptos europeos. Justamente, el proceso europeo su historia y realidad, tanto como su política y sociedad guardan una realidad de otro tipo –no solo filosófica y teológicamente, como se ha ido mostrado–, pero también fueron aquellos principales sujetos con un proyecto explícito de dominación global. De eso se ha dicho bastante y probablemente puede dar paso a mayores discusiones. Sin embargo es necesario avanzar desde lo consensuado para la política boliviana, debe realizarse el análisis para enmarcar el sentido de la misma Constitución Política del Estado Plurinacional (en adelante citada como CPE).

Puede comenzarse con el análisis del artículo cuarto, que se encuentra en el apartado de las «bases fundamentales del Estado», el cual establece: «El Estado respeta y garantiza la libertad de religión y de creencias espirituales, de acuerdo a sus cosmovisiones. El Estado es independiente de la religión».

El término usado de «libertad de religión» está ligado al de «libertad de creencias espirituales», además de adherir el sentido al decir «de acuerdo a sus cosmovisiones» estos conceptos deben aclararse en el marco de la nueva filosofía política del Estado así como dentro del proyecto histórico de construcción del Estado Plurinacional de Bolivia. Este análisis demuestra que también el primer concepto cambia de sentido, pues no se trata de libertad de religión dentro de la idea de la secularización del Estado de derecho liberal, cuyo proceso responde más al mundo occidental, como se ha señalado anteriormente.

Para comenzar debe hacerse referencia así sea de modo resumido, a la discusión que encierra este tema. Todavía hace unos años, un debate entre uno de los filósofos y sociólogos más importantes de Europa como Jürgen Habermas y el entonces cardenal Josep Ratzinger (2008) mostró que incluso para los europeos no está para nada resuelto. Tomando en cuenta que la llamada reforma protestante (1517) y luego la revolución francesa (1781) eran asumidas como parte de un mismo proceso que desembocaba en la «libertad religiosa» y la separación entre Estado y Religión. Anteriormente esto se ha llamado «separación entre Iglesia y Estado» pero esa concepción ponía en evidencia una preeminencia del cristianismo, lo cual no puede ser mantenido en



la actualidad en sociedades plurireligiosas como las del siglo XXI. Por esto hablamos de separación entre «Estado y Religión» (Córdova Quero, 2016; Córdova Quero y Panotto, 2016).

Habermas (2008) planteó el problema dentro de los límites del Estado de derecho liberal. Explicando que éste debiera basarse en fundamentos postmetafísicos, o sea no religiosos y de cara a cuestiones mundiales innegables como el tema del pluralismo. Reconoce, implícitamente, que el propio proceso de secularización que se había emprendido desde hace siglos era un error, un proceso fallido y por ende propone que ahora se deba entender a la secularización como un aprendizaje entre tradiciones de la ilustración así como de doctrinas religiosas para que, especialmente, pueda reflexionarse sobre sus límites. En otras palabras, Habermas se hace partidario que la solución sea una revisión de la «racionalidad» de la filosofía política del Estado de derecho liberal, aunque esta tarea para él sólo puede ser llevada también en base a la misma «razón» si bien ampliada y reformada.

En cambio, Ratzinger (2008) pone el acento en reflexionar históricamente cómo la cuestión de la fe y la razón vistas como contrapuestas desde el proceso de secularización, en su desarrollo no pudieron desvincularse del todo. Por ende, la matriz teológica cristiana del Estado de derecho liberal es una realidad que incluye a todos los Estados europeos, que son sociedades cristianas, que tienen bases metafísicas. Una de muchas otras bases, argumenta Ratzinger, es aquella referida a la idea de «humano», presente en los derechos humanos, mediados claro por una rigurosa cultura secularizada y que tiende siempre a sustituir a la fe por la razón. Empero es consciente —a diferencia de Habermas (2008)—, que se trata de una concepción cristiana en el sentido de la cristiandad europea, mezclada por la cultura romana y las demás culturas occidentales. Por ende, prosigue con cuestiones como la «interculturalidad», que bajo un análisis del panorama mundial, sería sobre todo un cuestionamiento a la «racionalidad occidental».

Hay en ese sentido, también un cuestionamiento al eurocentrismo y universalismo de la racionalidad secular occidental, que suele esconderse en tratados de teoría del Estado que no toman este problema como una cuestión principal y



suponen válido este eurocentrismo recalcitrante, al no tomar en cuenta la complejidad del asunto. De hecho, el mundo de las tradiciones religiosas y espirituales, es mucho mayor al proceso de occidentalización del mundo. Si esto es así, no puede prestarse la base social de Europa para deducir un concepto de «Estado laico» o Libertad Religiosa en Bolivia y peor aun cuando de hecho es el mismo diseño estatal europeo el que está en crisis.

El asunto se acrecienta y es que el modelo de Estado Plurinacional no es del todo parte del proceso de modernización, como no lo es del capitalismo mundial, no se trata por ende, de una variante del modelo de Estado liberal. Por supuesto que tampoco se trataría de un Estado posmoderno ya que no puede haber proceso de posmodernidad donde no lo hubo de modernidad. Por eso justamente se ha comenzado diciendo que su surgimiento está enfocado en el reto de la «convivencia humana» como una cuestión mundial no eurocéntrica y tampoco secularizante. Por ende, no es un desarrollo de las ideas de la revolución francesa y tampoco de la reforma protestante. El reto del Estado Plurinacional, tiene que ver con los problemas del siglo XXI, es un proyecto adelantado a su época y puntal en un proceso de transformación de la civilización, la cultura y la sociedad a nivel global.

En ese sentido y volviendo al artículo 4 de la CPE, puede afirmarse que la «libertad de religión» está íntimamente ligada a la «libertad de creencias espirituales», pues se trata de una misma libertad que proyecta la convivencia de dos matrices culturales distintas, diferentes, pero semejantes. Por eso se hace referencia a que el sentido de la convivencia está en la libertad de religión y de creencias espirituales «de acuerdo a sus cosmovisiones». Esto último se toma como un criterio mucho más amplio, que orienta al respeto, tolerancia y convivencia entre religiones y espiritualidades en el país. Esto es también como reflejo práctico del respeto, tolerancia y convivencia entre distintas, diferentes, pero semejantes *formas de vivir*.

Podría concluirse parcialmente este ensayo, diciendo que en la interpretación y comprensión de las religiones y espiritualidades, el debate y diálogo se abre antes que cerrarse. La única certeza en este camino, es no seguir los pasos de aquella fallida civilización que se quería imponer con el proceso de modernización, contra la



cual los pueblos del mundo se alzan hoy en día en una epopeya mundial de la que somos parte.

Referencias bibliográficas

Bautista, Juan José (2010). *Crítica de la razón boliviana*. La Paz: Rincón Ediciones.

Córdova Quero, Hugo (2016). «Teología pública e pluralismo religioso: Uma questão pendente na agenda sócio-religiosa da América Latina». En: Rudolf Von Sinner y Nicolás Panotto (eds.), *Teología pública: Un debate a partir de América Latina*. São Leopoldo, RS: Instituto de Ética, Faculdades EST / GEMRIP Ediciones, pp. 67-76.

Córdova Quero, Hugo y Nicolás Panotto (2016). «Derribando viejos ídolos: Des-centrando los estudios sobre religión y política en América Latina». *Religión e Incidencia Pública. Revista de Investigación de GEMRIP* 4: pp. 1-13.

Dussel, Enrique (1973). *Para una ética de la Liberación Latinoamericana, tomo I*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI.

Dussel, Enrique (1999) *Ética de la liberación en la era de la globalización*. Madrid: Trotta.

Habermas, Jürgen y Joseph Ratzinger (2008). *Entre Razón y Fe: Dialéctica de la secularización*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Han, Byung-Chul (2012). *La sociedad del cansancio*. Madrid: Herder.

Hegel, George W. F. (2013). *Ciencia de la Lógica*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Las cuarenta.

Hinkelamert, Franz (2008). *Hacia una crítica de la razón mítica*. La Paz: Palabra comprometida.

Jaspers, Karl (1967). *Psicología de las concepciones del mundo*. Madrid: Gredos.



- Lowith, Karl (1968). *El Sentido de la historia*. Madrid: Aguilar.
- Marzal, Manuel (2002). *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa*. Madrid: Trotta.
- Pueblo Cavineño (2014). *Registro de saberes, conocimientos, valores y lengua del pueblo Cavineño*. La Paz: Ministerio de Educación.
- Pueblo Esse Ejja (2014). *Registro de saberes, conocimientos, valores y lengua del pueblo Esse Ejja*. La Paz: Ministerio de Educación.
- Pueblo Sirionó (2014). *Registro de saberes, conocimientos, valores y lengua del pueblo Sirionó*. La Paz: Ministerio de Educación.
- Pueblo Yaminahua (2014). *Registro de saberes, conocimientos, valores y lengua del pueblo Yaminahua*. La Paz: Ministerio de Educación.
- Sub secretaria de culto (1996). *El fenómeno religioso no católico en Bolivia*. La Paz: Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto.
- Taubes, Jacob (2010). *La escatología occidental*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Zemelman, Hugo (2010). *Voluntad de conocer. El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*. Ciudad de México: Antropos.





¿Cómo deben votar los católicos romanos?

El periódico *Eco Católico* y el proceso electoral costarricense 2013-2014

José Andrés Díaz González

Universidad de Costa Rica



Resumen

Este artículo realiza un análisis de contenido de *Eco Católico*, periódico oficial de la Iglesia Católica Romana costarricense, durante el proceso electoral 2013-2014. Su objetivo es determinar sobre cuáles temas y lineamientos la alta jerarquía de la Iglesia Católica Romana intenta «guiar» al electorado para la emisión de su voto. Para ello este periódico construye un discurso basado en la superioridad moral de la Iglesia Católica Romana sobre los partidos políticos, así como de defensa del «derecho» que esta institución tiene de participar en la vida política nacional.

Palabras clave: Elecciones, Análisis de contenido, Iglesia Católica Romana, medios de comunicación, Costa Rica.

Resumo

Este artigo analisa o conteúdo de *Eco Católico*, jornal oficial da Igreja Católica Romana da Costa Rica durante a campanha eleitoral 2013-2014. Seu objetivo é determinar quais questões e diretrizes foram utilizadas pela hierarquia da Igreja Católica Romana para «orientar» o eleitorado. Este jornal constrói um discurso baseado na superioridade moral da Igreja Católica Romana sobre os partidos políticos e a defesa do «direito» que esta instituição tem de participar na vida política nacional.

Palavras-chave: Eleições, Análise do Discurso, Mass Media, Igreja Católica Romana, Costa Rica.



Abstract

This paper analyzes the content of *Eco Católico*, the official newspaper of the Costa Rican Roman Catholic Church during the 2013-2014 electoral campaign. Its goal is to determine what issues and guidelines had been used by the hierarchy of the Roman Catholic Church to «guide» the electorate. This newspaper constructs a discourse based on the moral superiority of the Roman Catholic Church over political parties and the defense of the «right» that this institution has to participate in the national political life.

Keywords: Elections, Discourse Analysis, Mass Media, Roman Catholic Church, Costa Rica.

José Andrés Díaz González

Doctorando en Gobierno y Políticas Públicas en la Universidad de Costa Rica (UCR), en San José, Costa Rica. Es Licenciado en Ciencias Políticas (2007) y Magíster en Historia (2014), ambos por la UCR. Actualmente se desempeña como docente en la Escuela de Ciencias Políticas de la UCR y como investigador en el Instituto de Estudios Sociales en Población (IDESPO) de la Universidad Nacional de Costa Rica (UNA). Sus áreas de investigación son Toma de decisiones, Cultura Política, Historia política y Análisis de discursos. Es autor de los libros *Fundamentos de la Democracia Costarricense* (EUNED, 2014) y *Política Mundial Contemporánea* (EUNED, 2016).

Cita recomendada de este artículo

Díaz González, José Andrés (2017). «¿Cómo deben votar los católicos romanos? El periódico *Eco Católico* y el proceso electoral costarricense 2013-2014». *Religión e Incidencia Pública. Revista de Investigación de GEMRIP* 5: pp. 77-122. [Revista digital]. Disponible en internet en: <<http://religioneincidenciapublica.gemrip.org/>> [consultado el dd de mm de aaaa].



Este obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-NoDerivadas 3.0



Introducción¹

Entrada ya la segunda década del siglo XXI, Costa Rica continúa siendo un Estado confesional cristiano —en su vertiente católica romana— según lo establece el artículo 75 de la constitución política. Esto denota el peso que ha tenido la Iglesia Católica Romana en la definición de los procesos políticos en el país. Asimismo, si bien la propia Constitución Política y el Código Electoral prohíben expresamente el uso de símbolos o invocaciones religiosas de cualquier tipo para influir a las personas en materia electoral, en la última década ha proliferado el uso de elementos religiosos en la política electoral. Tal vez uno de los indicadores más claros ha sido el surgimiento de partidos políticos que abiertamente abrazan y expresan una creencia religiosa, en particular: el Partido Renovación Nacional (PRN), el Partido Renovación Costarricense (PRC) y el Partido Alianza Demócrata Cristina (PADC), los cuales no solamente han participado en varios procesos electorales, sino incluso han obtenido escaños para la Asamblea Legislativa. La transgresión de este tipo de agrupaciones a las normas que prohíben el uso de símbolos e invocaciones religiosas para la realización de campaña políticas ha llegado a tal punto que el propio Tribunal Supremo de Elecciones —en adelante citado como «TSE»— se ha visto obligado a sancionarlos (Rodríguez, 2013), algo inusual en la dinámica política electoral costarricense.

Asimismo, no solamente los grupos políticos buscan utilizar elementos religiosos en sus discursos y propuestas para obtener mayor legitimidad, sino también esta situación es aprovechada por las organizaciones religiosas para incorporarse al campo de la política y promover su propia agenda; una situación a la que el politólogo Juan José Linz (2006) denominó como «religión politizada». Debido a esto, se ha considerado importante analizar el discurso mediático del periódico *Eco Católico* para así analizar

¹ Este artículo presenta algunas conclusiones parciales del proyecto de investigación: «Urnas y religión: El discurso religioso en la campaña electoral 2013-2014» (Proyecto N° 213-B5-080), realizado en la Escuela de Ciencias Políticas de la Universidad de Costa Rica. El autor desea agradecer a Karla Acuña Salas y Rebeca Solano —asistentes de investigación del proyecto— por su valiosa colaboración en el proceso de recolección de datos y fuentes necesarias para la elaboración del presente artículo.



cómo esta «religión politizada» trató de influir en las preferencias electorales de la población costarricense católica romana durante la campaña 2013-2014.

Es necesario indicar que el periódico *Eco Católico* es el portavoz oficial de comunicación de la Conferencia Episcopal, órgano colegiado de decisión política de la Iglesia Católica Romana costarricense. Por lo tanto, la línea de comunicación de este medio responde al discurso y visión oficial de esa institución. Así, al analizar el discurso del periódico *Eco Católico* es posible determinar el discurso oficial de la jerarquía católica romana. Cuando en el presente artículo se hace referencia a la «Iglesia Católica Romana» debe entenderse como a las altas autoridades de dicha institución. Esta afirmación no niega el hecho que tanto feligreses como otros miembros de esta organización puedan tener un discurso y posturas divergentes a las emanadas por la jerarquía. No obstante, el interés es precisamente comprender las posiciones y narrativas desarrolladas por esta jerarquía, la cual actúa de forma oficial como representante de la Iglesia Católica Romana costarricense y funciona como interlocutor y actor político en el escenario nacional.

Método de análisis de los datos

En este apartado se expone el procedimiento seguido para el análisis del discurso mediático del periódico *Eco Católico*. En primer lugar, se recolectaron todas las ediciones de *Eco Católico* publicados desde el inicio formal de la campaña electoral 2013-2014 —el 20 de octubre de 2013— hasta el día de las votaciones de la segunda ronda presidencial, el 6 de abril del 2014. Posteriormente, se pasó a identificar los artículos contenidos en dichas ediciones relacionados con distintos temas político-electorales. En total se recolectaron 112 artículos. En promedio, este periódico publicó 5 artículos relacionados con temas político-electorales en cada edición emitida durante el periodo estudiado.

Sin embargo, como muestra el gráfico 1 (siguiente página), la tendencia de publicación de estas notas fue bastante irregular. Esto se debió a que las notas parecían responder tanto al desarrollo de la campaña como a los intereses religiosos del medio. Así, por

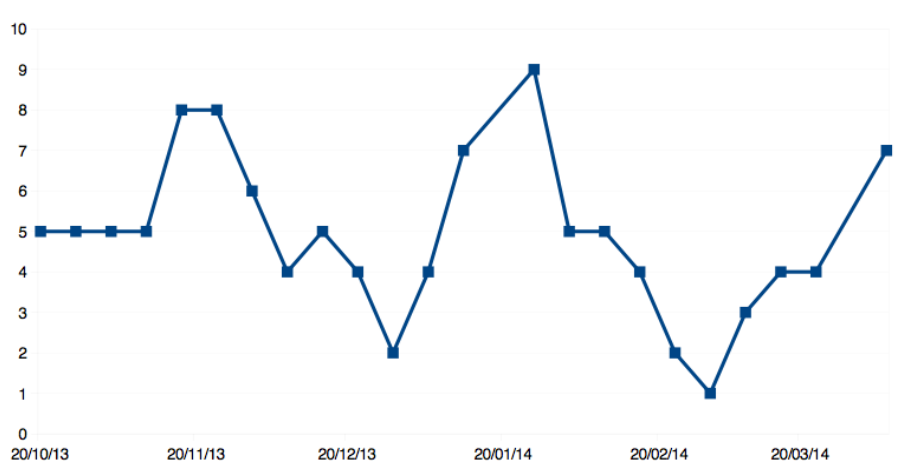


ejemplo, la cantidad de notas publicadas sobre temas político-electorales decae durante finales de diciembre de 2014 e inicios de enero de 2015, debido a que en ese tiempo *Eco Católico* concentra sus publicaciones en las fiestas religiosas de la época. Asimismo, el número de publicaciones cayeron tras la primera ronda electoral — el 2 de febrero del 2014— y volvieron a aumentar conforme se acercaba la segunda ronda electoral.

Un punto necesario a destacar es que de los 23 números del periódico *Eco Católico* publicados en el periodo estudiado, en más de la mitad —13 casos— el editorial estaba dedicado a temas político-electorales, y solo en 10 ocasiones trataba únicamente de temas religiosos o relacionados con la Iglesia Católica Romana de manera exclusiva. Este dato permite constatar la importancia que el medio daba a posicionar en su agenda mediática información de carácter político-electoral y, por ende, hacer llegar a sus lectores la opinión de las autoridades de la Iglesia Católica Romana sobre estos temas como una forma de influenciar su postura política e intención de voto.

Para profundizar en el tratamiento que *Eco Católico* realiza en los artículos sobre temas político-electorales, se identificaron dos grandes ejes temáticos con los que estos se relacionan, los cuales se desarrollan a continuación.

Gráfico 1. Cantidad de artículos relacionados con temas político-electorales publicados por el periódico *Eco Católico* durante la campaña electoral 2013-2014



Fuente: Elaboración propia del autor a partir de artículos recolectados del periódico *Eco Católico* entre el 20 de octubre de 2013 y el 6 de abril de 2014.



Eje 1: «Iglesia Católica Romana y política electoral»

El primer eje incluye subtemas como: guía de la Iglesia Católica Romana para las personas votantes, legitimidad de la Iglesia Católica Romana ante la sociedad costarricense, derecho de Iglesia Católica Romana de opinar sobre política, entre otros. La tabla 1 (siguiente página) muestra la cantidad de menciones de dichos subtemas en los artículos publicados por el periódico *Eco Católico* durante el periodo estudiado. Es necesario aclarar que se contabiliza la cantidad de menciones de dichos subtemas en los artículos. De este modo, un artículo puede contener menciones de uno o varios de estos subtemas o, de subtemas relacionados con otro eje temático.

El principal subtema mencionado en los artículos publicados por *Eco Católico* —en relación al eje temático «Iglesia Católica Romana y política electoral»— es aquel vinculado con «guía para las personas votantes». Esto permite constatar la importancia que tiene para el medio tratar de influir en el voto de sus lectores. En las notas relacionadas con este subtema se le solicitaba a las personas lectoras, por ejemplo, que tomara en consideración el texto preparado por los Obispos de Costa Rica llamado «“Rehabilitar la política”: Algunos criterios éticos para iluminar el proceso electoral y la vida democrática, 2013-2014» (Conferencia Episcopal de Costa Rica, 2013) —en adelante citado como «Rehabilitar la política»— como una guía o serie de parámetros a considerar a la hora de emitir su voto.

En la misma línea, este medio creó una sección especial llamada *Voto en Conciencia*, bajo la cual publicaban entrevistas a los candidatos a la Presidencia de la República. Al mismo tiempo, realizaban comparaciones de las posturas de los candidatos en temas de interés para la Iglesia Católica Romana, tales como la Fecundación In Vitro —en adelante citada como «FIV»— o la posible legalización de uniones entre personas del mismo sexo. En total, *Eco Católico* publicó 14 artículos bajo esta sección.

**Tabla 1. Cantidad de menciones de subtemas relacionados con el eje temático «Iglesia Católica Romana y política electoral»**

Fecha	Guía para las personas votantes	Legitimidad de la Iglesia Católica Romana	Percepción sobre la Iglesia Católica Romana	Derecho de la Iglesia Católica Romana de opinar sobre Política	Política Electoral	Candidata/o a diputadas/os
20/10/13	4	1	1	1	0	0
27/10/13	4	1	0	2	0	0
03/11/13	4	0	0	2	1	0
10/11/13	4	0	0	1	2	0
17/11/13	3	1	1	1	3	0
24/11/13	0	0	0	0	0	0
01/12/13	4	0	0	0	0	1
08/12/13	2	0	0	1	1	0
15/12/13	4	0	0	0	1	0
22/12/13	1	0	0	0	1	1
29/12/13	2	0	0	0	1	0
05/01/14	2	0	0	1	2	0
12/01/14	4	1	1	0	1	0
26/01/14	6	0	0	0	5	1
02/02/14	3	1	1	1	5	0
09/02/14	0	0	1	0	4	0
16/02/14	0	0	1	0	2	0
23/02/14	0	1	0	0	1	0
02/03/14	0	0	0	0	0	0
09/03/14	1	0	0	0	2	0
16/03/14	0	0	0	0	2	0
23/03/14	0	1	0	0	1	1
06/04/14	3	0	0	0	4	1
Total	51	7	6	10	39	5

Fuente: Elaboración propia del autor a partir de artículos recolectados del periódico *Eco Católico* entre el 20 de octubre de 2013 y el 6 de abril de 2014.

Se observa aquí el interés del medio de que sus lectores se informaran —a fin de emitir su voto— sobre las distintas propuestas y posiciones de los partidos políticos respecto de los temas que eran de interés para las autoridades de la Iglesia Católica Romana.

El segundo subtema más mencionado —denominado como «Política Electoral»— hace referencia a distintos elementos de la campaña electoral, tales como el papel del TSE o las actividades a desarrollarse durante el día de las elecciones. No obstante, se hace



un énfasis especial al llamado a las personas electoras para que concurran efectivamente a votar y así reducir el abstencionismo.

Eje 2: «Agenda político-electoral de la Iglesia Católica Romana»

El segundo eje temático se compone de temas relacionados con el interés de la Iglesia Católica Romana de posicionarlos en la agenda pública. Estos temas se propugnaban ya sea para que fueran considerados por los partidos políticos para emitir sus propuestas políticas o por el electorado católicoromano al momento de decidir por quién debían emitir su voto. Como muestra la Tabla 2 (siguiente página), el subtema más mencionado es el relacionado con el aborto, seguido por la FIV y la defensa de la familia tradicional.

Otros temas presentes en la agenda política electoral —como la corrupción y la pobreza— son mencionados pero en mucho menor medida.

A partir de la clasificación expuesta anteriormente, la siguiente sección analiza el discurso del periódico *Eco Católico* con el propósito de observar cómo trata de influenciar las preferencias políticas de sus lectores.

La Iglesia Católica Romana y la política electoral

Los subtemas relacionados con el eje temático 1 «Iglesia Católica Romana y política electoral» pueden agruparse en dos categorías: (1) «Imagen de la Iglesia Católica Romana» y (2) «Proceso electoral» (ver diagrama 1).

Categoría 1: «Imagen de la Iglesia Católica Romana»

Los subtemas vinculados con esta primera categoría, tienen la intención de presentar a la Iglesia Católica Romana como un interlocutor válido y legítimo para opinar sobre política y, en especial, sobre política electoral. Además —como se observa en el



gráfico 2— las noticias en las que se hacía referencia a estos subtemas fueron publicadas al inicio de la campaña electoral y al final de esta.

Tabla 2. Cantidad de menciones de subtemas relacionados con el eje temático «Agenda político-electoral de la Iglesia Católica Romana»

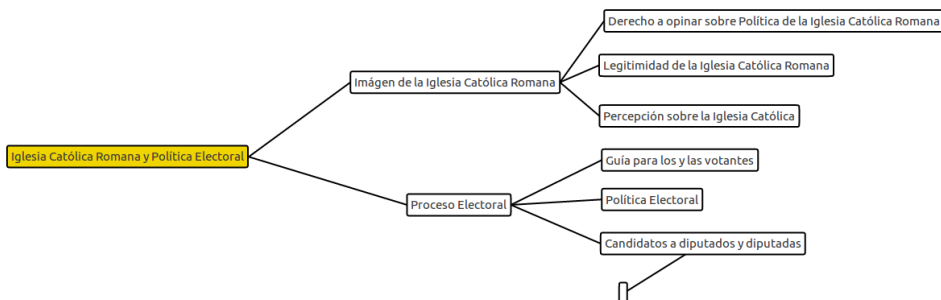
Fecha	Aborto	Familia tradicional	FIV	Pobreza	Matrimonio entre personas del mismo sexo	Problemas ambientales	Corrupción	Personas Jóvenes	Gobernabilidad
20/10/13	0	0	0	0	0	0	0	0	0
27/10/13	3	0	0	0	0	0	0	0	0
03/11/13	1	1	0	0	0	0	0	0	0
10/11/13	0	0	1	0	0	0	0	0	0
17/11/13	3	3	2	0	0	0	0	0	0
24/11/13	8	8	8	0	0	0	0	0	0
01/12/13	0	1	0	1	1	0	0	0	0
08/12/13	1	2	1	0	0	1	0	0	0
15/12/13	0	0	1	0	0	0	1	0	0
22/12/13	0	0	0	0	0	0	0	0	0
29/12/13	0	0	0	0	0	0	0	0	0
05/01/14	0	0	0	0	0	0	0	0	0
12/01/14	0	0	1	1	2	0	0	0	0
26/01/14	1	1	1	0	0	0	0	1	0
02/02/14	0	0	0	0	0	0	0	0	0
09/02/14	0	0	0	0	0	0	0	1	0
16/02/14	2	0	1	0	0	0	0	0	0
23/02/14	0	0	0	0	0	0	0	0	0
02/03/14	0	1	0	0	0	0	0	0	0
09/03/14	1	1	2	0	0	0	0	0	0
16/03/14	1	1	0	0	1	0	0	0	1
23/03/14	2	0	2	0	0	0	0	0	0
06/04/14	2	0	0	0	0	0	0	0	0
Total	25	19	20	2	4	1	1	2	1

Fuente: Construcción propia, a partir de artículos recolectados del periódico *Eco Católico*, entre el 20 de octubre de 2013 y el 6 de abril de 2014



La estrategia narrativa del periódico *Eco Católico* fue demostrar —al inicio de la campaña— la validez y legalidad de las intervenciones de la Iglesia Católica Romana sobre política electoral. Luego pasó a reforzar esta posición frente a sus lectores al acercarse el día de las elecciones.

Diagrama 1. Relación de subtemas presentes en las noticias del periódico *Eco Católico*, vinculados con el eje temático «Iglesia Católica Romana y política electoral», publicadas durante la campaña electoral 2013-2014



Fuente: Construcción propia del autor a partir de artículos recolectados del periódico *Eco Católico* entre el 20 de octubre de 2013 y el 6 de abril de 2014.

De esta manera, la estrategia discursiva del periódico *Eco Católico* para presentar y validar a la Iglesia Católica Romana como un actor legítimo para opinar sobre temas de política electoral se basó en tres argumentos principales.

El primer argumento resaltaba que la legislación costarricense le permitía a esta institución dar su opinión en temas políticos, sin que esto implicara violentar la prohibición constitucional sobre la participación del clero en los procesos electorales. Para fundamentar este argumento, *Eco Católico* recurrió a otros actores institucionales para validar el derecho de Iglesia Católica Romana para opinar sobre política, especialmente a la opinión expresada por distintos funcionarios del TSE. Con esto, *Eco Católico* intentaba aclarar que la prohibición presentada en el artículo 29 de la Constitución Política de Costa Rica simplemente indicaba que no se pueden usar motivos religiosos para hacer campaña electoral, sin por ello implicar que los grupos religiosos no puedan participar u opinar en dicho proceso (Ávila Chacón y Mora Pana, 2013a; Monterrosa, 2013a; Mora Pana, 2013d).



El segundo argumento utilizado para legitimar el derecho de la Iglesia Católica Romana de opinar en política electoral consistía en atacar y desprestigiar a aquellas personas o grupos que cuestionaran dicha actividad. Por ejemplo, tras la presentación de un recurso de amparo electoral presentado contra el documento «Rehabilitar la política» (Conferencia Episcopal de Costa Rica, 2013) —por considerarlo como una injerencia indebida por parte de la Iglesia Católica Romana en el proceso electoral— el periódico *Eco Católico* publicó un artículo en que rebatía dicha posición, e indicaba que la presentación del recurso de amparo se debía a la «ignorancia o mala fe» de sus proponentes (Ávila Chacón y Mora Pana, 2013a).

Asimismo debe destacarse que —si bien ese recurso de amparo electoral señalado fue presentado por un grupo de personas— el periódico *Eco Católico* solo identificó a una persona por ser militante del Partido Acción Ciudadana — en adelante citado como «PAC». De esta manera, aunque el amparo electoral no fue presentado en nombre de esta agrupación política, se podría inferir que había un intento en el discurso de los periodistas de generar en sus lectores la idea de asociar al PAC como opuesto a la —supuesta— guía moral y ética que proporcionaba la Iglesia Católica Romana a los votantes. Es decir, con ello se podría afirmar que *Eco Católico* trataba de influir a los lectores sobre su apoyo a este partido. Además, el periódico *Eco Católico* presentó el recurso de amparo electoral como un intento de evitar la participación tanto de la Iglesia Católica Romana como de toda la población católicoromana en el proceso electoral. Esto quedó claramente expresado en su línea editorial:

En el caso del recurso de amparo electoral, es clara la intención de mantener al margen a la Iglesia y con ella a todos los católicos, del proceso electoral, desconociendo la naturaleza de la misión evangélica, profundamente encarnada en la realidad. [...] Con igual vehemencia debemos hacer valer el derecho de la Iglesia y de los católicos a pronunciarse sobre la vida democrática y la marcha del país (Editorial, 2013a: 18).

Una situación similar ocurrió tras las reacciones de diversos grupos ante la postura de la Iglesia Católica Romana sobre diversos derechos tales como los sexuales y reproductivos. Tras la



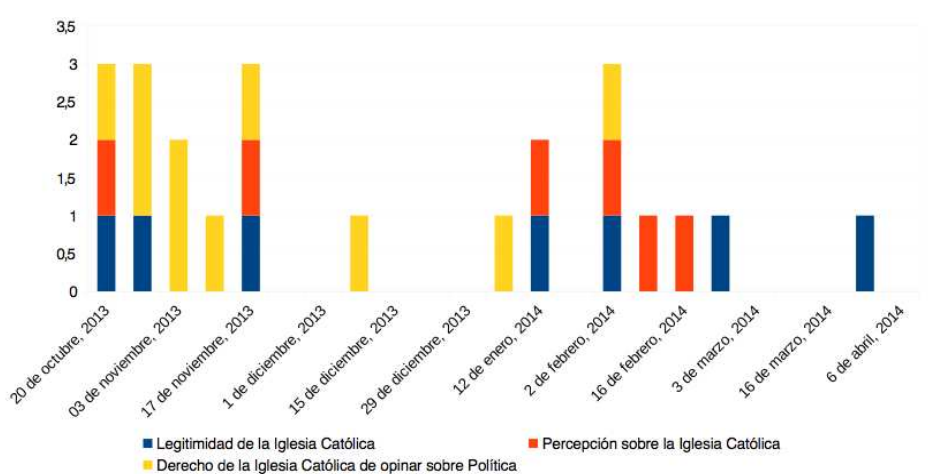
publicación del documento «Rehabilitar la política» (Conferencia Episcopal de Costa Rica, 2013), algunos graffitis en favor del aborto fueron pintados en el edificio de la Conferencia Episcopal, cuya autoría fue atribuida a «grupos abortistas» según el periódico *Eco Católico*. De esta manera el medio aprovechó para deslegitimar la posición de estos grupos tildándolos de «irrespetuosos». También recogió las declaraciones del entonces diputado del Partido Restauración Nacional, Carlos Avendaño, quien incluso acusó a estos grupos de «radicales» y de «lesionar la libertad de culto»:

Eso lesiona la libertad de culto en Costa Rica y muestra quiénes son los verdaderos radicales y anti-vida. Hago un llamado a la medida, al respeto a que sepan respetar las diferencias y sobre todo la vida [*Sic.*]. Esto de hoy demuestra que los que piden respeto no respetan, los que piden tolerancia son intolerantes (Ávila Chacón, 2013b: 6).

El tercer argumento se basa en mostrar que la población percibía a la Iglesia Católica Romana como una «guía moral», y por lo tanto deseaba escuchar qué opinaba la institución sobre estos temas. Para ello, el periódico *Eco Católico* recurrió a datos de estudios de opinión realizados por el Centro de Investigaciones y Estudios Políticos (CIEP) de la Universidad de Costa Rica (UCR), para establecer que esta institución tenía una «buena calificación» ante la población costarricense (Mora Pana, 2013a, 2014b).

Por otro lado, los datos de encuestas de opinión pública sobre la percepción de la población costarricense respecto a la Iglesia Católica Romana fueron utilizados para legitimar la participación de esa iglesia en la discusión de temas políticos. Mientras afirmaba que la legitimidad de la Iglesia Católica Romana no había decaído, el periódico *Eco Católico* también consideraba que existía una —supuesta— campaña de ataque y desprestigio por parte de medios de comunicación y otros grupos sociales hacia esa institución (Viquez, 2013b).

Gráfico 2. Cantidad de artículos con subtemas relacionados con la categoría Imagen de la Iglesia Católica Romana, publicados por el periódico *Eco Católico* durante la campaña electoral 2013-2014

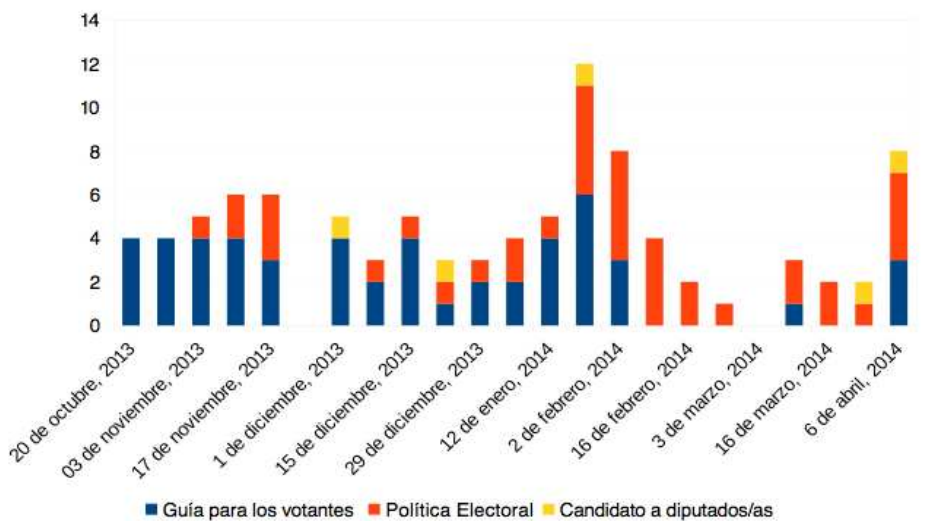


Fuente: Elaboración propia del autor a partir de artículos recolectados del periódico *Eco Católico* entre el 20 de octubre de 2013 y el 6 de abril de 2014

En cuanto a los subtemas relacionados con esta segunda categoría, estos se relacionan con la narrativa construida por *Eco Católico* sobre la «guía» que la Iglesia Católica Romana trataba de realizar, para que las y los votantes tomen en consideración a la hora de emitir su voto. Debido a ello, no es de extrañar que el subtema más mencionado sea el de «Guía para las y los votos votantes» (ver gráfico 3), cuyas publicaciones seguían los lineamientos y temas indicados en el documento «Rehabilitar la política» (Conferencia Episcopal de Costa Rica, 2013). Elaborado por los Obispos de Costa Rica, el título del documento ya es revelador de su postura. Al utilizar el verbo *rehabilitar* se indica que —para la Iglesia Católica Romana— el rumbo de la política costarricense no era el adecuado. Por otro lado, se asume que esa institución estaría haciéndose eco de las percepciones de la población costarricense. Es decir, la Iglesia Católica Romana alzaría la voz de la mayoría que consideraba a la política como una «actividad corrupta» al tiempo que manifestaba su desconfianza en la clase política.



Gráfico 3. Cantidad de artículos con subtemas relacionados con la categoría Proceso Electoral, publicados por el periódico *Eco Católico* durante la campaña electoral 2013-2014



Fuente: Elaboración propia del autor a partir de artículos recolectados del periódico *Eco Católico* entre el 20 de octubre de 2013 y el 6 de abril de 2014

Además, que el documento presentara criterios éticos para «iluminar» la vida política y democrática del país reforzaba la idea de que ambas se movían en dirección equivocada y —por lo tanto— requerían la guía de la Iglesia Católica Romana para su rectificación. Como ha indicado Luis Leñero Otero (2000: 29) —haciendo referencia al caso de México— la alta jerarquía de la Iglesia Católica Romana ha utilizado la doctrina social para mostrar que sus ideas no «pierden vigencia» como propuestas para el orden público. Es decir, la doctrina social es usada para dictar soluciones políticas mediante el procedimiento de presentarla como un *deber ser*, como una norma de acatamiento obligatorio que no disminuye su validez a pesar de los cambios y transformaciones políticas, sociales y culturales. Se observa entonces que —para el caso de Costa Rica— la jerarquía de la Iglesia Católica Romana utilizó esa estrategia. Por medio de las publicaciones del periódico *Eco Católico* buscó presentar cómo la doctrina social continúa vigente como propuesta de solución ante los problemas políticos y sociales a los que se enfrentaba el país. Sin embargo, la jerarquía de la Iglesia Católica Romana realizó ningún tipo de abordaje o revisión crítica de esa doctrina social.



En cuanto al contenido del documento y las propuestas de los partidos políticos presentes en el proceso electoral, *Eco Católico* manifestaba que «[...] ningún partido político recoge todas las aspiraciones éticas emanadas de la luz del Evangelio, la Doctrina Social de la Iglesia y el Magisterio Eclesial» (Ávila Chácon, 2013a). De esta manera, se colocaba a la Iglesia Católica Romana por encima de todos los partidos políticos, y se transmitía la idea de que ninguna agrupación política se aproximaba a cumplir los estándares éticos de dicha institución. Al mismo tiempo, esto funcionaba como una estrategia discursiva para indicar que la Iglesia Católica Romana no tenía —o no podía tener— vínculos directos con ninguno de los partidos políticos. Es decir, esta institución no podía apoyarlos de manera directa ya que ningún partido político cumplía con sus expectativas:

La Iglesia jerárquica, representante de la institución religiosa, expone su doctrina social de manera normativa y exhortativa. Predica a unos y otros, aparentemente como un árbitro imparcial que no está involucrado con el poder real ni con el económico ni el político de la sociedad, aunque en los hechos esto no sea tan claro debido a los intereses materiales y políticos de la institución (Leñero Otero, 2000: 30).

De esta manera, la narrativa del periódico *Eco Católico* se basa en presentar a la Iglesia Católica Romana como un ente necesario e indispensable para la guía y buena marcha de la política. Sin embargo, al mismo tiempo se la presenta como un ente «apolítico», ya que se invisibilizan sus intereses. Por otro lado, se esconde su agenda política tras el argumento de que no se trata de una «posición política» sino de «postulados morales normativos», los cuales deberían ser cumplidos por toda persona o agrupación política indiferentemente de su ideología o creencias.

Así, el texto «Rehabilitar la política» (Conferencia Episcopal de Costa Rica, 2013) es la base de la propuesta y el discurso político-electoral desarrollado por la Iglesia Católica Romana. Este —a su vez— es retomado por el periódico *Eco Católico* como base para el desarrollo de sus publicaciones en donde expone la agenda político-electoral de dicha institución. Empero, la importancia del documento para este medio no solo se percibe en su utilización como guía para el contenido de sus publicaciones sino que incluso fue reproducido de forma completa en su edición del 20 de octubre



de 2013. Por lo tanto, se puede presumir que era valioso para la línea editorial de este periódico que sus lectores tuvieran acceso al texto a fin de que así pudieran retomar su contenido como parámetros para decidir sus preferencias electorales.

El periódico *Eco Católico* mantenía dos posturas simultáneas. Por un lado, defendía que el documento «Rehabilitar la Política» (Conferencia Episcopal de Costa Rica, 2013) era simplemente una guía. Por otro lado, enfatizaba que en ningún momento ese documento era un intento de la Iglesia Católica Romana de manipular o direccionar el voto de la población. Al respecto el sacerdote Mauricio Víquez (2013a) —en su columna de opinión «Nos ven»— indica que:

Sin querer manipular ni ser directivos, muestra este documento episcopal una serie de criterios para que, con astucia y prudencia a la vez, el fiel católico y todo otro costarricense de buena voluntad, se dedican a reflexionar y cotejar. Al final, cada quien ha de tomar libremente su decisión (p. 14).

Sin embargo, el propio Víquez (2013a) también señala que —si bien la jerarquía de la Iglesia Católica Romana no está indicando a sus feligreses por quién deben votar— sí se puede interpretar que se les está guiando sobre por quién no deben votar:

¿Qué insinúan los obispos por quién no votar? Hay que decir que eso sí: el que no cumple todas o la mayoría de los criterios enunciados en “Rehabilitar la Política” pues no merece el voto católico y listo. No podía ser de otra manera (p. 14).

Categoría 2: «Proceso electoral»

En cuanto a las referencias al subtema «Política electoral» se hace mención en este a elementos relacionados con la campaña electoral y el proceso de votación que se llevó a cabo, tanto en primera como en segunda ronda. En este aspecto un punto necesario a resaltar es la campaña que realizó el periódico *Eco Católico* contra el abstencionismo, el cual era igualado en la narrativa del medio a un «delito» (Montero, 2013). Asimismo, si bien se aceptaba que la



ciudadanía podía estar «desilusionada» con la política, se la culpaba por no superar la «tentación» de no preocuparse por los asuntos públicos:

Volviendo al asunto del abstencionismo, los costarricenses tendremos que hacer un propósito firme de no ceder ante una tal tentación [sic]. No votar es un acto de cobardía y una falta de lealtad hacia la patria. Es el equivalente al complejo de avestruz propio de quien esconde la cabeza en la arena para no ver los problemas y evitar solucionarlos (Montero, 2013: 13).

Además, si bien el medio reconocía que la clase política había realizado acciones para afectar la confianza y el interés de la población hacia la política (Ávila Chacón y Rodríguez García, 2014a), finalmente solo se responsabilizaba a la propia ciudadanía por su no participación en los procesos electorales. De esta manera se juzgaba de manera negativa a las personas que se abstendían de votar, sin tratar de comprender este fenómeno o validar su comportamiento político (Editorial, 2014b).

De igual manera, el periódico *Eco Católico* manifestaba la idea que el acto de votar no era solo un deber cívico sino que también era un deber cristiano (Ávila Chacón, 2014a, Redacción, 2014a). Por ende, emitir el voto hacia un candidato debía realizarse tomando en consideración los valores cristianos, según lo indicaba Ángel San Casimiro, obispo de Alajuela (2014):

A la hora de emitir nuestro voto, los cristianos hemos de tener muy en cuenta los valores morales y éticos que el candidato y su grupo promueven, especialmente el valor de la vida desde su concepción y hasta la muerte natural, (por tanto un no rotundo al aborto), el valor de la familia basada sobre el matrimonio entre un hombre y una mujer (por tanto, no al matrimonio de personas del mismo sexo), el valor de la libertad religiosa y los valores de la justicia, la equidad y la paz (Redacción, 2014a: 9).

Por lo tanto, al replicar la posición de la jerarquía de la Iglesia Católica Romana, el medio construía la siguiente narrativa: las personas que profesaban catolicismo romano tenían el deber de ir a votar, no sólo como una responsabilidad cívica sino incluso



religiosa. No obstante, su voto no debía ser para cualquier partido pues los feligreses solo debían votar por aquellas agrupaciones políticas que compartían o tenían posiciones cercanas a la agenda de la Iglesia Católica Romana. De esta manera, los pronunciamientos para motivar a las personas a asistir a las urnas y disminuir el abstencionismo no se realizaban debido al interés del periódico *Eco Católico* y de la Iglesia Católica Romana de fortalecer el sistema electoral costarricense. Muy por el contrario, formaban parte de una estrategia para aumentar su influencia política; ya que si bien promovían que las y los católicoromanos ejercieran el sufragio, al mismo tiempo buscaban que lo hicieran votando por aquellos partidos que beneficiaban —o al menos no atentaban contra— la agenda e intereses de la Iglesia Católica Romana.

Al respecto, en el propio *Eco Católico* se indica que la solicitud de la Iglesia Católica Romana hacia las personas católicoromanas de votar por agrupaciones cuyas propuestas fueran cercanas a la agenda política de esta institución en ningún momento debía interpretarse como una injerencia o manipulación indebida del voto de este grupo de la ciudadanía. Por el contrario, argumentaban simplemente que solicitaban a las personas que actuaran de forma coherente con sus propias creencias, ya se tratara de votantes o personas que estaban conteniendo por un puesto de elección popular (Editorial, 2014a; Quirós, 2014; Viquez, 2014a). El problema con este argumento reviste múltiples aristas. Comencemos por reconocer que las religiones son sistemas generadores de sentido. Debido a esto, los sistemas religiosos tienen un importante impacto en la conformación de toda comunidad política (Linz, 2006: 14). Aún más, influyen en el posible comportamiento y formación de preferencias políticas de las personas. Sin embargo, la presencia de un sistema religioso no nos permite afirmar que este sea el único sistema generador de sentido con que las personas cuentan o que incluso sea el más importante. Así, al solicitar a las y los católicoromanos que actúen de forma «coherente» con sus creencias religiosas a la hora de emitir su voto —e incluso a la hora de decidir si van a votar—, negaban que las personas pudieran tener otros criterios que consideraran más importantes o influyentes a la hora de determinar su conducta política. En otras palabras, esta narrativa



formaba parte de la estrategia de la Iglesia Católica Romana de colocarse como una guía moral superior —cuyos preceptos deben dirigir en última instancia el comportamiento social e individual— negando que las personas puedan tener otras creencias o preferencias distintas a las promovidas por dicha institución.

Además, en relación al subtema «Política Electoral» se encontraron publicaciones en las cuales se expresaba que la Iglesia Católica Romana era discriminada o que se encontraba en desventaja respecto a otras agrupaciones religiosas respecto de la participación en política. Así, este medio indicaba que el TSE en su jurisprudencia había permitido que pastores evangélicos pudieran ser candidatos a cargos de alcalde cuando los sacerdotes católicoromanos tenían prohibido ocupar cargos públicos (Mora Pana, 2014a). Sin embargo, no tomaban en consideración que la Iglesia Católica Romana es el culto oficial del Estado y las ventajas que esto acarrearía a esta institución si se le permitiera participar sin restricciones en política electoral. De esta manera se expresaba una crítica a la labor del TSE y se indicaba que la jurisprudencia emanada de dicho ente sobre esta materia era «discriminatoria»:

No obstante, a diferencia del artículo 108, en la Constitución el artículo 131 establece que como requisito para ser electo Presidente o Vicepresidente de la República, se debe pertenecer al estado seglar. El mismo requisito se establece en el artículo 15 y el artículo 22 del Código Municipal, para ser electo alcalde o regidor.

Pero la norma va más allá, según interpretación del propio Tribunal. “El TSE en su jurisprudencia, después de analizar este requisito para el caso de un candidato a alcalde (en el año 2005) que era pastor evangélico, estableció que el término seglar se ‘utiliza para excluir al clero católico únicamente’”, destacó Rivera.

A criterio de Volio, esto es discriminatorio y afirma que no es el espíritu de la ley. “La constitución le da un tratamiento igual a todas las religiones para ese propósito”, destacó (Mora Pana, 2014a: 9)

No obstante, el propio periódico *Eco Católico* señalaba que el derecho canónico prohíbe a los sacerdotes ejercer cargos públicos relacionados con los Poderes Ejecutivo, Legislativo y Judicial (Mora Pana, 2014a). Recurrir a esta narrativa podría ser una



estrategia del periódico *Eco Católico* para aplacar cualquier acusación que se realizara contra el intento de intervención o manipulación por parte de la Iglesia Católica Romana hacia el proceso electoral. Debido a esto, se trataba de construir el argumento acerca de que la Iglesia Católica Romana se encontraba —supuestamente— en una posición «desventajosa» respecto de otras organizaciones religiosas en Costa Rica.

También relacionadas con este subtema, se encontraron publicaciones que hacían mención al proceso electoral. Es decir, buscaban transmitir información sobre el procedimiento del ejercicio del voto, las medidas de seguridad adoptadas por el TSE para garantizar la transparencia del sufragio, el ambiente ocurrido el día de las elecciones, así como los resultados electorales (Ávila Chacón, 2014c; Monterrosa, 2014b; Mora Pana, 2014d; Redacción, 2014b).

El último subtema relacionado con la categoría «Proceso Electoral» se relaciona con los candidatos y candidatas a diputaciones. Si bien la cantidad de notas publicadas sobre este subtema fue menor que en los otros casos analizados hasta el momento (ver gráfico 2), se destaca el interés del periódico *Eco Católico* de informar sobre las posturas e ideas de las personas que contendían por un escaño legislativo, especialmente en relación con los temas de interés de la Iglesia Católica Romana: matrimonio entre personas del mismo sexo, aborto, FIV, entre otros (Espinoza C., 2013; Monterrosa, 2014a). De esta manera, la intención de la Iglesia Católica Romana de realizar actividades con las/os candidatas/os a diputaciones tenía el propósito de informar a la feligresía católica romana sobre las posiciones de estas, pero a partir de los intereses políticos de dicha institución:

La posición de la Iglesia dentro del proceso electoral es de acompañamiento y de iluminación a partir de los criterios éticos expuestos en el documento ‘Rehabilitar la Política’, presentado al país semanas atrás.

Así lo reiteró Monseñor Ángel Sancasimiro, Obispo de Alajuela, durante el encuentro de reflexión y análisis que esta iglesia particular organizó con los candidatos a diputados por esta provincia. “Como Iglesia tenemos nuestra obligación de ir, transmitir y decir en los temas que nos interesan”, expresó el obispo (Espinoza C., 2013: 7).



Por lo tanto, se observó en el discurso del periódico *Eco Católico* la intención de influir directamente en la tendencia del voto de sus lectores y, en general, de la población católicoromana. Es decir, se buscaba mostrar que el accionar de la Iglesia Católica Romana era el de facilitar algunos criterios a sus feligreses sobre los cuales estos reflexionaran a la hora de elegir por quién votar. Sin embargo, al recurrir a la imagen de «acompañamiento» e «iluminación» se terminaba presentando la idea de que había una direccionalidad, la cual se intentaba imprimir en las preferencias electorales de las y los católicoromanos. Así, al consultarle a los y las candidatas únicamente sobre los temas que eran de interés para la Iglesia Católica Romana se estaba valorizando que estos debían ser los principales criterios de decisión a la hora de elegir por quién votar. Esto implicaba dejar de lado otros temas que podían ser importantes tales como el modelo de desarrollo económico o la protección del medioambiente.

Hasta el momento el análisis ha presentado cómo el periódico *Eco Católico* construyó su discurso para presentar a la Iglesia Católica Romana como una institución que contaba con amplia legitimidad y credibilidad ante la opinión pública costarricense. Asimismo, este periódico buscaba demostrar que la Iglesia Católica Romana tenía el derecho de opinar sobre temas relacionados con la política electoral sin que esto implicara que se estuviera violentando la prohibición establecida por la Constitución Política. Con esto, se buscaba construir la idea que la Iglesia Católica Romana tenía la misión de dar una «guía moral» la cual, por ende, incidía en el comportamiento de la ciudadanía y de los partidos políticos en relación a su conducta electoral. Por último, el periódico *Eco Católico* hacía énfasis en la baja credibilidad que tenía —y aún tiene— la clase política y la corrupción presente en esta actividad. Por lo tanto, urgía una participación más activa de la Iglesia Católica Romana como una forma de «rehabilitar la política» y poner ésta nuevamente a trabajar al servicio de la población.

Respecto a esta situación Carlos Garma Navarro (2000), tras analizar el caso de la Iglesia Católica Romana en México, sostiene que esta organización y —especialmente— su alta jerarquía realizan intentos para recuperar «poder terrenal» mediante un mayor dominio o influencia sobre los asuntos públicos. Esto lleva a esta



institución a generar opinión en sectores de la población mexicana sobre qué parte del proyecto histórico de la Iglesia Católica Romana es la de ambicionar «realmente las cosas del mundo material y no lo espiritual» (Garma Navarro, 2000: 189). Para el caso de Costa Rica, el análisis del discurso del periódico *Eco Católico* permite observar que la Iglesia Católica Romana definitivamente tiene un fuerte interés de consolidar y aumentar su poder mediante la definición de guías para la toma de decisiones políticas y la colocación de temas en la agenda pública. Es por ello que en el siguiente apartado se analiza cuál es el discurso del periódico *Eco Católico* sobre la agenda política impulsada por la Iglesia Católica Romana a fin de comprender cuál es la dirección que esta institución buscaba impulsar en el comportamiento electoral durante la campaña 2013-2014.

La agenda política de la Iglesia Católica Romana en la narrativa del periódico *Eco Católico*

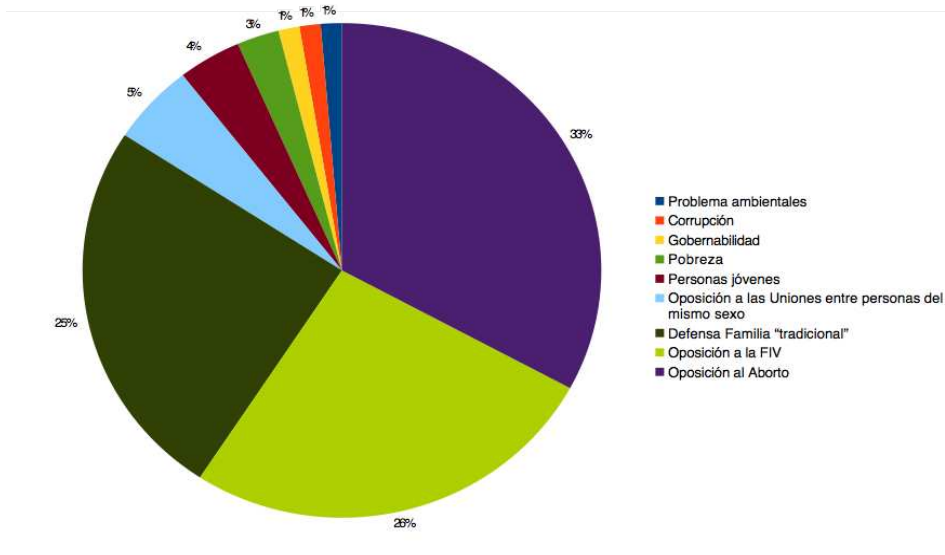
Como se indicó anteriormente, la Iglesia Católica Romana en Costa Rica realiza acciones para mantener y fortalecer su poder político, el cual se sustenta en su posición histórica como actor religioso privilegiado por la institucionalidad pública. La necesidad de reafirmar su posición —tanto en Costa Rica como en otros países de América Latina— se debe tanto al desarrollo de la globalización como la implementación del neoliberalismo como ideología política dominante, los cuales han venido a desplazar a la Iglesia Católica Romana como fuente principal de valores y creencias de la sociedad. Esto ha provocado una redefinición del espacio público de lo religioso, lo cual ha conllevado a las agrupaciones religiosas y —especialmente— a la Iglesia Católica Romana a tomar una postura de lucha para tratar de garantizar la regulación tanto de los espacios religiosos como públicos a fin de para mantener una posición de negociación privilegiada con el Estado (Bidegaín, 2004: 271; Mallimaci, 2004: 38-43).

De esto modo, en este apartado se analiza cómo se presentaban los temas en que la Iglesia Católica Romana tenía un interés particular de influir en la agenda política nacional. Especialmente, se muestra la intención de que sus propuestas sobre dichos temas



sirvieran como guía para que la población católica romana emitiera su voto. El gráfico 3 muestra la cantidad de menciones de estos temas en las noticias publicadas por el periódico *Eco Católico* durante el periodo de campaña electoral. Se observa que el tema que tiene más menciones es la oposición al aborto (33%), seguido por la oposición a la FIV (26%), la defensa de la familia tradicional (25%), seguido con otros temas con menor cantidad de relevancia en las notas de *Eco Católico*.

Gráfico 3. Cantidad de menciones de temas promovidos en la agenda política por la Iglesia Católica Romana en los artículos publicados por el periódico *Eco Católico*



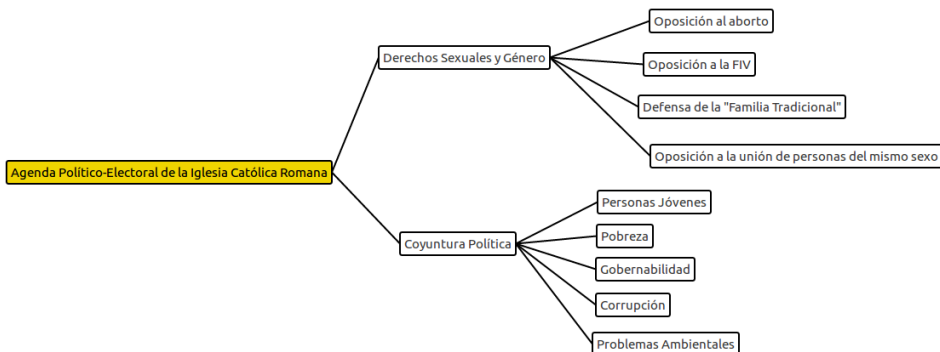
Fuente: Elaboración propia del autor a partir de artículos recolectados del periódico *Eco Católico* entre el 20 de octubre de 2013 y el 6 de abril de 2014.

Anteriormente se indicó que el periódico *Eco Católico* usaba el documento «Rehabilitar la política» (Conferencia Episcopal de Costa Rica, 2013) como guía para exponer los temas de interés para la Iglesia Católica Romana. No obstante, la información expuesta en el gráfico 3 permite apreciar que había un interés especial en determinados temas. Así, el listado de los temas impulsado por la Iglesia Católica Romana puede entonces analizarse en dos grandes categorías: la primera, derechos sexuales y género y, la segunda, coyuntura política (ver diagrama 2 en la siguiente página). En el



discurso del periódico *Eco Católico* se le da mayor importancia a la primera categoría. Debido a esto, se puede inferir que los temas comprendidos en esa categoría son más importante para dicha institución religiosa.

Diagrama 2. Relación de temas relacionados con la Agenda Político-electoral de la Iglesia Católica Romana, presentes en las noticias del periódico *Eco Católico* publicadas durante la campaña electoral 2013-2014

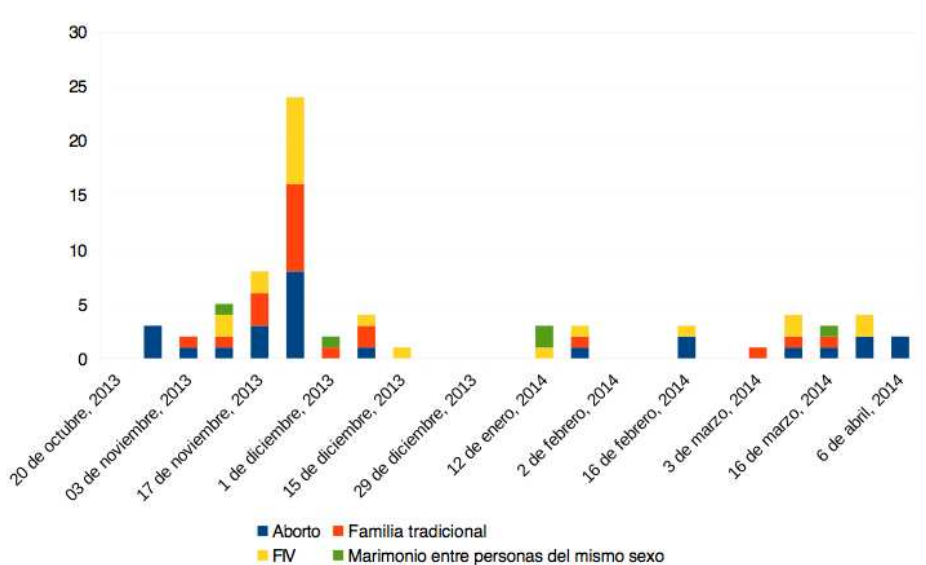


Fuente: Elaboración propia del autor a partir de artículos recolectados del periódico *Eco Católico* entre el 20 de octubre de 2013 y el 6 de abril de 2014

Es necesario indicar que no es extraño que los temas relacionados con derechos sexuales y de género fueran los principales en la agenda político-electoral de la Iglesia Católica Romana. Como indica Laura Fuentes Belgrave (2006), en estos temas la Iglesia Católica Romana busca consolidar su poder político y simbólico sobre la sociedad costarricense, especialmente en aquellos aspectos relacionados directamente con el cuerpo de las mujeres y sus derechos reproductivos: el aborto y la FIV. Siguiendo a Michel Foucault, esta autora determina que esta posición de la Iglesia Católica Romana es un ejemplo del funcionamiento de la «tecnología política del cuerpo», ya que los cuerpos —sobre todo los cuerpos femeninos— se convierten históricamente en un microespacio de poder. Alrededor de estos se desarrollan enfrentamientos —que los transforman en objetos de saber, el cual se encuentra controlado, mediado y normado— a partir de los cambios en las instituciones y la necesidad de aumentar el poder de nuevos agentes sociales (Fuentes Belgrave, 2006: 102).



Gráfico 4. Cantidad de artículos con subtemas relacionados con la categoría «Derechos sexuales y Género» publicados por el periódico *Eco Católico* durante la campaña electoral 2013-2014



Fuente: Elaboración propia del autor a partir de artículos recolectados del periódico *Eco Católico* entre el 20 de octubre de 2013 y el 6 de abril de 2014.

La oposición de la Iglesia Católica Romana al aborto es el tema con mayor cantidad de menciones dentro de las publicaciones del periódico *Eco Católico*. Aunque no en todas las ediciones de este medio se hace referencia a este tema durante la campaña electoral, hay una cobertura bastante importante a lo largo del periodo (ver gráfico 4 arriba). Esto deja ver la intención de dicho periódico de posicionar este tema como un aspecto relevante para que fuera considerado entre sus lectores a la hora de decidir por quién votar.

Respecto a lo anterior es necesario indicar que en América Latina, por lo general, no existe el derecho al aborto sino que existen varios grados de despenalización. En Costa Rica solo se encuentra permitida la figura conocida como «aborto terapéutico». Este caso consiste en no penar la realización del aborto en casos en que —según criterios médicos— se debe interrumpir el embarazo debido a que la vida de las mujeres corren peligro si continúan con él. No obstante, la legislación y normativa vigente no establece los parámetros para llevar a cabo este tipo de aborto, dejando por lo tanto al criterio subjetivo del personal de salud su realización. Esto tiene como consecuencia que los profesionales de la salud tienden a



tomar la decisión considerando sus valores morales y religiosos particulares en lugar de criterios médicos y científicos. A esta situación es necesario agregarle que —desde la década de 1990— la Iglesia Católica Romana junto a otros grupos religiosos y fundamentalistas han llevado a cabo acciones con el propósito de que se prohíba de forma definitiva la realización del aborto en el país. Para lograr este fin, estos grupos proponen el cambio de la legislación, aunque también recurren a la condena moral y pública de esta acción y de las personas que la promueven (Fuentes, 2006: 103-105; Arguedas Ramírez, 2010: 64).

Precisamente, el periódico *Eco Católico* en su discurso buscaba deslegitimar a los grupos promotores del aborto y de los derechos reproductivos de las mujeres, indicando que estos eran «intolerantes» y buscaban «ofender» a la Iglesia Católica Romana y, con ello, a la feligresía católicaromana (Ávila Chacón, 2013b). Para ello informaban de una serie de grafitis que fueron pintados en la sede de la Conferencia Episcopal supuestamente como una reacción a la publicación del documento «Rehabilitar la política» (Conferencia Episcopal de Costa Rica, 2013). Por su lado una Editorial (2013a) de *Eco Católico* afirma:

Particularmente los mensajes abortistas, las ofensas y los dibujos obscenos dejados en las paredes de la Conferencia Episcopal advierten sobre límites que están dispuestos a rebasar quienes, cobardemente amparados en el anonimato y la oscuridad, son capaces de dañar propiedad privada con evidentes fines ideológicos y con marcada agenda política (p. 11).

De esta manera el medio responsabilizaba a todas las personas que pensaban distinto a la Iglesia Católica Romana sobre el tema del aborto. Obviamente, esto no consideraba que estas acciones pudieran ser llevadas a cabo por (un) grupo(s) particular(es) y que no necesariamente fueran representativas del comportamiento del resto de la ciudadanía. Además, el texto citado parece condenar —de manera especial— el comportamiento de este/estos grupo(s) al actuar con «evidentes fines ideológicos y con marcada agenda política» (Editorial, 2013a). Sin embargo, la condena de otras posturas respecto del tema no tomaba en consideración que la Iglesia Católica Romana también tenía una ideología determinada



y una agenda política. Es decir, al opinar sobre la política electoral costarricense y tomar posición sobre distintos temas, la Iglesia Católica Romana también actuaba como un «grupo de opinion» del mismo modo que lo hacían quienes de otra manera expresaban su postura.

De esta forma, el discurso del periódico *Eco Católico* presentaba una doble valoración: mientras condenaba que grupos particulares buscaran promover sus intereses y agenda política, negaba que la Iglesia Católica Romana hiciera lo mismo, sobre todo al presentar la injerencia de esta institución como una «guía moral». Por lo tanto, mientras condenaba a quién opinaba diferente a esta organización religiosa también condenaba a las personas que expresaban molestia sobre el accionar e intento de injerencia de esta organización en la política electoral:

Parece ser lo que ha sucedido estos días con los hechos de vandalismo contra la sede de la Conferencia Episcopal en San José, y el intento de un ciudadano de acallar la voz de la Iglesia interponiendo un recurso de amparo electoral contra las orientaciones éticas de los obispos para la actual campaña electoral.

Algunos dirán, ‘es inofensivo’, ‘le dan mucha importancia’, o ‘es pura vagancia’, pero si se toma en cuenta el contexto en el que los actos fueron hechos y los temas en juego, a saber, la vida de inocentes en el propio vientre de sus madres y la libertad de pensamiento, expresión y de religión consagradas en nuestra Carta Magna, ambos asuntos adquieren relevancia y constituyen motivo de preocupación (Editorial, 2013a: 11).

Asimismo, en ningún momento se discutía en las notas publicadas por el periódico *Eco Católico* sobre cuál era el argumento de los grupos defensores del derecho al aborto. Al mismo tiempo, tampoco se trataba el tema de las fricciones existentes entre, por un lado, la posición de la Iglesia Católica Romana de oponerse al aborto y, por el otro, los convenios y declaraciones internacionales existentes sobre la necesidad de permitir a las mujeres el acceso a la realización de abortos seguros como parte de sus derechos reproductivos y de salud (Lamas, 2003). De esta manera, para defender y promover la postura de la Iglesia Católica Romana sobre este tema, el discurso del periódico



Eco Católico recurrió a tres estrategias.

La primera estrategia implicaba apelar a argumentos supuestamente «científicos» (Mora Pana, 2014e). Este sería el caso —por ejemplo— cuando se informaba sobre la realización del «Primer Congreso por la Vida y la Familia», el cual fue organizado por la Asociación Por la Vida y los Derechos Humanos, la Comisión Nacional de Pastoral Familiar y Opciones Heroicas. Según este medio:

El Congreso contó con expertos en bioética, medicina, ciencias jurídicas y otros provenientes de diversos países del continente americano que aportaron investigaciones recientes que hablan del momento en que empieza la vida, de los perjuicios a la salud de la madre en caso de aborto y compartieron experiencias que se llevan a cabo en defensa de la vida en países como México, Chile o Argentina (Mora Pana, 2013b: 6).

Sin embargo, este congreso fue organizado por la propia Iglesia Católica Romana y grupos afines. A lo largo del congreso solo se expusieron puntos de vista acordes a la posición de esa organización religiosa. Por lo tanto, no se generó un debate científico, jurídico o bioético en relación al tema del aborto desde una visión pluralista.

La segunda estrategia utilizada por *Eco Católico* fue la de exaltar los valores morales y religiosos de las mujeres que deciden no abortar. Para ello utilizaron el caso de Diana Batista Monge, una mujer que decidió no abortar, a pesar que su hija tenía anencefalia. Esta es una malformación cerebral congénita caracterizada por la ausencia parcial o total del cerebro, cráneo, y cuero cabelludo, la cual provoca que la criatura no sobreviva después del parto. Así, en el artículo no solo se justificaba la decisión de la madre a partir de sus creencias religiosas sino que también se afirmaba que este tipo de situación respondía a un «plan divino»: «El sacerdote le dio palabras de aliento. Le recordó que así como la Virgen María sabía que su hijo moriría, debía continuar con su vida porque hay otros propósitos» (Mora Pana, 2013c: 5). Un punto importante a destacar es que este caso había ocurrido casi tres años antes de las elecciones, es decir, en el año 2010. Sin embargo, *Eco Católico* lo presentaba durante el periodo de campaña electoral. De esta



manera, si bien en el artículo no se hacía ninguna mención directa con este proceso, si es posible inferir que respondía a una estrategia del medio para posicionar este tema en la agenda político-electoral e influir en la intención de voto de sus lectores.

La tercera estrategia consistía en mostrar el —supuestamente— gran apoyo popular que recibe la Iglesia Católica Romana, tanto en su oposición respecto al aborto como a la FIV y a la legalización de uniones de personas del mismo sexo. Para ello, el periódico *Eco Católico* recurrió a informar sobre la llamada «Caminata por la Vida y Familia», a la cual le dedica de forma casi íntegra su edición del 24 de noviembre de 2013. Según el sacerdote Javier Román Arias, vocero de la Conferencia Episcopal de Costa Rica, con esta actividad:

[S]e pretende mostrar la belleza así como también la vigencia e importancia de la familia fundada en la unión de un hombre y una mujer y del respeto a la dignidad de la persona humana desde la concepción hasta la muerte natural. No caminamos contra nada ni nadie (Ávila Chacón, 2013c: 5).

Respecto a este tema, Laura Fuentes Belgrave (2006) destaca que si bien la Iglesia Católica Romana posee un capital simbólico importante que le ha permitido contar con cierto apoyo o capital ciudadano, la Conferencia Episcopal costarricense ha logrado canalizar esto de manera tal que presenta su propia agenda y demandas políticas como si fueran el fruto de un clamor popular. Asimismo, este accionar de la jerarquía de la Iglesia Católica Romana diluye los límites del campo religioso y la acerca al campo político (Fuentes Belgrave, 2006: 111). Paradójicamente, el periódico *Eco Católico* sostenía que la organización de una actividad pública —con el propósito de mostrar el apoyo popular que tiene la Iglesia Católica Romana a sus posiciones sobre temas en discusión en la agenda política nacional— no podía interpretarse como un acto político. Sin embargo, abogaba —al mismo tiempo— que ningún candidato o partido político aprovechara esta acción con fines electorales (Editorial, 2013b).

En vistas de una manifestación convocada por la Iglesia Católica Romana, este llamado a que los partidos políticos no hicieran acto de presencia ni pronunciamientos político-electorales resulta aún



mucho más paradójico. Es decir, responde a una contradicción si se considera que en el documento «Rehabilitar la política» (Conferencia Episcopal de Costa Rica, 2013) se hace un llamado a las agrupaciones políticas a que acojan la postura de la Iglesia Católica Romana contra el aborto, la FIV y la unión de personas del mismo sexo. Debido a esto, el periódico *Eco Católico* hacía constantes llamados a la feligresía católicaromana para que decidieran su voto a partir de la cercanía que tenían los candidatos con los lineamientos establecidos por la Iglesia Católica Romana (Ávila Chacón, 2013d). Posiblemente la razón detrás de este pedido es evitar lo ocurrido en el año 2010 con la elección de Laura Chinchilla como Presidenta de la República. La presidenta abiertamente mostró simpatía con las posiciones expresadas por la Iglesia Católica Romana y esta —en respuesta— le dio un respaldo simbólico al nombrarla «hija predilecta» de la Virgen de los Ángeles. Esa situación generó gran controversia y críticas tanto hacia la mandataria como hacia la institución religiosa (Arguedas Ramírez, 2010: 62). Además, al tratar de evitar el establecimiento de vínculos directos con agrupaciones políticas, la Iglesia Católica Romana buscaba mantener la «superioridad moral» que tenía con respecto a estas organizaciones y mediante la cual justificaba su «guía» en el escenario político.

En cuanto al tema de la FIV, es necesario notar que en el año 2000 esta técnica de reproducción asistida fue prohibida en el país tras un fallo de la Sala Constitucional. En el año 2012 la Corte Interamericana de Derechos Humanos en —en adelante citada como «CIDH»— condenó a Costa Rica por no permitir su realización y en su fallo le solicitaba que realizara a la brevedad posible las acciones necesarias para su implementación. No obstante, no fue sino hasta julio de 2015 que el Presidente de la República, Luis Guillermo Solís, anunció la posible emisión de un decreto con el cual se permitiría la realización de este procedimiento (EFE, 2015). La tardanza por parte del Gobierno en dar respuesta a esta situación se debió —en parte— a la falta de consenso entre los grupos políticos e —incluso— a la abierta negativa por parte de algunos de ellos de que esta técnica de reproducción pudiera llevarse a cabo en el país (Cruz Brenes, 2015; Navarro Leiva, 2015). Además, es necesario reconocer el rol que ocupó la campaña organizada por la Iglesia Católica Romana en



contra de la FIV. Esto explica que fuese el segundo tema de importancia presentado en las publicaciones del periódico *Eco Católico* respecto a la agenda político-electoral de esta institución religiosa.

Respecto a la FIV, el periódico *Eco Católico* siguió una estrategia discursiva similar a la abordada con el tema del aborto. No obstante, en este caso *Eco Católico* parecía estar más dispuesto a manipular la información que publicaba con el propósito de que sus lectores y lectoras adoptaran una posición en contra de esta técnica de reproducción asistida. Esto se visualizó con la publicación de la noticia titulada «Diputados reconocen que la FIV no garantiza embarazos» (Mora Pana, 2013e). En esta nota se daba cuenta sobre los intentos de avance en la Asamblea Legislativa del proyecto de ley N° 18.824, el cual tenía el propósito de legalizar la FIV en el país. El título que se le dio a la nota podría hacer pensar al lector que los propios legisladores y legisladoras reconocían que esta no es una técnica eficaz para lograr la concepción, un argumento que podría haber sido usado para indicar que su legalización era innecesaria. Sin embargo, el título se construyó tras la consulta que el medio realizara únicamente a diputados y diputadas que se manifestaban en contra de la realización de la FIV: Luis Antonio Aiza, Alicia Fournier, Rita Chaves y Justo Orozco. Estas legisladoras y legisladores argumentaban que cumplir la sentencia de la CIDH sería una violación a la soberanía nacional y un atentado a la «idiosincrasia costarricense» (Mora Pana, 2013e).

De este modo, el cuestionamiento a la sentencia emitida por la CIDH y a la necesidad del país de acatarla se constituía en otra estrategia utilizada por parte del periódico *Eco Católico*. Justamente, por ejemplo, se informaba cómo la Asociación por la Vida y los Derechos Humanos —grupo que organizaba junto a la Iglesia Católica Romana actividades en contra del aborto y la FIV— instaba a la Cancillería de la República que solicitara a la CIDH la anulación de la sentencia emitida sobre este tema, debido a presuntas irregularidades en el proceso. Asimismo, aseguraba que la Organización de Estados Americanos —en adelante citada como «OEA»— debería investigar el caso (Mora Pana, 2014c). Nuevamente se puede observar aquí un intento de manipulación de la opinión pública, ya que el medio titulaba la nota como «Caso FIV



podría ser llevado a la OEA» (Mora Pana, 2014c), lo que podría hacer creer que había intenciones por parte del Gobierno costarricense de llevar el fallo de la CIDH para ser investigado por la OEA. Sin embargo, el contenido expresaba que este era simplemente el criterio del Presidente de la Asociación Por la Vida y los Derechos Humanos y en ningún momento se revisaba si la Cancillería de la República compartía este criterio o si el derecho internacional permitía adoptar dicha medida.

El tercer tema más mencionado por el periódico *Eco Católico* —relacionado con la agenda político-electoral de la Iglesia Católica Romana— era la defensa de la «familia tradicional», la cual para este medio se basaba en la unión de un varón y una mujer. Por ende, se vinculaba directamente con el último tema relacionado con la categoría de derechos sexuales y género, es decir, su oposición a la unión de personas del mismo sexo. En primer lugar, es necesario indicar que en comparación con otros países de América Latina, Costa Rica es uno de los países más rezagados de la región en el reconocimiento de los derechos de las poblaciones sexualmente diversas (Vargas, 2013: 51). Incluso en el año 2010 hubo iniciativas —por parte de grupos que pueden catalogarse como fundamentalistas y afines a la jerarquía de la Iglesia Católica Romana— de llevar a cabo un referéndum como estrategia para evitar la aprobación de una ley para permitiera la unión de personas del mismo sexo (Díaz González, 2012). En segundo lugar, como expresa Luis Paulino Vargas (2013), en la institucionalidad pública costarricense parece existir una «diversofobia estructural», la cual facilita que se invisibilizen las demandas de los grupos sexualmente diversos. Inclusive, este autor señala:

Por su parte, la presidenta Chinchilla ha sostenido una posición que correctamente puede ser identificada como hostil. En algún momento desfiló en manifestaciones organizadas por grupos religiosos (Ulloa, 2009), cuyo objetivo era repudiar públicamente la posibilidad de conceder ningún reconocimiento legal a las minorías sexualmente diversas. Recién electa reafirmaba su alianza con los grupos religiosos más conservadores, mientras rechazaba abiertamente la posibilidad de conceder reconocimiento legal a las parejas del mismo sexo (Murillo, 2010). Siendo ya presidenta de la república, sus respuestas usuales cuando era interrogada sobre este tema se reiteraban



en la aseveración de que esos asuntos no era “prioridad” para su gobierno (Noguera González, 2012; Alpízar y Loaiza, 2012). Se trataría, por lo tanto, de una suerte de actitud “pasiva-agresiva”, o sea, de hostilidad apenas contenida y disimulada, la cual se expresaba a través del público menosprecio de las reivindicaciones de estas minorías (Vargas, 2013: p. 52).

Tomando lo anterior en consideración, se puede comprender que la estrategia discursiva tanto del periódico *Eco Católico* como de la Iglesia Católica Romana de defender la «familia tradicional» y solo de manera marginal oponerse a la legalización de las uniones entre personas del mismo sexo, tiene como propósito disminuir acusaciones por adoptar una posición en contra de los derechos de una minoría (Quirós, 2013). En lugar de lo anterior, la Iglesia Católica Romana se presenta como la defensora de la familia como institución social básica, y argumenta que históricamente el matrimonio solo puede entenderse entre personas heterosexuales (Mora Pana, 2014f). Incluso, en su discurso indica que la Constitución Política de Costa Rica reconoce como familias únicamente aquellas establecidas por una unión heterosexual, tildando como «ocurrencias recientes» cualquier otro tipo de familia (Viquez, 2013c).

A pesar de lo anterior, el discurso presente en el periódico *Eco Católico* muestra como la Iglesia Católica Romana le exige a las autoridades de Gobierno que adopten medidas para proteger la «visión cristiana de familia» ya que, según su opinión, este es el modelo de grupo familiar que cuenta con el apoyo de la mayoría de la población costarricense. Respecto a esto el Arzobispo de San José, José Rafael Quirós (2013), expresa que:

Como Iglesia, una vez más con total certeza, llenos de gozo y sin temor alguno, hemos manifestado nuevamente, que la visión cristiana de la familia, compartida por la inmensa mayoría del pueblo costarricense requiere de una protección especial por parte del Estado (p. 17).

Además, en su narrativa *Eco Católico* presenta la defensa de este modelo de familia como un «buen negocio», argumentando que la protección de la «familia tradicional» es básica para el desarrollo económico y social del país. No obstante, no aporta ningún tipo de



prueba o dato para inferir esta relación (Monterrosa, 2013b). Siguiendo su defensa al modelo de «familia tradicional», expresa argumentos de los cuales se puede inferir tanto su oposición a la legalización de las uniones de personas del mismo sexo, como a que las personas homosexuales puedan adoptar:

Las investigaciones demuestran claramente que los niños dan importancia a la estructura familiar, y la estructura familiar que más ayuda a los niños es una familia encabezada por dos padres biológicos que comparten un matrimonio poco conflictivo (Monterrosa, 2013b: 8).

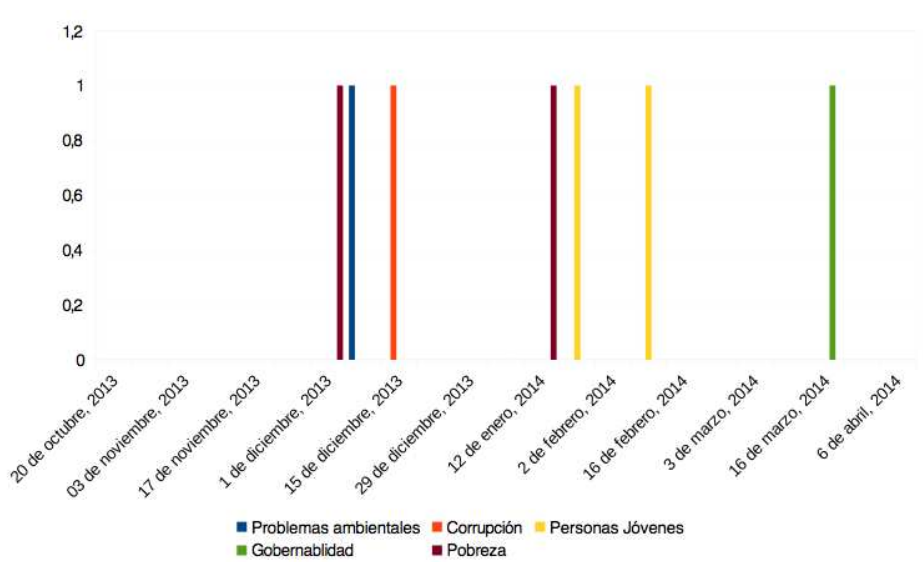
Del texto anterior se desprenden dos ideas, la primera, para que una familia sea importante o sea reconocida como tal debe haber algún tipo de descendencia, de esta manera parece que se desvalorizan o consideran de segunda categoría aquellas parejas heterosexuales que no pueden o deciden no tener hijos e hijas. La segunda, al señalar la necesidad de dos «padres biológicos que comparten un matrimonio», muestran no solo su oposición a la existencia de uniones entre personas del mismo sexo, los cuales tengan la capacidad de tener o adoptar hijos e hijas, sino que también desvalorizan a las familias monoparentales o a parejas heterosexuales que han adoptado hijas e hijos no biológicos. De esta manera —según la narrativa *Eco Católico*— los modelos de familia que no se ajustan a su visión de «familia tradicional» tienen un valor menor e, incluso, parecen concebir que no requieren ningún tipo de protección o trato preferencial por parte del Estado.

En cuanto a la categoría Coyuntura Política es necesario indicar que esta abarca temas que se vinculan con temas que son identificados como de interés para la sociedad costarricense, ya que hacen alusión a alguna problemática que les afecta; o bien, se relacionan de alguna manera con la doctrina social de la Iglesia Católica Romana. Lo anterior es importante ya que esta organización religiosa utiliza su doctrina social como una base, supuestamente, apolítica que le permite opinar sobre temas de orden público. Esto conlleva a la falta de necesidad de tomar o explicar su posición política, la cual es presentada como un *deber ser*, entendido como una forma segura y autosuficiente, aunque con cierta ambivalencia (Leñero Otero, 2000: 29-33).



Tanto en el documento «Rehabilitar la Política» como en el contenido del periódico *Eco Católico*, se desarrolla el discurso que la intención de la Iglesia Católica Romana respecto a su participación en el proceso electoral es el de brindar distintos elementos y factores a considerar por la feligresía católica a la hora de emitir su voto; esto a pesar que —como se ha indicado— en publicaciones de este medio se admite que esta “guía” que se realiza está destinada a promover que la población evite votar por aquellas agrupaciones que se alejen de la doctrina y criterios de la Iglesia Católica Romana. Sin embargo, como muestra el gráfico 5, de las 122 publicaciones encontradas en el periódico *Eco Católico* que se relacionan con el proceso electoral, únicamente 7 (5,7%) se relacionan con estos temas de coyuntura, y salvo por el tema de juventud, a los restantes temas este medio solo les dedica una publicación.

Gráfico 5. Cantidad de artículos con subtemas relacionados con la categoría Coyuntura Política, publicados por el periódico *Eco Católico* durante la campaña electoral 2013-2014



Fuente: Elaboración propia del autor a partir de artículos recolectados del periódico *Eco Católico* entre el 20 de octubre de 2013 y el 6 de abril de 2014.

Al considerar lo anterior, se puede indicar que temas como los problemas ambientales, la corrupción o la pobreza, si bien son mencionados, tienen un interés marginal en la agenda político electoral promovida por la Iglesia Católica Romana. Por lo tanto,



aunque el discurso manifestado es que esta organización busca dar un referente integral y amplio, que facilite la reflexión de las y los católicos a la hora de emitir su voto; ciertamente parece ser la intención de esta organización que se concentren en los temas relacionados con la categoría sexualidad y género, a la hora de evaluar por cuál agrupación política votar; dejando otros temas, en el mejor de los casos, como algo secundario a tomar en consideración. En otras palabras, parece ser más importante para la Iglesia Católica Romana que las personas emitieran su voto por partidos políticos que se opusieran al aborto, la FIV y a la unión de personas del mismo sexo, que por partidos políticos que tuvieran propuestas para reducir los problemas o combatir los problemas ambientales y de corrupción que aquejan al país.

El tema de las personas jóvenes es el más mencionado en las publicaciones relacionadas con la coyuntura política; con dos publicaciones, una que presenta a las y los jóvenes de forma positiva y otra que considera su actuación como negativa. *Eco Católico* presenta de forma positiva a las personas jóvenes que se involucran en el proceso electoral, ya sea asistiendo a las urnas o formando parte de una agrupación política; incluso informa que la Comisión Nacional de Pastoral Juvenil de la Conferencia Episcopal de Costa Rica resalta la importancia de dicha participación para el futuro del país:

Creemos que en el actual proceso electoral somos protagonistas que construyen, exigen y deciden de forma crítica sobre los gobernantes que han de responder a las necesidades del pueblo costarricense y, de forma muy particular, a la juventud no sólo con propuestas para nuestro futuro sino para nuestro presente lleno de inseguridades (Ávila Chacón, 2014b: 3).

Según se ha mostrado en otra investigación (Díaz González y otros, 2015), en el imaginario político de la población costarricense se tiende a responsabilizar a las personas jóvenes de construir un mejor futuro para el país, así como de dar solución a distintas problemáticas que aquejan a la sociedad costarricense, incluyendo mejorar la calidad de la política. Dicha percepción forma parte del adultocentrismo presente en la sociedad costarricense, ya que al delegarse esta responsabilidad en las y los jóvenes, las personas



adultas adoptan una posición para criticar y juzgar su comportamiento si no cumplen con estas expectativas.

Sobre este punto es necesario agregar que en ningún momento se cuestiona si la participación de las personas jóvenes en los partidos políticos es efectiva, ni tampoco se observa si la propuesta política desarrollada por estos es atractiva o retoma las necesidades de la población joven, con el propósito tanto de atraer sus votos como de generar políticas para la solución a sus problemáticas. Esta posición «acrítica» de la relación entre las personas jóvenes y los partidos políticos no es exclusiva del periódico *Eco Católico*, otros medios de prensa escrita en el país siguen esta tendencia, exaltando como positivo la inclusión de las personas jóvenes en los partidos políticos, sin interesarse en informar si esto satisface de manera adecuada las necesidades de representación política de esta población (Díaz González y otros, 2015).

Por otro lado, *Eco Católico* presenta de manera negativa a las personas jóvenes que difieren, critican o muestran su disconformidad con las posiciones de la Iglesia Católica Romana, y externaliza su preocupación de que existan personas jóvenes que simultáneamente se identifiquen como católicoromanas y que militen en partidos políticos con posiciones contrarias a la visión política de la Iglesia Católica Romana:

La presencia militante de algunos jóvenes católicos – hasta de pastorales juveniles y algunos movimientos- en partidos abiertamente apuntados a la agenda de la nueva izquierda (temas bioéticos, políticas fiscales agresivas contra el sistema productivo, ingenuidad de cara a algunas cuestiones económicas y tendencia a discursos camuflados) es de temer y ello deja ver hasta dónde nuestras juventudes no están formadas, desconocen los fundamentos de la fe, pasan de la coherencia con la moral oficial y, poco a poco, se creen la historia de que la vida religiosa y la militancia política no tienen nada qué ver una con la otra (Viquez, 2014b: 14).

El texto anterior es revelador por dos razones, la primera, se reconoce abiertamente que para la Iglesia Católica Romana la militancia política está relacionada con las creencias religiosas, pero no de manera que las personas utilicen su creencias religiosas como factores para reflexionar y considerar cómo, dónde y de qué



manera llevaran a cabo su actividad política, tal y como supuestamente se sugiere en el texto «Rehabilitar la Política» y en otras publicaciones realizadas por este semanario; si no que abiertamente se expresa que las personas católicas solo deberían realizar militancia política en aquellas agrupaciones que sean afines a los intereses de la Iglesia Católica Romana, y condena abiertamente aquellos feligreses católicos que deciden formar parte y apoyar grupos políticos cuya agenda difiera a la de esta organización religiosa.

La segunda razón radica en que, si bien una parte fundamental del discurso desarrollado por el periódico *Eco Católico* para justificar la participación de la Iglesia Católica Romana en política electoral es que esta supuestamente no busca tomar partido ni a favor ni en contra de alguna agrupación política, sino que simplemente busca dar a la ciudadanía lineamientos morales sobre los cuales apoyarse a la hora de decidir su voto, en el texto citado muestra su «temor» porque personas católicoromanas participen en partidos políticos de la «nueva izquierda». Así, abiertamente se condena la participación en determinados grupos políticos debido a que su ideología no es consecuente con los intereses y creencias de la Iglesia Católica Romana.

Lo expuesto anteriormente confirma que, en el discurso del periódico *Eco Católico*, se observa que la Iglesia Católica Romana promueve la implementación de una *religión politizada*, tal y como la establece Linz (2006); en la cual las autoridades religiosas buscan poner el poder político y la comunidad política al servicio de la Iglesia Católica Romana; para lo cual convierten la religión en una herramienta de control político, al presionar o tratar de inducir a sus creyentes a que tengan un comportamiento político que favorezca a grupos cuyas posturas vienen a defender o apoyar los intereses de la propia Iglesia Católica Romana, sobre otros intereses y problemas que puedan tener este grupo de la población.

Conclusión

Al igual que otras organizaciones de la sociedad civil, la Iglesia Católica Romana tiene intereses y trata de defender y colocar esos intereses en la agenda política del país. Sin embargo, a diferencia



de otras organizaciones sociales, esta cuenta con un carácter especial, al formar parte de la comunidad religiosa, cuenta con un capital cultural que sólo poseen las organizaciones religiosas. Este capital cultural les puede permitir inducir determinado comportamiento en su comunidad de creyentes, utilizando para ello argumentos y razones vinculadas con su fe y creencias religiosas.

Debido a lo anterior es que en Costa Rica, a pesar de ser un Estado confesional, la Constitución Política busca crear una separación entre las creencias religiosas y la política, esto con el propósito de evitar que se utilicen las primeras para manipular el comportamiento político de la población. El discurso del periódico *Eco Católico* denota el esfuerzo de la Iglesia Católica Romana para evadir dicha prohibición, y tratar de influir en el comportamiento político de la población católica romana costarricense e, incluso, de los propios partidos políticos.

A través del discurso de *Eco Católico* se observa que se trata de presentar a la Iglesia Católica Romana como una guía moral, tanto para la ciudadanía como para los propios partidos políticos. Así, la Iglesia Católica Romana trata de influenciar en las preferencias electorales de sus feligreses al presentarle un serie de «criterios éticos» que deben tomar en consideración al momento de elegir por quién votar. Asimismo, no solamente les interesaba por quién debían votar sus feligreses, sino también que estos concurrieran a las urnas para emitir su voto. De esta manera construyen una narrativa en la que se presenta el ejercicio del voto como un deber cristiano, y no solamente como un acto o ejercicio cívico. Al promover que sus feligreses voten y, al mismo tiempo, tratar de influenciarlos para que voten por aquellas agrupaciones políticas más cercanas a las convicciones y agenda de esta agrupación religiosa, se está tratando de promover que el resultado electoral sea el más adecuado para los intereses de la Iglesia Católica Romana.

Asimismo, al declarar que ninguna agrupación política cumple a totalidad con los lineamientos morales de la Iglesia Católica Romana, se busca colocar a esta como un ente «superior», el cual está encima de los partidos políticos. Por ende, hace un llamado a estas agrupaciones políticas para que construyan su agenda



electoral lo más cercana posible a la propuesta de la Iglesia Católica Romana, con el propósito de ser «atractiva» para el electorado católico romano.

Por último, el periódico *Eco Católico* construye toda una narrativa para legitimar la participación de la Iglesia Católica Romana en política electoral, esto en dos sentidos: el primero, mostrar que esta organización no está violentado ninguna normativa cuando opina sobre temas políticos-electorales e, incluso, se encuentra en desventaja en comparación con otras organizaciones religiosas presentes en Costa Rica. El segundo, mostrar que esta institución cuenta con un alto grado de legitimidad y credibilidad ante la población costarricense y, por ende, sus posiciones y «recomendaciones» deben ser escuchadas tanto por la ciudadanía como por los partidos políticos.

Por lo tanto, el discurso del periódico *Eco Católico* responde a la idea de «religión politizada», donde una organización religiosa, en este caso la Iglesia Católica Romana costarricense, busca influenciar el escenario político, para así asegurar tanto una cuota de poder como una coyuntura favorable para sus intereses, para lo cual recurre a sus «creencias religiosas» como una forma de justificar sus acciones e intervenir en los asuntos públicos.

Referencias bibliográficas

Arguedas Ramírez, Gabriela (2010). «El (aún) tortuoso camino hacia la emancipación: Fundamentalismos religiosos, los derechos humanos de grupos históricamente oprimidos y la lucha por un Estado Laico en Costa Rica». *Anuario del Centro de Investigación y Estudios Políticos* 1: pp. 55-66.

Ávila Chacón, Laura (2013a). «Nuestro voto decidirá el futuro de Costa Rica». *Eco Católico* 130, Tomo 131, N° 4294 (20 de octubre): p. 3.

Ávila Chacón, Laura (2013b). «Ofensas son muestra de intolerancia y persecución religiosa». *Eco Católico* 130, Tomo 131, N° 4295 (27 de octubre): p. 6.



- Ávila Chacón, Laura (2013c). «¡Yo me apunto con la vida y la familia!». *Eco Católico* 130, Tomo 131, N° 4297 (10 de noviembre): p. 5.
- Ávila Chacón, Laura (2013d). «Respetar y acoger la vida en todas sus etapas». *Eco Católico* 131, Tomo 131, N° 4298 (17 de noviembre): p. 8.
- Ávila Chacón, Laura (2014a). «Arzobispo pide motivar voto en conciencia». *Eco Católico* 131, Tomo 132, N° 4307 (26 de enero): p. 4.
- Ávila Chacón, Laura (2014b). «¿Ganó el abstencionismo las elecciones?». *Eco Católico* 131, Tomo 132, N° 4310 (16 de febrero): p. 3.
- Ávila Chacón, Laura y Gerardo Mora Pana (2013). «Repercuten orientaciones éticas». *Eco Católico* 130, Tomo 131, N° 4295 (27 de octubre): pp. 8-9.
- Ávila Chacón, Laura y Martín Rodríguez García (2014a). «Comprendo la decepción de la gente: Religioso aboga por mayor atención a la pobreza y la marginación que golpean a miles de familias en el sur del país». *Eco Católico* 131, Tomo 132, N° 4304 (5 de enero): p. 3.
- Ávila Chacón, Laura y Martín Rodríguez García (2014b). «Jóvenes: protagonistas del proceso electoral». *Eco Católico* 131, Tomo 132, N° 4307 (26 de enero): p. 20.
- Bidegaín, Ana María (2004). «Preguntas en torno a los procesos de recomposición religiosa». En: Jean Pierre Bastian (Coordinador), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, pp. 269-272.
- Conferencia Episcopal de Costa Rica (2013). «“Rehabilitar la política”: Algunos criterios éticos para iluminar el proceso electoral y la vida democrática, 2013-2014». San José: Conferencia Episcopal de Costa Rica.



- Cruz Brenes, Febe (2015). «Solís convocará FIV al Congreso pese a reconocer que no tiene consenso entre diputados». *Radio Monumental*, 11 de julio. [En línea]. Disponible en: <<http://www.monumental.co.cr/noticia/solis-convocara-fiv-al-congreso-pese-reconocer-que-no-tiene-consenso-entre-diputados>> [consultado el 20 de agosto de 2017]
- Díaz González, José Andrés (2012). «¿Un referéndum a favor o contra las minorías?: La prensa escrita ante el referéndum acerca de la Unión de personas del mismo sexo». *Revista Rupturas* 2, N° 2: pp-294-326.
- Díaz González, José Andrés, Luis Diego Soto Kiewit, y Sindy Mora Solano (2015). *Informe de encuesta: Percepción sobre aspectos de las culturas políticas de las personas jóvenes en Costa Rica*. Heredia: Instituto de Estudios Sociales en Población, Universidad Nacional.
- EFE (2015). «Costa Rica anuncia que pondrá fin a prohibición de fecundación in vitro» *El País* (San José), 22 de julio. [En línea]. Disponible en: <<http://www.elpais.cr/2015/07/22/costa-rica-anuncia-que-pondra-fin-a-prohibicion-de-fecundacion-in-vitro/>> [consultado el 20 de agosto de 2017].
- Editorial (2013a). «Sí a la vida, al respeto y a la libertad de la Iglesia». *Eco Católico* 130, Tomo 131, N° 4295 (27 de octubre): p. 11.
- Editorial (2013b). «Caminata es un acto de fe, no político». *Eco Católico* 130, Tomo 131, N° 4298 (17 de noviembre): p. 12.
- Editorial (2014a). «A un mes de las elecciones». *Eco Católico* 131, Tomo 132, N° 4304 (5 de enero): p. 18.
- Editorial (2014b). «Costarricenses, ¡A las urnas!». *Eco Católico* 131, Tomo 132, N° 4308 (2 de febrero): p. 12.
- Espinoza C., Ana Cecilia (2013). «Candidatos a diputados atendieron llamado de la Iglesia». *Eco Católico* 130, Tomo 131, N° 4300 (1° de diciembre): p. 7.



- Fuentes Belgrave, Laura (2006). «Las apuestas del poder sobre el cuerpo de las mujeres: Las relaciones entre el Estado, la Jerarquía Eclesiástica y el Movimiento Feminista alrededor del aborto en Costa Rica y Nicaragua». *Anuario de Estudios Centroamericanos* 32: pp. 97-138.
- Garma Navarro, Carlos (2000). «Las relaciones de las iglesias pentecostales con el Estado y con los partidos políticos en México». En: Joseph Ferraro (coord.), *Religión y Política*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana Uztapalapa, pp. 177-210.
- Leñero Otero, Luis (2000). «Perfiles de la Iglesia Católica Romana en México». En: Joseph Ferraro (coord.), *Religión y Política*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana Uztapalapa, pp. 29-33.
- Lamas, Marta (2003). «Aborto, derecho y religión en el siglo XXI». *Debate Feminista* 14, N° 27: pp. 139-164.
- Linz, Juan José (2006). «El uso religioso de la política y/o el uso político de la religión: La ideología-sucedáneo vs la religión-sucedáneo». *Revista Española de Investigación Sociológica* 114: pp. 11-35.
- Mallimaci, Fortunato (2004). «Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina». En: Jean Pierre Bastian (coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Montero, Enrique (2013). «El delito de no votar». *Eco Católico* 130, Tomo 131, N° 4297 (10 de noviembre): p. 13.
- Monterrosa, María Estela (2013a). «No está prohibido que la Iglesia exprese su visión». *Eco Católico* 130, Tomo 131, N° 4294 (20 de octubre): p. 9.
- Monterrosa, María Estela (2013b). «El buen negocio de proteger a la familia». *Eco Católico* 130, Tomo 131, N° 4300 (1° de diciembre): pp. 8-9.



- Monterrosa, María Estela (2014a). «Candidatos a diputados expusieron sus ideas». *Eco Católico* 131, Tomo 132, N° 4307 (26 de enero): p. 18.
- Monterrosa, María Estela (2014b). «Todo listo para la fiesta democrática». *Eco Católico* 131, Tomo 132, N° 4308 (2 de febrero): p. 5.
- Mora Pana, Gerardo (2013a). «La Iglesia Católica Romana sigue con buena nota». *Eco Católico* 130, Tomo 131, N° 4294 (20 de octubre): p. 5.
- Mora Pana, Gerardo (2013b). «Sí a la vida y a la familia en Congreso». *Eco Católico* 130, Tomo 131, N° 4296 (3 de noviembre): p. 6.
- Mora Pana, Gerardo (2013c). «Isabella, el ángel que les cambió la vida». *Eco Católico* 130, Tomo 131, N° 4298 (17 de noviembre): p. 5.
- Mora Pana, Gerardo (2013d). «La Iglesia es libre de expresar su visión». *Eco Católico* 130, Tomo 131, N° 4301 (8 de diciembre): p. 4.
- Mora Pana, Gerardo (2013e). «Diputados reconocen que el FIV no garantizan embarazo». *Eco Católico* 130, Tomo 131, N° 4302 (15 de diciembre): p. 4.
- Mora Pana, Gerardo (2014a). «¿Se discrimina a la Iglesia en política electoral?». *Eco Católico* 131, Tomo 132, N° 4304 (5 de enero): p. 9.
- Mora Pana, Gerardo (2014b). «Iglesia inicia año con nota positiva». *Eco Católico* 131, Tomo 132, N° 4305 (12 de enero): p. 5.
- Mora Pana, Gerardo (2014c). «Caso FIV podría ser llevado a la OEA». *Eco Católico* 131, Tomo 132, N° 4306 (15 de enero): p. 19.
- Mora Pana, Gerardo (2014d). «Clamor de cambios se escucha en las Urnas». *Eco Católico* 131, Tomo 132, N° 4309 (9 de febrero): p. 8.



- Mora Pana, Gerardo (2014e). «Ningún científico serio podría refutar que la vida comienza con la fecundación». *Eco Católico* 131, Tomo 132, N° 4310 (16 de febrero): p. 10.
- Mora Pana, Gerardo (2014f). «La familia nunca pasa de moda». *Eco Católico* 131, Tomo 132, N° 4314 (16 de marzo): p. 10.
- Navarro Leiva, Carlos (2015). «Zarcereños dicen no a Fecundación in Vitro». *Diario Extra* . 30 de junio de 2015. [En Línea]. Disponible en <<http://diarioextra.com/Noticia/detalle/263244/zarcerenos-dicen-no-a-fecundacion-in-vitro>> [Consultado el 20 de agosto de 2017].
- Quirós, José Rafael (2013). «Familia: siempre prioridad». *Eco Católico* 130, Tomo 131, N° 4299 (24 de noviembre): p.17.
- Quirós, José Rafael (2014). «La coherencia de los políticos católicos». *Eco Católico* 131, Tomo 132, N° 4308 (2 de febrero): p. 13.
- Redacción (2014a). «Votar: deber ciudadano y cristiano». *Eco Católico* 131, Tomo 132, N° 4308 (2 de febrero): pp. 8-9.
- Redacción (2014b). «Costa Rica vivió su fiesta democrática». *Eco Católico* 131, Tomo 132, N° 4309 (9 de febrero): p. 7.
- Rodríguez, Fernando (2013). «TSE declara parcialmente con lugar recurso contra partidos religiosos». *AmeliaRueda.com*, 3 de febrero. Disponible en: <<http://www.ameliarueda.com/nota/tse-declara-parcialmente-con-lugar-recurso-contra-partidos-religiosos>> [Consultado el 20 de agosto de 2017].
- Vargas, Luis Paulino (2013). «La diversifobia como cultura, discurso y práctica constitutiva en la institucionalidad pública de Costa Rica». *Revista Rupturas* 3, N° 1: pp. 44-87.
- Viquez, Mauricio (2013a). «Criterios, católicos y proceso electoral». *Eco Católico* 130, Tomo 131, N° 4297 (10 de noviembre): p. 14.
- Viquez, Mauricio (2013b). «La Iglesia y su credibilidad». *Eco Católico* 130, Tomo 131, N° 4298 (17 de noviembre): p. 13.



Viquez, Mauricio (2013c). «Marchar con conciencia y claridad». *Eco Católico* 130, Tomo 131, N° 4298 (17 de noviembre): p. 14.

Viquez, Mauricio (2014a). «Política, doctrina social y participación». *Eco Católico* 131, Tomo 132, N° 4307 (26 de enero): p. 14.

Viquez, Mauricio (2014b). «Duras enseñanzas». *Eco Católico* 131, Tomo 132, N° 4309 (9 de febrero): p. 14.





Segunda Sección

**Catolicismo Romano
y protestantismo
en la arena pública**



Representaciones en torno a «la familia» en las políticas sociales

El *affidamento* (guarda) en la región de
Lombardía, Italia

Juan Carlos Sabogal Carmona

Centro de Investigación y Transferencia de Entre Ríos
Universidad Nacional de Entre Ríos - CONICET



Resumen

En este artículo se discute el concepto de familia(s) presente en las políticas sociales del estado en la provincia de Lombardía (Italia). Analizando críticamente la centralidad de la *familia nuclear/conyugal/heteronormativa* en algunos discursos académicos y políticos, y la influencia de cierta perspectiva de la iglesia católica romana —vinculada a la sociología de Pierpaolo Donati— en las políticas hacia las familias. Del mismo modo, se aborda conceptualmente la noción de *familias outsiders* para el análisis de las políticas de *affidamento* (guarda) y las posibilidades que se abren desde esta estrategia para la conformación de nuevas familias.

Palabras clave: Políticas hacia las familias, *Affidamento*, Pierpaolo Donati, Iglesia Católica Romana, familias outsiders, Italia.

Resumo

Este artigo discute o conceito de família presente nas políticas sociais do estado na província da Lombardia (Itália). Analisando criticamente a centralidade da *familia nuclear/conyugal/heteronormativa* em alguns discursos acadêmicos e políticos, e a influência de uma certa perspectiva da Igreja Católica Romana —ligada à sociologia de Pierpaolo Donati— nas políticas para as famílias. Da mesma forma, a noção de famílias *outsiders* é abordada conceitualmente para a análise das políticas de *affidamento* (guarda) e as possibilidades que se abrem a partir dessa estratégia para a formação de novas famílias.

Palavras-chave: Políticas para famílias, *Affidamento*, Pierpaolo Donati, Igreja Católica Romana, famílias outsiders, Itália.



Abstract

The present article proposes the discussion of the family concept in the social policies and the interventions toward families in Lombardía region (Italy). The centrality of the *nuclear/conjugal/heteronormative family* in the academic and political debates, and the influence of a Catholic Roman Church perspective — linked with sociological perspective of Pierpaolo Donati— in the politics toward families, this perspective raised specific ways of the interventions in the familiar context. In this opportunity we will work the debate about the *outsider families* concept, and the *affidamento* (guarda) and the possibilities with this strategy for the new families conformation.

Keywords: Policies toward families, *Affidamento*, Pierpaolo Donatti, Roman Catholic Church, Outsider families, Italy.

Juan Carlos Sabogal Carmona

Becario Doctoral en el Centro de Investigación y Transferencia de Entre Ríos (CITER), Universidad Nacional de Entre Ríos y Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Argentina (CONICET). Es Licenciado y Magister en Trabajo Social. Doctorando en Ciencias Antropológicas en la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Docente de grado y posgrado. Miembro del Programa de Investigación de Docencia y Posgrado «Estructuras y Estrategias Familiares de Ayer y de Hoy» (CIECS – CONICET). Autor de «Pensando las familias a través de perspectivas analíticas del estado: retóricas presidenciales sobre el programa Familias en Acción (Colombia) 2002-2010» (2016) y «La figura del refugio en el contexto sudamericano: el proceso de integración regional del Mercosur» (2013-2014) en co-autoría con Janneth Clavijo. Sus líneas de investigación son políticas sociales hacia las familias, programas monetarios de transferencias condicionadas, género y masculinidades, migraciones forzadas.

Cita recomendada de este artículo

Sabogal Carmona, Juan Carlos (2017). «Representaciones en torno a «la familia» en las políticas sociales: El *affidamento* (guarda) en la región de Lombardía, Italia». *Religión e Incidencia Pública. Revista de investigación de GEMRIP* 5: pp. 123–150. [Revista digital]. Disponible en internet en: <<http://religioneincidenciapublica.gemrip.org/>> [consultado el dd de mm de aaaa].



Este obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-NoDerivadas 3.0



Introducción

La situación italiana es muy compleja hoy en día, el nivel de envejecimiento de la población y la ausencia de redes de cuidado son factores claves. La discusión sobre la adopción dentro y fuera del país es relevante para la intervención social en la actualidad. El objetivo de este artículo es, de algún modo, evidenciar las representaciones familiares en las políticas y la influencia que en dichas representaciones ha tenido la iglesia católica romana y, a partir de allí, analizar el *affidamento* como figura que permite visibilizar una ruptura con aquella comprensión de las familias tradicionales. Partimos del supuesto de que la forma en que las políticas deciden entre quienes pueden y no pueden adoptar, y previamente acceder al *affidamento*, de algún modo, está reflejando la discusión de las configuraciones actuales de lo que se entiende por familia(s).

En este sentido, consideramos la presencia del pensamiento de estado (Bourdieu, 1997), a través de políticas con fuerte poder performativo que configuran ideales de familias. En nuestro caso de estudio, emerge la denominada *familia nuclear/conyugal/heteronormativa*, que mediante un maridaje de la Iglesia Católica Romana y el estado italiano, reconfiguró un ideal de familia particular. Sin embargo, frente a este discurso performativo, hemos reconstruido una categoría analítica para pensar la diversidad familiar, que hemos denominado *familias outsiders*, la cual alude a aquellas familias por fuera de esa representación, y que estudiamos en el caso específico del *affidamento*.

La figura denominada *affidamento* sería traducible de manera sintética a la «guarda» en el contexto latinoamericano y constituye un paso previo a la adopción. Esta categoría de *affidamento* representa la posibilidad de que algunas familias en condiciones *precarias* —vinculadas a la precarización en medios y modos de vida— puedan, a través de un sistema de selección de sujetos, parejas o familias encontrar un lugar para delegar el cuidado de sus hijos *menores*. Esta estrategia es planteada como una forma de hallar un lugar para los niños en el contexto de las redes de familiares y vecinos. Ese proceso es desarrollado por trabajadores sociales y psicólogos dependientes de instituciones municipales y provinciales. A su vez, se evidencia como relevante, en tanto,



tangencialmente a los lentos cambios sociales, políticos y culturales, se avanza en el reconocimiento por ejemplo, de parejas del mismo sexo como estructuras familiares.

Este trabajo se realizó con base en un abordaje metodológico cualitativo a través de la creación de un corpus de documentos — regulaciones, notas de prensas, informes institucionales— y de entrevistas con varios actores vinculados a las políticas sociales: Académicos, miembros de organizaciones no gubernamentales, y actores institucionales fundamentalmente trabajadoras y trabajadores sociales. Así mismo, se llevaron a cabo entrevistas a miembros del Centro de Estudio e Investigación sobre la Familia, perteneciente a la Universidad Católica del Sacro Cuore; al presidente del Foro para la Familia —grupo de organizaciones y ONGs de todo el país— y también al director del Instituto internacional de Estudios de Familia, en Milán y a la Vicepresidenta del mismo Foro; a docentes investigadores de universidades que trabajan en el campo de la administración pública; trabajadores sociales de oficinas de asistencia en la región de Lombardía; a una investigadora del Instituto de Investigación Social de Milán y otra de la Universidad de Milano Bicocca.¹

En los siguientes apartados desarrollamos algunos elementos que nos permiten observar la configuración retórica de la idea de *familia nuclear/conyugal/ heteronormativa* presente en el contexto de estudio y lo que hemos conceptualizado como *familias outsiders*, que se configuran, siguiendo a Norbert Elias y John L. Scottson (1990), en aquellas familias que se encuentran en la *parte*

¹ Las labores de búsqueda, recolección y análisis de datos se desarrollaron en el marco de una estancia de investigación realizada en Milán, vinculada con un proyecto de investigación denominado «Familias con necesidades complejas» (Financiado por IRSES-UE), que implicó a investigadores de universidades tanto de Europa como de América Latina. Las actividades desarrolladas en mi caso en particular, se encontraban centradas en indagar las formas conceptuales en las que son entendidas las familias por las políticas sociales del estado, y las intervenciones performadas por el estado a través de políticas en la región de Lombardía. En esta dirección la propuesta estuvo dirigida a investigar las formas diferentes en que actores gubernamentales, como no gubernamentales denominaban y concebían la idea de familia(s) como parte sus intervenciones. Intentando percibir las similitudes y diferencias en las formas de entender la familia y las políticas hacia las familias, en el contexto de Milán y de algunas municipalidades de la provincia de Lombardía.



exterior, aquellas diversidades familiares aún no nombradas en las políticas. En ese sentido, las familias a las que nos referimos como *outsiders*, son las familias homoparentales.² De tal modo, la representación de las familias nucleares, encarnaría la «tradición» de la «buena sociedad» y, las familias *outsiders*, los atributos asociados desde las primeras vinculados a la «anomia» o «la desintegración» (Elias y Scottson, 1990: 7).

La construcción de la idea de familia desde el sistema familiar nuclear/conyugal heteronormativo

Desde las ciencias sociales, se ha abordado la temática de las familias a partir de diversos ángulos, concepciones y fundamentaciones que se han erigido sobre las posibilidades de intervención o ejercicio comprensivo, en el espacio de lo doméstico. Desde propuestas terapéuticas, educativas, asistenciales, organizativas, políticas, culturales, entre muchas otras. El abanico es amplio y los paradigmas que ponen el ojo en el contexto familiar, también son pródigamente abarcativos.

La intención de definir conceptualmente las familias es un aporte claro de las ciencias sociales, para concretar y delimitar un objeto de estudio, una temática o si se quiere sujetos en procesos de interacción; que redunde en claridades conceptuales y genere aportes a partir de investigaciones rigurosas, que pueden explicar fenómenos sociales más amplios. Siguiendo a Joan Bestard (1980) el contexto histórico social en el que se encuentra este «recorte» de la realidad es fundamental para asociar las dinámicas macro y microsociales, individuo, familia y sociedad, divisiones las cuales se pueden considerar como parte del desarrollo del discurso científico presente, que fracciona sin volver a reunir las piezas, del avance y desarrollo tecnológico del conocimiento y la historia del pensamiento. Pedagógicamente, para el investigador de las

² Aunque también, son *familias outsiders* las de migrantes en situación de irregularidad migratoria. Pero en este caso, la precarización del vínculo con las instituciones estatales se encuentra supeditado a procesos de regulación de su presencia, y en menor medida a políticas dirigidas a la intervención en las necesidades de las familias.



familias, dicho recorte permite obtener información direccionada a su objeto o sujeto de estudio, pero al no «rearmar el tablero», pierde la perspectiva de una visión más global de los fenómenos.

La familia en el mundo, ha sido percibida como un elemento «periférico» de la familia europea. Algunas visiones fundadas en perspectivas eurocéntricas construyeron discursos sociales, que a partir del Concilio de Trento (1545-1563), las reformas borbónicas (siglo XVIII), el Código Civil Francés o Napoleónico (1870), la encíclica del papa León XIII *Rerum Novarum* (1891), entre otros documentos, consideraban cierto ideal de lo familiar, constituido por la *familia nuclear/conyugal* (Ghirardi, 2008).

Para observar esta idea de *familia* con los orígenes señalados, parece acertado revisar un texto fundante de lo que se ha denominado el ideal de la *familia nuclear/conyugal*, escrito frente a la situación de los obreros y el capital en el siglo XIX, la encíclica *Rerum Novarum*:

la familia o sociedad doméstica, bien pequeña, es cierto, pero verdadera sociedad y más antigua que cualquiera otra, (...) es de absoluta necesidad que tenga unos derechos y unos deberes propios, totalmente independientes de la potestad civil. Por tanto, es necesario que ese derecho de dominio atribuido por la naturaleza a cada persona, según hemos demostrado, transferido al hombre en cuanto cabeza de la familia; más aún, ese derecho es tanto más firme cuanto la persona abarca más en la sociedad doméstica. (...). Al igual que el Estado, según hemos dicho, la familia es una verdadera sociedad, que se rige por una potestad propia, esto es, la paterna (León XIII, 1891).

Esta idea de familia, que enfatizaba en el lugar asimétrico de las relaciones de género y generación, ubicando en un lugar preponderante al padre, consolidado a través de las disposiciones y discursos normados por la iglesia, ha constituido una conceptualización idealizada de las familias, aún en el presente.

En el siglo XIX Frédéric Le Play hizo observaciones a la conformación de las familias en el ámbito europeo. Le Play argumentaba que en la clase trabajadora industrial se notaba una preeminencia de la familia formada por el matrimonio, con hijos,



es decir, una familia neolocal conyugal, que establecía su hogar con dicho matrimonio (Therborn; 2006: 19).³ Al respecto Bestard plantea que, la posición de Le Play es evolucionista al afirmar que antes de ese proceso industrial, asumía que la familia en Europa se consolidaba como «extensa». Es con Laslett, del grupo de Cambridge, donde a partir de un mega estudio en el Reino Unido se construyen tipologías más que todo censales, analizando los grupos domésticos a través de criterios cuantitativos de coresidencia (Bestard, 1980).

En efecto, la *familia nuclear/conyugal/heteronormativa*, ha representado un ideal familiar, que ha devenido en un referente porque ha constituido un elemento central para la reproducción de las sociedades capitalistas. Arriagada, por ejemplo, plantea frente al Estado desarrollista latinoamericano, que su política pública se erige en una estructura particular de las familias y que hace funcional a la familia nuclear para la reproducción de la fuerza de trabajo, «Al mismo tiempo, se fortaleció un tipo de estructura familiar -la familia nuclear- que se presentaba como funcional al desarrollo» (Arriagada; 2007:176).

Comprender las implicancias que ese plano *normativo* de la familia y su efecto *performativo* genera aún hoy, en las formas en las cuales se construyen ideales de familias en contextos específicos, y a través de ellas procesos de intervención, constituye un aporte para pensar hacia cuales sujetos son construidas las mismas y quienes quedan por fuera de ellas. Sin embargo, evitamos asumir *a priori* que las complejidades de las familias europeas fuesen extrapoladas a Latinoamérica, sin considerar las complejidades culturales y socio- políticas particulares. Sí, nos parece importante poder observar algunas de esas particularidades de las perspectivas familiares en las políticas europeas, a través de

³ Este un estudio riguroso de la familia, que presenta desarrollos exhaustivos desde la categoría de geocultura; de grandes sistemas familiares en el mundo, contruidos a partir del estudio del patriarcado, el matrimonio y la sexualidad, y la fecundidad. Los principales sistemas familiares que señala cinco: De África (Subsahariana), Europeo (Incluyendo las colonizaciones del Nuevo Mundo), del Este Asiático, de Asia del Sur, De Asia occidental/Norte de África. Y dos intersticiales: Sudeste Asiático y América Criolla (dividida en indoamericana y afroamericana—de esclavitud de plantation—).



un estudio contextualizado, en este caso, enmarcado en el análisis de los discursos sobre las familias en la sociedad italiana lombarda.

Consideramos en este estudio, que las familias o unidades domésticas representan configuraciones singulares, atravesadas por vínculos de parentesco de consanguinidad o afinidad, que constituyen proyectos de vida en común, comparten responsabilidades y derechos vinculados con su reproducción cotidiana (social, cultural, laboral, económica). En acuerdo con González, *et al* (1999),

La familia es el espacio social en el que los individuos aprendemos a vivir, a sentir y a relacionarnos con los demás. Es una organización social en la que sus miembros combinan sus capacidades y recursos en pos de un objetivo común – la reproducción cotidiana y social- con una división del trabajo familiar, distribución de responsabilidades, derechos y deberes basados en posiciones de género, generación y parentesco (Citado en Nucci, 2003: 90).

A través del análisis de información, en los apartados siguientes daremos cuenta de la presencia performativa de las ideas de familia en las políticas hacia las familias en el contexto señalado, fundamentalmente haciendo un recorte empírico en las políticas de *affidamento*.

Políticas hacia las familias: La presencia de la iglesia católica romana en el contexto italiano

Lombardía es la región más poblada en Italia —9.852.570 de habitantes— representando el 16,15 % de la población del país, su capital es Milán. Esta región ha duplicado su población después de la segunda postguerra principalmente a través de migración interna desde el centro y del sur, y actualmente desde otros orígenes nacionales. La religión con mayor cantidad de adherentes es la católica, influenciado por la presencia del estado Vaticano en Roma. De otro lado, la reciente crisis económica ha afectado mayoritariamente a la población y ha reducido el crecimiento económico, también se ha incrementado el desempleo, cuestiones que han afectado directamente a las familias.



Cuando observamos el sistema de las políticas sociales en este contexto, es posible evidenciar la idea de la familia nuclear conyugal en el corazón de las intervenciones hacia las familias. Esta perspectiva es notoria en las entrevistas, pero aparece frecuentemente como tema vinculado a la Iglesia Católica Romana y el punto de vista religioso, como urdimbre y marco para entender y comprender la familia.

La política en Italia contempla muchas medidas, y muchos sujetos. Hay medidas nacionales que involucran a las regiones y de estas a las comunas. Las comunas, como unidades territoriales de menor tamaño político-administrativo, ofertan servicios pero también reciben contribuciones económicas. De igual modo, medidas nacionales pueden ser dirigidas directamente a las comunas. La previsión social es una medida que depende del *Instituto Nazionale di Politiche Sociali*, este ente se encarga de las contribuciones económicas a las familias, a través de las prestaciones a hijos a cargo, indemnizaciones —pensiones— y asignaciones familiares. Se considera que es universal porque es tanto para italianos como para extranjeros con permisos de residencia. No obstante las medidas nacionales están vinculadas con el plano extraordinario de la primera infancia y con la conciliación entre familia y trabajo.⁴

En la región de Lombardía, las medidas que son implementadas en primer lugar se derivan de las medidas del denominado *Welfare Nazionale*, que son la conciliación entre familia y trabajo, y el *Asilo Nido*, que es la estructura educativa para los niños entre tres meses y tres años, en el marco del proceso de maternidad. Las otras políticas para la familia se fundamentan para la misma región: En la Ley 23/1999, que establece el *Welfare Family Friendly*, o políticas de bienestar amigables con la familia (Proyectos de Auto Ayuda Mutua y Asociacionismo familiar). El *Fondi per la Tutela delle Maternità*, (Fondo de Tutela para la maternidad). Los Consultorios familiares, desarrollados en los CAV (Centros de Ayuda a la Vida). Y las medidas para la familia numerosa.

⁴ Agradezco al respecto la ilustración sobre el tema de la política social en Lombardía, a la Dra. Cecilia Guidetti del *Instituto per la Ricerca Sociale di Milán*.



Según la legislatura de la región de Lombardía, en el año 2013, las unidades familiares eran 4.306.626, de las cuales la dimensión media del grupo familiar era de 2,29. El 29,9% están solos, el 23,6% representa a parejas sin hijos y, el 36,3% parejas con hijos. En el año 2011, de las parejas con hijos, el 51,3% tiene un hijo, 39,4% tiene 2 hijos y el 9,3% tres o más hijos (Legislatura de Lombardía, 2013). En enero de 2011 en Lombardía habitaban 1.668.205 niños, de ellos 859.428 eran de sexo masculino y 808.777 femenino.⁵

Si observamos los datos en detalle, solo el 36,3% de las familias se caracterizan por la convivencia de padres con hijos, es decir, poco más de la tercera parte de las familias se podría configurar como una familia tradicional, representada por padre, madre e hijos:

ahora estamos atendiendo familias de hombre y mujer, o con dos mujeres, reconstituídas, madres solas, solteras (...). Las familias tradicionales creo que hay como el 20%, creo que es necesaria una flexibilidad si trabajas en el campo, puedes teorizar mucho sobre la familia tradicional, y estoy casi seguro de que esas familias tiene una matriz religiosa en sus espaldas, pero creo que también una persona religiosa tiene que abrirse un poco, porque resulta siendo una forma de discriminación, y pienso que un trabajador social que piensa que una familia es solo una familia tradicional, tiene que dejar el campo (Elena, Trabajadora Social, Entrevista, 2014).

Esto estaría reflejando de hecho, las transformaciones culturales en las cuales el modelo de familia tradicional no es el único modelo que refleja las condiciones objetivas, sino una conceptualización

⁵ Los procesos migratorios tienen en sí mismos toda una complejidad que no es parte del abordaje de este artículo, si interesa señalar que, los niños de origen extranjero en 2003 eran 92.000 ,y en el 2011 eran 250.000. en términos porcentuales la población de niños y niñas extranjeros con relación al total, era de 6,4% En 2003 y de 15,5% en 2011. Al respecto, la práctica del *Ius Solis* —ciudadanía garantizada por lugar de nacimiento de los padres— refleja la fragilidad del sistema de bienestar italiano, en relación al tema que nos referimos, se evita aún —a la fecha de este escrito— otorgar la nacionalidad a aquellos hijos de migrantes, por no contar ellos con la ciudadanía. Como lo señala justamente la Trabajadora Social Elena Meroni, representante del programa *Comuna Insieme*, de la Oficina Especial de la Comuna de Bollate.



ideal, una expectativa de sectores de la sociedad italiana, fundamentalmente de origen católico romano.

De otro lado, las políticas para atender las demandas sociales de las familias, en este periodo de crisis social, están reflejando una ruptura con los estados bienestaristas de otras épocas. De tal modo el Instituto para la Investigación Social de Milán (IIS) sostiene, «es interesante señalar como la crisis económica está generando pesados límites y dificultades para las familias en el acceso a los servicios de cuidado de los menores y una consecuente agravamiento de las cargas de cuidado sobre las familias» (Informe Lombardía Social, IIS, 2013).

En una entrevista a una trabajadora social, que trabaja en una institución estatal de niñez en Milán, a la hora de interpretar las políticas hacia las familias a través de sus propias prácticas de intervención, percibe de modo desacompañado el discurso hacia las familias en las políticas y las realidades de las mismas familias, o en temporalidades y ritmos diferentes:

Bueno mi percepción es que son dos mundos un poco lejos, la familia en la sociedad camina más rápido que la política social, trabajando en el campo hay más diferencias, movilidad, problemas, cosas, tiene diferencias con las cosas que las políticas ven. En general la política da una construcción general, líneas guías generales, pero en la práctica hay una atención macro y, en lo micro se va perdiendo y no logran atender las necesidades de las familias (Elena, Trabajadora Social, Entrevista 2014).

En relación a las políticas hacia las familias, Naldini y Saraceno (2008), plantean que han existido tensiones en el plano cultural, relacionadas con la presencia los debates del Vaticano y la consolidación de un *nuevo poder secular*:

La secularización imperfecta de la cultura italiana, la presencia del Vaticano, junto con una presencia todavía marginal de las mujeres en la política y en los cuerpos de toma de decisiones, están haciendo de este país el campo de pruebas para el desarrollo de un nuevo poder secular de la Iglesia Católica [Romana]. Este poder, que es a la vez político (Los políticos de todos los partidos tienen miedo a ser percibidos como estando en conflicto con la jerarquía



católica [romana]) y cultural, ya se ha ejercido con éxito en tres casos. Se impidió la aprobación de una ley más liberal de divorcio en 2002. Se ha contribuido fuertemente al fracaso del referéndum de 2006 y la permanencia de una ley muy restrictiva en las tecnologías reproductivas. Y se llevó a cabo desde el gobierno de centro-izquierda la búsqueda de una nueva aprobación parlamentaria de un proyecto de ley en el que cohabitan los derechos de las parejas que, después de muchos compromisos, había sido aprobado por el Consejo de Ministros en enero de 2007. El tema del aborto está también periódicamente a la vanguardia de las intervenciones de la Iglesia y se utiliza por los políticos que quieren aprovechar su imagen de ser *Defensor fidei*, o *Defensor ecclesiae* (p. 746, traducción propia).

La presencia de la Iglesia Católica Romana si bien podríamos pensar que ha sido extensa en la historia italiana, es posible documentar que en el periodo posterior al fascismo —considerado pro-nacimientos—, las organizaciones de mujeres, como el movimiento feminista, influyeron notoriamente en algunos cambios. Un caso relevante, ha sido la aprobación en 1971 de la anticoncepción. En ese periodo, incluso los laicos pensaban un gobierno más alejado de la Iglesia Católica Romana.

En 1981 el movimiento *Pro-vida* con pertenencia a la Iglesia Católica Romana, promovió un posicionamiento alineado a Juan Pablo II, y su discurso anti-aborto. En mayo de 1978, fue aprobada Ley 194, «Normas para la tutela social de la maternidad y acerca de la interrupción voluntaria de la gravidez». Si bien esta apelaba a permitir el aborto en determinados casos, como peligro de vida, malformaciones, o imposibilidad económica, ha sido asumida como una Ley que vinculó tanto a «pro» como «anti» abortistas, para evitar un referéndum que en ese contexto estaba siendo postulado, y que se estima habría legalizado plenamente el aborto para cualquier situación a través de una decisión.

En el marco de este antiguo movimiento *Pro-vida*, en 2004, es formulada la Ley 40 que establece limitaciones y regulaciones a las tecnologías reproductivas:

limita el número de los óvulos fecundados durante un ciclo del procedimiento in-vitro a tres, y exige que todos los embriones fecundados, siendo portadores de explícitamente



nombrados derechos, sean implementados en el útero independientemente de sus cualidades. Esta ley bloquea también la investigación sobre las células estaminales y el acceso al tratamiento in-vitro para las parejas no casadas, y está en conflicto con la Ley 194, ya que los embriones una vez implementados, pueden ser libremente abortados durante los primeros noventa días del embarazo (Armeni, 2006). La ley ha sido sobrepuesta al referéndum abrogativo en 2005 en el que, gracias a una vasta movilización de la Iglesia Católica y movimiento pro-vida laico se mantuvo en vigor (Ignaciuk, 2009: 19).

El debate de los embriones intercambiados, en el año 2014 emergió como una de las discusiones relevantes en la sociedad italiana. Se presentó un error en un banco de semen y fueron intercambiadas las muestras entre dos familias. Esto generó una tensa situación y cerca de 300 familias pidieron realizar exámenes de ADN para confirmar «su paternidad». En esta dirección, el estatuto biológico de la paternidad, postulado por los discursos eclesiásticos y de sectores conservadores, primó para la conformación del *ideal de familia* en las normas, desvirtuando los elementos culturales de tal construcción.

El Foro de las Asociaciones Familiares: Ongs católicas romanas «defensoras» de las familias

El *Forum delle Associazioni Familiari* [Foro de las Asociaciones Familiares], ha funcionado desde 1992, como una reestructuración del *Sindacato de la Famiglia* creado en 1982. El Foro está constituido por más de 50 asociaciones nacionales y 400 asociaciones locales reunidas en 20 foros regionales y multiplicidad de foros locales (Entrevista a Gianna Savaris, Vicepresidente del Foro).

Tanto el *Sindacato* como el Foro retoman las banderas La Carta de los Derechos de familia (1983), a instancias de la exhortación «apostólica *Familiaris consortio* (Nº46)» a cargo del Papa Juan Pablo II. La Carta, tuvo su origen en el Sínodo de las autoridades religiosas católicoromanas en Roma en 1980, sobre «Las incumbencias de la familia cristiana en el mundo de hoy» (Presentación, Carta de los Derechos de la Familia, 2013).



La idea de matrimonio así como la posibilidad de ser el generador de la progenie aparecen centrales en dicha definición y, hacen parte de las banderas del Foro. El prólogo de la Carta, sostiene el argumento de que la familia está «fundada sobre el matrimonio, unión íntima de vida en la complementariedad entre un hombre y una mujer, que se constituye con el vínculo indisoluble del matrimonio libremente contratado y públicamente expresado y está abierto a la transmisión de la vida» (Presentación, Carta de los Derechos de la Familia, 2013).

En la entrevista a Francisco Belletti presidente del *Forum delle Associazioni Familiari* y también presidente del Instituto Internacional de Estudios de Familia, en Milán, se plantea claramente la forma en la cual se construye la participación de su doble vínculo institucional, que según propone está articulado a un objeto, que es «la familia»:

Si se viene discutiendo una ley sobre el divorcio, nosotros revisamos la ley y sacamos un comunicado, y lo damos a conocer a la opinión pública, por eso nosotros hablamos de las personas con las familias, sobre esto, tenemos dificultad con los medios, porque somos poco (...) políticamente correctos, defender la familia hoy en Italia es difícil, defender la familia (Entrevista a Belletti, 2014).

Cuando es consultado Belletti sobre cuál es la diferencia entre la conceptualización de la «familia» para su espacio de investigación y para el Forum Per le Famiglie, plantea:

Hay alguna diferencia, porque el Forum trabaja sobre su identidad, una identidad objetiva, identidad antropológica, porque por la familia existe la vida, la existencia, pero también sobre la identidad jurídica de como la ley define la familia, y esto es la labor principal. La labor principal es de controlar la ley, contestar, discutir la ley, en cambio para la investigación, cuenta más la fenomenología, cuenta más el modo concreto en el que las personas construyen las relaciones, por eso, son dos conceptos que deben hablar, pero no son exactamente iguales (Entrevista a Belletti, 2014).



Sin embargo a esta supuesta diferenciación que plantea Belletti, es observable que el *Centro Internacional de Estudios de Familia*⁶, el cual dirige, ha venido redactando reportes bianuales sobre la familia desde 1989, participando activamente en las discusiones que sobre la familia van considerándose como centrales. La edición los reportes ha estado bajo la coordinación de Pierpaolo Donati. Donati, pertenece a la corriente del humanismo cívico, que se propone recuperar la «virtud cívica» cuyo propósito sería reconstruir el tejido social (Landeró, 2013:40).

Es evidente esta presencia moral en las discusiones de lo que *debería ser* «la familia» en Italia. Esta línea académica de pensadores, se encuentra asociada al catolicismo romano, y a la perspectiva desarrollada por Donati. Cabe recordar que Donati, además de ser un teórico de la sociología relacional, ha sido presidente de la Asociación Italiana de Sociología, así como también fue director del Observatorio de Políticas para las familias en el gobierno de Berlusconi,⁷ cuestión no menor, en tanto ha incidido en la agenda de discusiones y debates en relación a la intervención gubernamental sobre las familias.

Esta perspectiva de Donati, permite de algún modo dar cuenta de la relevancia en la política actual, de la perspectiva de la iglesia en el contexto de sociopolítico de indagación. Cabría preguntarse como lo plantea una de las entrevistadas, desde dicha perspectiva «¿Dónde queda la familia homoparental?» (Entrevista a Mariela

⁶ El Centro Internacional de Estudios de familia, queda en la sede de la Società San Paolo (Editorial San Pablo), caracterizada por editar libros católicos romanos.

⁷ El Observatorio Nacional para la Familia es la institución que orienta las políticas macro de intervención en el plano de las familias, creado en 2009 (Decreto N° 43 del Consejo de Ministros) durante el tercer gobierno de Silvio Berlusconi (2008-2011), en la actualidad, la institución continua siendo el eje de las políticas sobre la temática. Pierpaolo Donati fue director de este observatorio. Ver el Reporte Bianual 2011-2012, que es construido por el Observatorio *La familia en Italia. Retos sociales e innovaciones en los servicios*, fue editado por Pierpaolo Donati. Observando esta presencia de los discursos que venimos señalando sobre las familias, en Septiembre de 2017 se realizará un evento en el que participan instituciones oficiales de la región de Lombardia y Trento, a cargo del Centro internacional de Estudios de Familia, la Universidad Católica del Sacro Cuore, y será coordinado por Francisco Belletti, Giovanna Rossi y Pierpaolo Donati.



Socióloga, 2014). Por lo menos está claro que desde la perspectiva de Foro y el Sindacato, dicha familia se encuentra excluida. En palabras de Gianna Savaris, Vicepresidenta del Foro, respondiendo a la pregunta de, sí cambiase la ley y se incluyese a familias del mismo sexo, cambiaría la forma de pensar la familia desde el Foro, Savaris sostuvo en tono amable pero de modo contundente, «primero tienen que pasar por encima de nuestros cadáveres» (Entrevista Gianna Savaris, Vicepresidenta Foro per la Famiglia, 2014). En este vínculo ente religión y la idea de familia una entrevistada refiere lo siguiente:

Pienso que tiene sus límites. Pienso que hay una cuestión un poco religiosa en estas cosas. Nunca había leído desde esta sociología relacional, de familias homosexuales (...) Porque en general en nuestro Estado es así, yo pienso que hay un poco de retraso con estas cosas de parejas homosexuales, parece que alguien se va movilizandando en este sentido de, como conectarse en los cambios a la sociedad, estamos en un estado de mayoría católica, y el encuadramiento es así. (...) Pienso en personas que trabajan conmigo que tienen este problema, en nuestro grupo de trabajo tratamos de ayudar esta persona, si un trabajador social viene de una familia normal, con pocos problemas, tiene poca flexibilidad en el encuentro con las familias, y van a esperar que las familias funcionen así (Elena, Trabajadora Social, Entrevista 2014).

En Italia existen multiplicidad de grupos de investigación, que desde diferentes disciplinas se han preguntado sobre la diversidad de formas familiares, desde perspectivas antropológicas y sociológicas (Grilli, 2008, 2014; Naldini y Saraceno, 2008; Grilli y Zanotelli, 2010; Solinas, 2010; Viazzo y González Díez, 2016; entre otros). Es así como, en otra entrevista se plantea al respecto de otras formas de estudiar las conceptualizaciones de las familias en las políticas, que:

Desde la sociología y la antropología, se realizaron diversas investigaciones sobre la familia en la universidad pública de Milano Bicocca, pero no fueron tenidas en cuenta al momento de arribar Berlusconi. Pensaban la familia de forma diferente a la familia nuclear que plantea la iglesia y que aún hoy se mantiene en el marco de las políticas. Esta idea de familia de la política actual y de Donati, es una política que recarga en las redes familiares, tíos, primos, la



forma de resolver problemáticas que deben ser resueltas por el Estado. Es el estado invisible y sin presencia (Entrevista a Mariela Socióloga, 2014).

Recientemente se ha planteado desde el Centro Internacional de Estudios de Familia y como parte de una discusión más amplia, la idea de la familia como «recurso estratégico de nuestro tiempo». Pensar en la idea de la familia como recurso, es una cuestión a complejizar en el sentido de que los sujetos, entendidos como «bienes sociales» (Donati, 2014) son construidos desde la idea de «capital humano», perspectiva por medio de la cual se valoran los «aportes» que los sujetos pueden brindar, privilegiando las relaciones comerciales, sobre las complejas y diversas formas en las que se construyen los vínculos familiares.

El humanismo cívico: perspectiva académica que refuerza los discursos de la Iglesia Católica Romana

En algunas entrevistas con actores sociales se explicitaron algunas formas particulares de entender las familias en el contexto estudiado. Estas cuestiones han estado ligadas a discusiones originadas, entre otras, por el grupo del sociólogo Donati quien desde los años ochenta ha funcionado como un articulador de las discusiones de la iglesia y como puente en el marco de su experiencia, como asesor del gobierno italiano. Donati, considerado el fundador de la sociología relacional, ha estado presente en el debate de pensar la familia desde su particular perspectiva de la sociología de la familia, que no es la única pero que tiene gran fuerza en el contexto italiano contemporáneo. Cuestiones como la subsidiariedad,⁸ la familia como recurso, y la familia relacional, han sido categorías que circulan en las retóricas de académicos, agentes de gobierno y ONGs.

⁸ La idea de subsidiariedad de las familias, desde Donati, implica comprender los recursos de «capital familiar» y «capital asociativo» con que cuentan las familias, aparte de los recursos de origen estatal.



La idea central de Donati acerca de la familia, es que, la familia es una relación social como un hecho social emergente, distinguido de otras relaciones sociales por dos cuestiones: relaciones de género y generación. En el sentido de:

la familia está caracterizada por una forma específica de vida diferenciada por género, en tanto que está compuesta por una pareja que vive una sexualidad entre el intercambio de hombre y mujer. La familia es el operador de la diferencia masculino/femenino en todos los aspectos psíquicos y socioculturales (Donati, 2006).

Y generación:

la familia es el operador primario entre generaciones (...). Estas son las dos dimensiones en base a las cuales la familia sigue criterios de diferenciación propios, que la distinguen de otros grupos primarios (Por ejemplo los de convivencia amistosa). El hecho que la distinción familia/ no familia tienda hoy a perder su contorno indica, de un lado, que vienen menos ciertos viejos criterios de valores, y, del otro, que surgen otros criterios de distinción (Donati, 2006).

Uno de los ejes de la perspectiva de Donati, y en la que se sustenta su posicionamiento para pensar la familia, estipula que el vínculo posible solo puede ser entre hombre y mujer, masculino y femenino, y en la posibilidad biológica de la reproducción. Sin embargo, tal distinción, deja por fuera diversidad de formas familiares existentes ayer y hoy. Tal proceso de clasificación y de establecimiento de límites de lo familiar, solo percibe parcialmente la realidad, y a modo de esquema teórico, deja las prácticas al margen de la ecuación.

Si pensamos por ejemplo en la «tipicidad», para entender desde otro marco analítico la idea de familia(s) y su estaticidad discursiva al interior de las políticas de familia en Italia, podríamos pensar en la construcción de los prototipos, que enaltecen una imagen de *familia como patrimonio*, sobre otras. Siguiendo a Siniscalchi, (2010) «Lo auténticamente típico es el resultado de un acuerdo, pero es al mismo tiempo inestable» (p. 131), el acuerdo en el que se fundamenta la idea de familia de la Iglesia Católica Romana, estaba basado en el Concilio de Trento (1545.1563), pero también dichas posturas se han sostenido con matices, en la Carta de los Derechos



de la Familia. Lo inestable de esta tipicidad, es la inobservancia de las transformaciones sociales, de la *no naturalidad* de las relaciones de subordinación del género, clase, de raza, étnicas o nacionales. Dichas dinámicas asimétricas, no problematizan los privilegios morales, que asignan posiciones de poder a unos sobre otros, a través de *caracteres* que construyen la diferencia desde la desigualdad.

Familias outsiders: ¿El *Affidamento* (Guarda) como forma de construcción de nuevas familias en Italia?

En mayo 20 de 2016, fue aprobado por el Parlamento italiano a través de un procedimiento expeditivo propuesto por el Premier Matteo Renzi, la «Ley de uniones civiles de parejas del mismo sexo» (Ley 76/2016) o Ley Cirinnà, en honor a la legisladora que la promovió. Cabe aclarar que la presión comunitaria del Tribunal Europeo de Derechos Humanos en Estrasburgo, instó al gobierno italiano a asumir alguna forma institucional de reconocer la unión de parejas del mismo sexo, respetando la sentencia de julio de 2014 que sostenía que «no existe el derecho a contraer matrimonio» (Tribunal Europeo de Derechos Humanos).

Si bien ha sido considerada una aspiración «descafeinada», por las limitaciones con las que ha sido construida la Ley, es un paso más para que en términos institucionales sea reconocida una realidad familiar diversa. La Ley Cirinnà, brinda reconocimiento a las parejas homosexuales convivientes, pero no legisla en relación a temas cruciales como la adopción —se retiró el artículo que lo proponía—, que no aparece aún permitido. Se evidencia entonces, que este tipo de acuerdo es similar al de la Ley 194 de 1978, en relación a la habilitación de un tema como el aborto que puso tanto a los «pro» como a los «anti» aborto en la misma vereda. La unión civil, sin considerar temas como la adopción, permite el reconocimiento parcial de la realidad, y de algún modo refleja el posicionamiento moral, que sigue confinando al ámbito privado, cuestiones que son necesarias de discutir, no solo desde una perspectiva externa a la de la iglesia católica, sino que respeten a diversidad de formas familiares realmente existentes.



La familia homoparental existe ya. También en Italia hay homosexuales que han tenido familia e hijos (...). Es, pero, no es todavía una familia legítima, no solo sobre el plano jurídico, sino en el sentido común. Constituye una categoría social en vía de definición: existe en los hechos, como “categoría social objetiva”, pero no es del todo todavía “objetiva”. (...) Para completarla como categoría social realmente objetiva, necesita del “trabajo institucional, al tiempo que ritual y técnico” del cual habla Pierre Bourdieu refiriéndose a los actos de formalidad, de las prácticas cotidianas y las representaciones que redunde en la familia como una categoría social reconocida y objetivada, capaz de traducirse en un sentimiento profundamente interiorizado por los sujetos, el cual termina por parecer como natural, no obstante como el resultado de una sofisticada construcción social.(...) Es aquello que muchos homosexuales se empeñan de hacer una actividad constante de visibilidad de sus familias y de ser ellos padres (Grilli, 2014: 25).

En este entramado, la figura del *affidamento* es central porque denota, en algún sentido, la posibilidad de acceso a la adopción a familias que podríamos considerar *familias outsiders*. Las parejas homoparentales, como sujetos con reconocimiento de derechos limitados hasta la reciente Ley Cirinà de 2016, han tenido igualmente vedado el acceso a los procesos de *affidamento* y adopción. Entendemos a estas familias homoparentales como *outsiders*, porque son vistas como familias fuera de la performance de la familia tradicional, constituyen sujetos con dificultades de acceso a las políticas familiares y se encuentran afuera de las normativas vigentes de protección del ámbito familiar. De todos modos, y como hemos señalado, si bien se encuentran fuera de la órbita de la política, la mirada desde el discurso religioso los ha constituido como sujetos que cuestionan el orden de género y generación, construido en la retórica de la iglesia católica romana. El cambio lento en la ley y la influencia de las instituciones religiosas en las políticas hacia las familias, son cuestiones en juego. La crisis y el desempleo actual han generado grandes cambios en las formas en que los gobiernos y sus agentes entienden la idea de familia(s). No obstante, la idea de la familia parece visibilizarse de forma más nítida al tener en cuenta la ley de adopción italiana 184/1983, actualizada por la Ley 149/2001.



Si indagamos en profundidad, podemos ver que hay una idea acerca de las parejas que pueden acceder al proceso de adopción, a través del cumplimiento de los siguientes principios, la diferencia mínima entre adoptante y adoptado es de 18 años, la diferencia máxima es de 45 años para el cónyuge y 55 para la otra persona, cuestión que puede ser considerada si la familia toma dos o más hermanos. La pareja fundada por el *matrimonio* es el eje central para su aprobación, además de una antigüedad de convivencia de más de tres años. Este punto de vista sobre el matrimonio es fundamental para entender el concepto de familia en Italia. Según la Constitución Italiana, la familia es «la sociedad natural fundada sobre el matrimonio» (Art. 29,30 y 31).

El discurso de minoridad asociado a la adopción en la ley actualmente vigente es un ejercicio de *minorización* que se adopta frecuentemente en la construcciones de relaciones asimétricas, las cuales conllevan una alta carga de control.⁹ En este caso de estudio, es evidenciado el lugar que se le asigna a la familia como la entidad del control, inicialmente de la pareja, que va a solventar las problemáticas estructurales a partir de contribuir con una estrategia de solidaridad.

De otro lado, es posible encontrar que trabajadores sociales vinculados a los servicios de adopción, estratégicamente encuentran una familia homoparental, con personas que son *conocidas* por los servicios sociales, que saben de los requerimientos, y que en primer lugar intentan satisfacer las necesidades de los niños. Este ejercicio estratégico implica la

⁹ Hugo Córdova Quero (2015), fundamentado en Michel Foucault, Slovoj Zizek, Jacques Lacan y Marcella Althaus-Reid, asume que la idea de minoridad o «discurso minoritario» es parte de las retóricas del colonialismo, y es una tecnología desde la cual se siguen construyendo relaciones asimétricas de poder, generizadas y racializadas que perpetúan la subalternidad. Análisis recientes de la categoría minoridad en el siglo XX y XXI, los encontramos en los abordajes de María Gabriela Lugones (2012), en los cuales analiza los procesos de poder estatal a través de la minorización en el ámbito de los tribunales de familia en Argentina. También Carla Villalta (2013) quien investiga sobre los usos de la «minoridad» en contextos de apropiación de menores en el contexto de la dictadura Argentina. Finalmente, Adriana Vianna (2002), para el caso de Brasil, quien expone la forma en la que es constituida la entidad de dicha categoría, diferenciada de la niñez «normal», en las políticas hacia la infancia en el contexto de Rio de Janeiro a principios del siglo XX.



posibilidad de los niños de ver otras figuras de “familia”, y se le concede el cuidado del niño a *uno* de los padres de dicha pareja, sin comprenderla como tal. En efecto, el uso de la política para configurar familias que en nuestro caso hemos definido como *familias outsiders*, construidas como diversidades familiares fuera de las regulaciones tradicionales de las políticas, evidencian esos espacios grises, que no son normativizados, pero que reflejan dinámicas propias de las organizaciones familiares:

El *affidamento* es una forma preciosa, preciosa a la institucionalización y no solo esto, porque la cosa preciosa de la familia de acogimiento, es que incrementa la cuestión relacional, no solo del menor, sino de la familia de origen del menor, porque es muy complicado en la práctica, pero con esto tu puedes encontrar un modelo familiar positivo, digo diferente pero en otra familia. Estas familias de acogimiento funcionan, el menor tiene que conectar las dos experiencias de familia, no solo ayuda al niño, sino a la familia de origen. Como vamos diciendo, no es suficiente para un niño una familia, si esta familia está mal. Bueno, esta no es una familia sustituta en el sentido de que tu dejas una familia y te quedas viviendo con esta. Pero si es una familia en la medida en que los padres intentan solucionar y enfrentar sus problemas. Es importante que el niño siga viviendo en una familia. Porque nosotros pensamos la institucionalización por un periodo de tiempo limitado, está bien, porque si no afecta a los niños (Entrevista Elena, Trabajadora Social, 2014).

A principios de 2012 los niños y niñas en calidad de *affidamento* eran 2.148, y la edad media de estos menores era de 11,2 años. De este total, el 16% tiene ciudadanía italiana, y el 5% presenta alguna discapacidad. Entre las motivaciones que prevalecen en las familias para dar a sus hijos en *affidamento*, se presentan los «graves problemas» de uno o ambos padres (49%) o la dificultad de brindar educación por parte de la familia (21%). De estos procesos de *affidamento* el 76% es no consensuado, como resultado de las disposiciones de los Tribunales de Menores, mientras que los consensuales por Decreto de Juicio Tutelar representan (17%) y por disposiciones de las Entidades Locales (7%) (Informe Lombardía Social, IIS, 2013).



Existen instituciones que se encargan de los procesos de *affidamento* además de las estatales, una de estas es la institución *Famglie per l'Acogienzza*. Allí se buscan, se preparan, y capacitan a las familias y después entre profesionales se realizan evaluaciones de las familias de origen y las familias de acogimiento y los puntos de conexión, como las necesidades del niño (*Famglie per l'Accoglienza*, 2013). Al respecto una entrevistada afirma:

Con la crisis económica hay menos familias de acogimiento, la misma familia de acogimiento está en dificultad ahora. Tienes que enfrentarte con la realidad, en mi idea me gustaría que para cada uno haya una familia de este tipo, yo siempre voy conociendo la familia real, sino hay contraindicación clara, vamos mirando si puede funcionar, la familia va conociendo al niño, despacito y si funciona, se va haciendo entonces (Elena, Trabajadora Social, Entrevista 2014).

En 2013 en Bologna un juez de un tribunal de menores ha concedido a una familia homoparental el cuidado de una menor de 3 años, «período de prueba» certificando la confianza que los servicios sociales tienen en ellos, y el vínculo establecido por la niña con la pareja por ser vecinos de su residencia. En palabras del juez, la condición de homosexualidad «no ha influido sobre la decisión». Esta cuestión, evidencia un giro en la posición de algunos agentes estatales que cuidan la norma y que, de cierto modo, han pasado a generar estrategias de cuidado sobre los niños, en base al afecto y no a la orientación sexual (*Il Fatto Quotidiano*, 2013).

Pero esta posición, ha traído mucho debate en la sociedad fundamentalmente desde las posturas próximas a la Iglesia Católica Romana. Sostenemos entonces, que esta nueva forma de organización «familiar», aunque no sea concebida como tal, es una forma de rupturar el patrón legal y normativo de lo que la familia representa al interior del país. Es esta *familia outsider* la que nos está evidenciando los cambios culturales, la que demuestra los desfases con las normativas y le otorgan actualidad al debate de las diversidades familiares.



Conclusión

Este artículo ha reflejado los diálogos con diferentes actores sociales —estudiantes, investigadores, operadores estatales, entre otros— analizando las conceptualizaciones sobre la familia presentes en la política social hacia las familias en la región de Lombardía, Italia. Desde un conocimiento situado, pensando el mundo desde el Sur de Sudamérica, y la experiencia del transitar espacios como la región de Lombardía, nos propusimos dilucidar las formas en las que contextualmente se piensan las familias y son construidas en y desde las políticas. En ese sentido, apelamos a comprender las diferencias, en la conceptualización de retóricas estatales de las familias, intentando desenmarañar las lógicas que constituyen el ideal de la familia *nuclear/conyugal/heterosexual*, y que ubican en una nebulosa las diversas formas familiares existentes.

A través del presente escrito, analizamos una forma particular de cuidado de los niños y niñas llamada *affidamento*, que podría evidenciar otras conformaciones familiares y cómo detrás de las políticas y los ideales religiosos, pueden ser reconocidas nuevas estructuras y formas familiares, que denominamos *familias outsiders*. Sin embargo, es relevante recordar que estas intervenciones sociales a través de agentes gubernamentales, y el denominado *affidamento*, tienen un carácter temporal, y que eventualmente se configuran como adopción legal.

En relación al maridaje entre Iglesia Católica Romana y política estatal que hemos analizado, se evidenció el uso discrecional sobre la idea de «la familia» que hacen en la actualidad ciertos actores pertenecientes a dicha iglesia sobre las normas legales en el contexto de estudio. Esta idea de *la familia como patrimonio o recurso* propia de la perspectiva de Pierpaolo Donati y de los debates y discursos católicos romanos en la contemporaneidad, deja otras formas familiares fuera de la discusión, y apuntala la reproducción de desigualdades de género y potencia masculinidades hegemónicas. De tal modo, no solo se establece una *normalización* de lo que *debe ser* la familia, sino que ésta concepción preeminente se constituye en un referente de diagnóstico para otras formas de organización familiar, que pueden



llegar a ser consideradas *disfuncionales* en tanto se perciben distantes de ciertos patrones patriarcales dominantes.

Es así como, las normativas y regulaciones contradicen, una lectura actual y acorde a las transformaciones culturales de los cambios y las distintas formas de comprender las diferencias. Al establecerse la unión civil de parejas del mismo sexo, pero rupturando la posibilidad del vínculo de adopción, o la denominación de matrimonio —por el lobby político de la Iglesia Católica Romana—, se permitió el establecimiento de un contrato de parejas del mismo sexo, pero se impidió la posibilidad de ampliar las estructuras sociales de protección de los niños y niñas.

De todos modos, la acción estratégica presente en el *affidamento*, en tanto es una acción *no formal/legal*, de alguna manera evidencia el *permiso* de ciertos agentes dentro de las instituciones estatales gestoras de políticas, para la generación de vínculos más allá de las fronteras creadas por la retórica de los ideales de familia(s). El eje se podría ir desplazando hacia el compromiso del cuidado de los niños a través de garantizar sus derechos, y esto es potencialmente realizable a través de marcos de respeto a la diversidad de las prácticas familiares, no solo pasibles de ser garantizados por una familia nuclear conyugal heteronormativa.

Referencias bibliográficas

- Arriagada, Irma, Coord. (2007). *Familias y Políticas Públicas en América Latina: Una historia de desencuentros*. Santiago de Chile: Comisión para América Latina y el Caribe.
- Bestard I Camps, Joan (1980). «La historia de la familia en el contexto de las Ciencias Sociales». *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia* N° 2: pp. 154-162.
- Bourdieu, Pierre (1997). *Razones prácticas: Sobre la teoría de la acción*, traducido por Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama.
- Calcaterra, Valentina (2013). *Attivare e Facilitare I Gruppi di Auto/Mutuo Aiuto*. Trento: Edizioni Centro Studi Erickson.



- Centro Internazionale Studi Famiglia, ed. (2014). *Le famiglie di fronte alle sfide dell'inmigrazione*. Trento: Edizioni Centro Studi Erickson.
- Commissione per le adozioni internazionali, ed. (2014). *Per una famiglia adottiva: Informazioni per le famiglie interessate all'adozione Internazionale* (Ministro per le Pari Opportunità, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Autorità centrale per la Convenzione de l'Aja del 1993). Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato.
- Córdova Quero, Hugo (2015). «Coming of Age. A (Post) Colonial and Queer Contribution Towards The Deconstruction of the Notion of "Minority"». *Perspectivas Internacionales. Revista de Ciencia Política y Relaciones Internacionales* 10, N° 2: pp. 123-152.
- Donati, Pierpaolo (2006). *Manuale di sociologia della familia*. Roma: Editori Laterza.
- Donati, Pierpaolo, ed. (2012). *Famiglia Risorsa della Società*. Bologna: Società editrice Il Mulino.
- Elias, Norbert y John L. Scottson (2012). *Os estabelecidos e os outsiders: Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro, RJ: J. Zahar.
- Folgheraiter, Fabio (2011). *La grammatica del Welfare: Al di qua e al di là sportello sociale*. Trento: Edizioni Centro Studi Erickson.
- Ghirardi, Mónica, Coord. (2008). *Familias iberoamericanas ayer y hoy: Una mirada interdisciplinaria* (Serie Investigaciones N° 2). Rio de Janeiro, RJ: Asociación Latinoamericana de Población.
- Grilli, Simonetta (2008). «Un nuovo spirito di famiglia': Casa, famiglia e parentela nella Toscana meridionale». En: Alessandro Rosina y Pier Paolo Viazzo (eds.), *Oltre le mura domestiche: Famiglia e legami intergenerazionali dall'Unità d'Italia a oggi*. Siena: Protagon Editori, pp. 111-154.



- Grilli, Simonetta (2014). «Scelte di filiazione e nuove relazionalità: Riflessioni a margine di una ricerca sull'omogenitorialità in Italia». *VOCI. Annuale di Scienze Umane* 11: pp. 24-42.
- Grilli, Simonetta y Francisco Zanotelli, eds. (2010). *Scelte di famiglia: Tendenze della parentela nella società contemporanea*. Pisa: Edizioni ETS.
- Ignaciuk, Agat (2009). «Anticoncepción y aborto: una propuesta de análisis desde los estudios de género». *Eä* 1, N° 2 (diciembre): pp. 1-25.
- Landeró Gutiérrez, Alejandro (2013). «Fuentes del centro humanista y reformista». En: Jorge Maldonado Roldán (ed.), *¿Que es ser social cristiano hoy?* Santiago de Chile: Konrad Adenauer Stiftung, pp. 37-46.
- Lugones, María Gabriela (2012). *Obrando en autos, obrando en vidas: Formas y fórmulas de Protección Judicial en los tribunales Preventivos de Menores de Córdoba, Argentina, a comienzos del siglo XXI*. Río de Janeiro, RJ: Editora E-papers.
- Maci, Francesca, ed. (2014). *Intergenerazionalità, Famiglia e Fragilità*. Roma: Forum Della Associazioni Familiari.
- Naldini, Manuela and Chiara Saraceno (2008). «Social and Family Policies in Italy: Not Totally Frozen but Far from Structural Reforms». *Social Policy & Administration* 42 (diciembre): pp. 733-748.
- Nucci, Nelly (2003). «¿Reproducción o subversión? Reflexiones sobre la familia desde el Trabajo Social». En: Nora Aquín (Comp.), *Ensayos sobre ciudadanía: Reflexiones desde el Trabajo Social*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Espacio, pp. 89-100.
- Sabogal Carmona, Juan Carlos y Janneth Clavijo (2013-2014). «La figura del refugio en el contexto sudamericano: El proceso de integración regional del Mercosur». *Revista Estudios Migratorios Latinoamericanos* 27/28, N° 75-76 (julio-junio): pp. 135-176.



- Sabogal Carmona, Juan Carlos (2016). «Pensando las familias a través de perspectivas analíticas del estado: retóricas presidenciales sobre el programa Familias en Acción (Colombia) 2002-2010». *Confluente: Rivista di Studi Iberoamericani* 8, N° 1: pp. 138-162.
- Siniscalchi, Valeria (2009). «I processi di tipicizzazione tra singolarità e ripetizione». *Culture della sostenibilità* 6, N° 9: pp. 121-134.
- Solinas, Pier Giorgio (2010). *La famiglia: Un'antropologia delle relazioni primarie*. Roma: Carocci Editore.
- Therborn, Göran (2006). *Sexo e Poder: A Família No Mundo 1900-2000*, traducción de Elisabete Dória Bilac. São Paulo, SP: Editora Contexto.
- Vianna, Adriana (2002). *Limites da menoridade: Tutela, família e autoridade em julgamento*. Tesis de Doctorado. Rio de Janeiro, SP: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Villalta, Carla (2012). *Entregas y secuestros: El rol del Estado en la apropiación de niños*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editores del Puerto.
- Viazzi Pierpaolo y Javier Gonzalez Diez (2016). «Les “nouvelles formes de famille” en Italie: Entre convergences morphologiques et persistences culturelles». *Ethnologie Française* 47, N° 2: pp. 219-228.





¡Ya no basta con la caridad!

El film *Ya no basta con rezar* y las tensiones políticas dentro del catolicismo romano chileno en la década de 1970

Fabián Bustamante Olguín

Universidad de Chile



Resumen

Este artículo analiza las tensiones dentro del catolicismo romano chileno exhibidas en la película *Ya no basta con rezar* (1972) del director chileno Aldo Francia Boido. Se sostiene que, en lo esencial, la película intenta dar cuenta, en primer lugar, de los cuestionamientos a la caridad de muchos sacerdotes católicos romanos al insertarse en barrios marginales que los llevaron a «optar por los pobres», y en segundo lugar, del interés del director Aldo Francia de reforzar la vinculación entre cristianos y marxistas para un proyecto común como lo fue la «vía chilena al socialismo», representada por el gobierno de la Unidad Popular.

Palabras clave: Catolicismo Romano, Concilio Vaticano II, Teología Latinoamericana de la Liberación, Chile.

Resumo

Este artigo analisa as tensões dentro do chileno catolicismo romano no filme exibiu *Ya no basta con rezar* (1972) do diretor chileno Aldo Francia Boido. Argumenta-se que, em essência, o filme tenta dar conta, em primeiro lugar, dos desafios para a instituição de caridade de muitos sacerdotes católicos romanos quando inseridos em favelas que levaram a «opção pelos pobres», e em segundo lugar, o interesse do diretor Aldo Francia para fortalecer a relação entre cristãos e marxistas para um projeto comum, como era o «caminho chileno para o socialismo», representada pelo governo da Unidade Popular.

Palavras-chave: Catolicismo Romano, Concilio Vaticano II, Teologia Latinoamericana da Libertação, Chile.



Abstract

This article analyzes the tensions within the Chilean Roman Catholicism exhibited in the film *Ya no basta con rezar* (1972) of Chilean director Aldo France Boido. It is argued that, in essence, the film tries to give an account, firstly, of the questioning of the charity of many Roman Catholic priests by inserting themselves into slums that led them to «opt for the poor» and, secondly, the interest of the director Aldo France to reinforce the connection between Christians and Marxists for a common project as was the «Chilean way to socialism», represented by the government of *Unidad Popular*.

Keywords: Roman Catholicism, Vatican Council II, Latin American Liberation Theology, Chile.

Fabián Bustamante Olgún

Licenciado en Historia (2008) por la Universidad Diego Portales, en Santiago, Chile y Magíster en Historia, mención Chile (2013) por la Universidad de Santiago. Actualmente se desempeña como profesor del Área de Humanidades de la Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas de la Universidad de Chile. Sus áreas de investigación son catolicismo romano y política en el Chile del siglo XX.

Cita recomendada de este artículo

Bustamante Olgún, Fabián (2017). «¡Ya no basta con la caridad! El film *Ya no basta con rezar* y las tensiones políticas dentro del catolicismo romano chileno en la década de 1970». *Religión e Incidencia Pública. Revista de Investigación de GEMRIP* 5: pp. 153–174. [Revista digital]. Disponible en internet en: <<http://religioneincidenciapublica.gemrip.org/>> [consultado el dd de mm de aaaa].



Este obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-NoDerivadas 3.0



Introducción

En el presente artículo se pretende analizar las tensiones dentro del catolicismo romano chileno exhibidas en la película *Ya no basta con rezar* (1972) del director chileno Aldo Francia, filmada durante el gobierno de la Unidad Popular (1970-1973).¹ Esta película, en efecto, cuenta la historia de un sacerdote —el Padre Jaime, protagonizado por Marcelo Romo—² que toma conciencia paulatinamente de la lucha de clases a medida que iba observando fuera de su entorno parroquial la miseria de los pobladores en las afueras de la ciudad de Valparaíso. La película se encuentra ambientada en los últimos años del gobierno del demócrata cristiano Eduardo Frei Montalva (1964-1970), que estuvo caracterizado por un conjunto de reformas sociales —financiadas por los Estados Unidos de Norteamérica a través de la *Alianza para el Progreso* (Corvalán Marquéz, 2012: 314)—, orientadas a cambiar la estructura de la sociedad chilena. Tales reformas sociales generaron polarización política y conflicto social que, finalmente, desembocaron en el golpe de Estado en 1973.

A partir de lo dicho sostenemos que —en lo esencial— *Ya no basta con rezar* intenta dar cuenta, en primer lugar, de los cuestionamientos a la caridad de muchos sacerdotes católicos romanos al insertarse en barrios pobres. A través de ese compromiso observaron las injusticias del capitalismo dependiente, la indolencia de las clases dominantes y de la jerarquía eclesiástica, prefiriendo optar por los pobres y luchar

¹ El objetivo de este artículo no es, por cierto, ahondar en un análisis técnico y cinematográfico de esta película.

² Marcelo Romo es un actor de cine y teatro, quien estudió en la Universidad de Chile en la década de 1970. Participó de las películas más importantes del Nuevo Cine Chileno como *El Chacal de Nahueltoro* (1969) dirigida por Miguel Littin y en las películas *Voto más fusil* (1971) y *La Metamorfosis del Jefe de la Policía Política* (1973), ambas dirigidas por Helvio Soto. Romo militó en el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), y una semana después del golpe de Estado de 1973 fue detenido y llevado al Regimiento Buin donde fue torturado. Tras años de exilio en Inglaterra, México, Colombia y Venezuela, regresó a Chile en la década de 1990 para trabajar en teleseries en Televisión Nacional de Chile (TVN). Actualmente padece Alzheimer, lo cual lo mantiene alejado de la vida pública.



junto con ellos por su liberación (Salinas, 1992). En segundo lugar, el film muestra interés del director Aldo Francia de reforzar la vinculación entre cristianos y marxistas para un proyecto común como lo fue la «vía chilena al socialismo», representada por el gobierno de la Unidad Popular.

En ese sentido el camino no fue fácil. La politización de los católico-romanos en esta época dibujaron una división entre un catolicismo romano «liberador», otro «moderado» o «socialcristiano» y un catolicismo romano «conservador», todas ellas divididas en torno a su posición respecto de la reflexión católica romana tradicional sobre la pobreza (Salinas, 1987). Es decir, en la disyuntiva entre la caridad o justicia social —la cual generó serios inconvenientes al interior de la Iglesia Católica Romana post-conciliar— sobre todo en lo que respecta a la caridad. Caridad que, por cierto, es cuestionada a lo largo de toda la película porque lo que subyace en ella es un claro ideologismo tradicionalista, defendido por la jerarquía de la Iglesia Católica Romana que —junto con la oligarquía— promovían conservar el orden social —entendiéndolo como el «orden querido por Dios»—, desigual y con jerarquías naturales, aunque sin modificarlo, por supuesto.

Para entender estas tensiones, en este artículo llevaré a cabo un recorrido por los cambios acontecidos en la Iglesia Católica Romana a partir del Concilio Vaticano II para luego describir cómo influye tal concilio en América Latina, y posteriormente analizar el diálogo entre cristianismo y marxismo. Por último concluiré con el análisis de la mencionada película a fin de interrogar las tensiones al interior del catolicismo romano chileno visualizadas en esta producción.

La Iglesia Católica Romana como «Pueblo de Dios»: El Concilio Vaticano II

Al respecto hay que partir señalando que los cambios producidos en el catolicismo romano mundial —como resultado del Concilio Vaticano II, el cual sesionó entre los años 1962 a 1965— provocaron un profundo impacto puesto que la Iglesia Católica Romana iniciaba una apertura a los asuntos «seculares», sin quedar



indiferente a los cambios socio-políticos acontecidos principalmente en Europa y América Latina. Este proceso, en efecto, conocido como *aggiornamento* colocó a la Iglesia Católica Romana como «Iglesia, pueblo de Dios», adaptándose a los nuevos tiempos. El proyecto de la iglesia como «pueblo de Dios» tenía como objetivo dar una interpretación teológica a los desafíos políticos, económicos y sociales de la posguerra con el propósito de insertarse en el contexto bipolar de la guerra fría.

Estos cambios —como se señaló arriba— permitieron la construcción de una «iglesia» ya no en el sentido de una estructura burocrática, jerárquica e institucional, sino más bien una «iglesia» en tanto comunidad de creyentes. Dicho en otras palabras, el concilio promovía la inclusión de todos los miembros de la Iglesia Católica Romana dentro de la cual — por cierto— estaban llamados a jugar un papel importante.

Al respecto, es interesante subrayar el papel jugado por los laicos considerados por la Iglesia Católica Romana como sujetos activos y no meros receptores de los sacramentos. De allí que, por ejemplo, fueran relevantes para la construcción de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), y también de nuevas corrientes dentro del catolicismo romano de esa época como la Renovación Carismática Católica (RCC), —surgida en la década de 1960 en los Estados Unidos—, fuertemente influenciada por el pentecostalismo (Bustamante Olguín, 2011).

Lo dicho, por cierto, no significó la democratización de la Iglesia Católica Romana, sino más bien, la jerarquía se colocaba en función de la mencionada comunidad.

Ahora bien, a contrapelo de los postulados del concilio, existieron otros sectores de la Iglesia Católica Romana que rechazaron rotundamente sus tesis. Tales sectores integristas, en efecto, se aglutinaron en torno a varios grupos —profesando una ideología tradicionalista, por lo demás—, pretendiendo mantener el modelo de Cristiandad que postulaba la tesis según la cual la Iglesia Católica Romana debía estar por encima de los poderes civiles, tal como lo hiciera durante toda la edad media («Modelos eclesiásticos», 2007). En América Latina, por ejemplo, el grupo conocido como «Tradicón, Familia y Propiedad» (TFP) —surgido



en Brasil en la década de 1950, y fundado por Plinio Correa de Oliveira— fue un claro ejemplo de esta tendencia que rechazaba el *aggiornamento* de la Iglesia Católica Romana. Esta organización transnacional tuvo filiales en países como Argentina, Uruguay y Chile. En Chile —a partir del año 1962— se conformó un grupo filial denominado *Fiducia* (término en latín que significa «confianza») en la Universidad Católica de Santiago, lanzando una revista del mismo nombre. El movimiento adquirió personalidad jurídica en 1967, pasando a denominarse «Tradición, Familia y Propiedad» y en la cual participó Jaime Guzmán en su juventud. Es de importancia destacar que Guzmán fue el intelectual orgánico de la dictadura cívico-militar y creador de la Constitución de 1980 que rige actualmente el sistema político chileno (Bustamante Olguín, 2014).

Por otra parte, otro punto interesante de este «giro copernicano» en la Iglesia Católica Romana fue —sin lugar a dudas— sus propulsores, a saber: el Papa Juan XXIII y el Papa Pablo VI. Este último, en su encíclica *Populorum progressio* (1967), planteaba la tesis según la cual los pueblos subdesarrollados pueden luchar por mejorar sus condiciones de vida, a la vez que realizaba un llamado a las naciones desarrolladas para que actuaran con mayor justicia en sus relaciones con los menos favorecidos.

Estos dichos del Papa Pablo VI, en efecto, causaron un gran impacto en América Latina, sobre todo en la Segunda Conferencia Episcopal de Medellín (1968) y en la Tercera Conferencia Episcopal de Puebla (1979). Ésta última, por cierto, sostuvo que el subdesarrollo de los países latinoamericanos se debía al desarrollo de los países industrializados. Tesis que, por cierto, estaba influenciada por la «Teoría de la Dependencia» surgida en la década de 1970 gracias a los estudios del economista argentino Raúl Prebisch, quien planteaba que el *centro* domina y explota a la *periferia* produciendo su subdesarrollo (Del Pozo, 2009: 193-194). Todo ello —y tal como se expresaba en el lenguaje de la época—, era producto del neocolonialismo, propio del capitalismo dependiente, principal factor del atraso económico, tecnológico, social y político de América Latina.



En suma, las consecuencias que trae consigo el subdesarrollo —marginalidad, pobreza, violencia, autoritarismo, entre otras— llevaron a que los católicos romanos latinoamericanos tomaran conciencia de que la única alternativa para terminar con todos esos males era lograr el conjunto de cambios sociales necesarios para hacer más soportable las paupérrimas condiciones de vida de los pobres.

El acercamiento a la realidad latinoamericana: Surgimiento de la «opción preferencial por los pobres»

La mencionada Segunda Conferencia Episcopal de Medellín aplicó las tesis del Concilio Vaticano II a la realidad latinoamericana, reformulando la dirección de la Iglesia Católica Romana hacia una posición militante estableciendo así la «opción preferencial por los pobres» (Loeza, 2008).

En un año marcado por la rebelión juvenil de París (1968), de la contracultura, de la crítica social y de la crisis del modelo desarrollista en América Latina, Medellín, en efecto, fue la expresión de la Iglesia Católica Romana situada en la periferia subdesarrollada y oprimida. Cuestión que, en consecuencia, derivó en una nueva teología: la Teología Latinoamericana de la Liberación, que aceptó algunos conceptos del marxismo para el análisis de la realidad latinoamericana, tales como el determinismo económico, las relaciones estructura-superestructura, la lucha de clases y la plusvalía (Borja, 1997).

Cabe hacer notar —con respecto a la lucha de clases—, que la teología latinoamericana de la liberación privilegió los métodos pacíficos, aunque no descartó la violencia bajo ciertas circunstancias que implicaran su uso (Borja, 1997). De hecho, algunos sacerdotes dejaron su sotana para enrolarse, por ejemplo, en la guerrilla. Uno de los casos emblemáticos al respecto fue Camilo Torres Restrepo en el Ejército de Liberación Nacional (ELN) en Colombia. Muerto en combate en 1966, fue convertido en «mártir de la izquierda católica», según las palabras del historiador chileno José del Pozo (2009: 224). Dentro de esa misma guerrilla se encontraban entre sus líderes otros ex-sacerdotes: los españoles



Domingo Laín y Manuel Pérez, éste último –incluso– llegó a ser jefe del ELN hasta su muerte en 1997.

No menos importante es destacar –además– que la teología latinoamericana de la liberación rechazó la parte filosófica del marxismo –léase el materialismo dialéctico– que contrastaba, obviamente, con el dogma católico romano (Borja, 1997). Otro elemento a considerar es que sus principales representantes son los teólogos católicos romanos, Gustavo Gutiérrez (1971), Hélder Cámara (1973), Juan Luis Segundo (1975, 1989), Ernesto Cardenal (1976), Segundo Galilea (1985) y Leonardo Boff (1987), entre otros, y los teólogos protestantes como Rubem Alves (1970), José Míguez Bonino (1977) y Emilio Castro (1985), entre otros. No está demás decir que el término se debe al título del libro de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación: Perspectivas*, aparecido en 1971 en Lima, Perú.

La teología latinoamericana de la liberación postula que el sujeto histórico son los pobres y su pueblo, pueblo que se organiza para arbitrar las luchas por el cambio social. Es por esta razón que buena parte del clero de base se unió a los movimientos sociales y partidos políticos de izquierda generando en la jerarquía católica romana conservadora una oposición a estos planteamientos cercanos –a su juicio– al marxismo. En ese sentido la Iglesia Católica Romana históricamente ha condenado al comunismo por considerar que la mayoría de sus principios eran contrarios a la doctrina católica romana, sobre todo los aspectos relacionados al materialismo, el ateísmo y la abolición de la propiedad privada. Tales aspectos –a juicio de la jerarquía– se veían verificados en la teología latinoamericana de liberación, representando la «infiltración marxista» en sus cuadros apostólicos llegando –incluso– a amonestar a Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff y Ernesto Cardenal (Borja, 1997). Lo señalado se concentró en un documento del Vaticano con la firma del cardenal Joseph Ratzinger y del Arzobispo Alberto Bovone (1999) titulado «Instrucción de la sobre algunos aspectos de la “teología de la liberación”», emitido por la Sagrada Congregación de la Doctrina de la Fe el 6 de agosto de 1984, condenando la teología latinoamericana de la liberación.



En esa misma línea, Juan Pablo II (Karol Wojtyła) estuvo convencido bajo su papado de enfrentarse al comunismo, encabezando diversas visitas en América Latina, subrayando en ellas la «opción por los pobres y no la lucha de clases» (Kourliandsky, 2014: 60). Un ejemplo de ello fue el trato humillante de Juan Pablo II a Ernesto Cardenal, Ministro de Cultura del gobierno revolucionario sandinista en Nicaragua, forzándolo a arrodillarse ante él, en una clara señal de amonestación con su compromiso con la revolución en su visita en 1983. Otro momento importante fue su visita a Chile en 1987, legitimando al dictador Augusto Pinochet, quien también fue conocido por su postura anticomunista.

Lo dicho, por cierto, estuvo en plena correspondencia con la idea de Juan Pablo II de preservar el poder de la Iglesia Católica Romana en nuestro continente. Tal tesis, en efecto, fue el resultado de la actitud de Estados Unidos de Norteamérica que consideró —sobre todo en los gobiernos de Richard Nixon (1969-1974) y Ronald Reagan (1981-1989)— a la Iglesia Católica Romana como cómplice de la Unión Soviética debido al surgimiento en su seno de la Teología Latinoamericana de la Liberación. El resultado de todo ello fue la entrada de algunas iglesias evangélicas derechistas estadounidenses, que se establecieron en diversas ciudades latinoamericanas, expandiendo la llamada «teología de la prosperidad». Frente a ello, Juan Pablo II se reunió con Reagan —dos anticomunistas reconocidos, por cierto— en 1982 para encontrar un compromiso con la Casa Blanca. Sin ir más lejos, cabe mencionar que esta reunión consolidó una alianza estratégica entre Juan Pablo II y Ronald Reagan, quienes trabajaron para poner fin a la Unión Soviética (Kourliandsky, 2014: 60).

Cristianismo y marxismo

Como señalé en páginas anteriores, el mencionado proceso de *aggiornamento* de la Iglesia Católica Romana, sumado a las tesis de la Segunda Conferencia Episcopal de Medellín y —agréguese además— la flexibilización del dogma estalinista en el marxismo, permitieron el «diálogo cristiano-marxista». Este diálogo —que por cierto superó la clásica expresión de Marx sobre la religión como «opio del pueblo»— se generó por primera vez en Francia con las



tesis del filósofo marxista Roger Garaudy y el jesuita Jean Yves Calvez, cimentado paralelamente en la experiencia de los «curas obreros» en los suburbios franceses. También se podrían nombrar a otros dos neomarxistas abiertos al diálogo con los sectores cristianos, que no eran ni leninistas ni estalinistas: el alemán Ernest Bloch y el italiano Antonio Gramsci.

El acercamiento entre cristianos y marxistas, en efecto, tuvo como consecuencia principal una división fuerte del catolicismo romano latinoamericano. Fue mirado con preocupación —como era lógico— por el ala conservadora del catolicismo romano, que consideraban una verdadera herejía establecer lazos con el marxismo ateo, considerado «intrínsecamente perverso», según lo dicho por el Papa Pío XI.

Demás está demás decir que, en esa misma línea, en 1949 el Papa Pío XII dictó la histórica proclama que imponía pena de excomunión a todos aquellos católicos romanos que apoyaran al comunismo.

En otro plano, en Chile, por ejemplo, el año decisivo para este diálogo fue 1965, año en que ocurrieron dos acontecimientos importantes como respuesta a la ofensiva del gobierno demócrata cristiano expresada en la consigna «religión versus marxismo».³ En primer lugar, la manifestación entre los meses de abril y mayo que unió a cristianos y marxistas para condenar la invasión imperialista estadounidense en República Dominicana, la cual derrocó al presidente Juan Bosch y apoyó al régimen represivo de Joaquín Balaguer. En segundo lugar, la publicación del ensayo *El desarrollo de la nueva sociedad en América Latina* (1969), de los militantes demócratacristianos Jacques Chonchol y Julio Silva Solar. Tal ensayo, en efecto, planteó «una vía no capitalista de desarrollo», contribuyendo a forjar un polo crítico al interior del Partido

³ Sin embargo, hubo una expresión previa en Chile de este «diálogo cristiano-marxista» en el grupo Germen, primera expresión de una «iglesia de los pobres», fundado por Clotario Blest en 1933. Según lo afirma Maximiliano Salinas (1987): «En 1933 el grupo Germen expresaba su decisión de romper definitiva y radicalmente los torpes lazos que inconscientemente han amarrado a los católicos al criminal régimen capitalista en que vivimos» (p. 235).



Demócrata Cristiano, que por ese entonces estaba en el gobierno (Amorós: 2005:108).

Sin perjuicio de tales acontecimientos, posteriormente se originó el Movimiento «Iglesia Joven» originado a partir de la «toma» de la Catedral de Santiago en 1968, por parte de sacerdotes y laicos, bajo la consigna de una «iglesia junto al pueblo y su lucha» (Salinas, 1987: 239). Luego esta experiencia derivó en la conformación del grupo «Cristianos por el Socialismo» —en adelante citado como «CpS»—, resultado de un encuentro celebrado en abril de 1971, que culminó con la declaración de los 80 donde manifestaban su adhesión a un socialismo despojado de todo marxismo dogmático. Agréguese además que un centenar de sacerdotes se habían reunido con Fidel Castro —quien por esos días visitaba el Chile de la Unidad Popular— el 29 de noviembre de 1971 en los jardines de la Embajada de Cuba en Santiago (Amorós, 2005: 115-116).⁴

Posteriormente CpS organizó un congreso a nivel continental en el que participaron cristianos católicos y protestantes —latinoamericanos y europeos— reunidos en abril de 1972 en Santiago, que buscaban su integración en el proceso de construcción de un Chile socialista, apoyando abiertamente al gobierno del presidente Salvador Allende.

Lo anterior contrastaba con la posición de la jerarquía católica, liderada por el cardenal Raúl Silva Henríquez, de posición socialcristiana moderada, acusando a CpS de causar división dentro de la iglesia. Del mismo modo —aunque más radical— se refirieron sectores de católicos conservadores integristas que fueron mucho más allá en su descalificación hacia los CpS apuntándolos como una “infiltración marxista” en la iglesia (Bustamante, 2014). Lo interesante de ello es que este último sector apoyó el golpe militar de 1973, condenando abiertamente a

⁴ Posteriormente, Fidel Castro invitó a una delegación de CsP a visitar Cuba en marzo de 1972.



los CpS quienes muchos de ellos terminaron exiliados, torturados y asesinados por la dictadura militar.⁵

En el resto del continente, en tanto, religiosos y creyentes se radicalizaron y se agruparon en torno a grupos comprometidos para luchar contra la pobreza y el subdesarrollo como el Grupo Guacolda en Colombia, la Oficina Nacional de Investigaciones Sociales en Perú y Sacerdotes para el Tercer Mundo en Argentina (Arroyo, 1970).

«Ya no basta con la caridad»: La metamorfosis del Padre Jaime

Precisado todo lo anterior procederé ahora a analizar la película *Ya no basta con rezar*. Para ello describiremos las distintas tendencias que representarían cada uno de sus personajes.

Como ya se dijo, el joven Padre Jaime ocuparía la *opción preferencial por los pobres*. Sin embargo, antes de su «metamorfosis», acudía regularmente —como lo hacían la mayoría de los sacerdotes— donde la oligarquía para dar la extremaunción y también pedir dinero para los pobres. Desde el comienzo de la película, las imágenes exhiben tanto al Padre Jaime como a otro sacerdote de la película —el Padre Justo— visitando las bellas mansiones y cenando en los banquetes de la oligarquía, con el propósito de pedir una donación caritativa a través de un cheque. Lo interesante de las secuencias aparecidas a lo largo de la trama es que la oligarquía no tenía ningún interés en mejorar la existencia de las miles de personas de los alrededores en extrema pobreza. De hecho, se referían en duros términos a ellos como «callamperos» — que habitan viviendas humildes o *callampas*— o «gente del hampa».

⁵ Al respecto, es interesante destacar el libro de Teresa Donoso Loero, periodista, activista política y militante del Partido Demócrata Cristiano, titulado *Los Cristianos por el Socialismo en Chile*, publicado en 1975, en un intento de desacreditar el diálogo cristiano-marxista que tuvo como resultado la experiencia de las CpS.



Por ejemplo, es ilustrativa una escena en donde el Padre Jaime va a la casa del dueño de un astillero y lo recibe su esposa, quien se quejaba de las personas que bajaban de los cerros de Valparaíso. En tal marco, el «portavoz» del pensamiento oligárquico estaba condensado por el dueño del astillero quien —en otra secuencia de la película y en diálogo con el padre Jaime— sostiene que las demandas de los trabajadores —y por las que estaban movilizándose— eran «absurdas» y «sin sentido». Es interesante destacar al respecto que mientras el dueño firmaba uno de los cheques al Padre Jaime para el suministro de remedios para un policlínico de la población, se escucha la voz *en off* de un locutor de radio informando sobre la epidemia de tifus. Información que, por cierto, afectó al Padre Jaime. En otra escena, el Padre Jaime —subiendo por los cerros en dirección hacia las poblaciones— entabla una conversación con el Padre Justo —quien es más conservador— diciéndole: «No creo que Dios dedique su tiempo a propagar el tifus entre esta pobre gente», a lo que el Padre Justo responde: «cuidado, la pared que separa el sarcasmo de la blasfemia, es muy débil. Usted parece dudar de nuestro ministerio».

Lo señalado, sin dudas, resulta ser una clara crítica a la concepción sobre los pobres que aparece en la visión más tradicional de un sector de la jerarquía eclesiástica, personificada por el Padre Justo. Según esta visión, los pobres lo eran porque Dios así lo quiso, lo que evidencia claramente un ideologismo tradicionalista (Corvalán Marquéz, 2009), resultado de la politización de los símbolos religiosos durante la década de 1970, que radicalizaba la perspectiva antiliberal del conservadurismo histórico de la Iglesia Católica Romana.

Con respecto al ideologismo tradicionalista tenía un corolario claro, a saber: El «mal» absoluto —representado en este caso por la Teología Latinoamericana de la Liberación— había que erradicarlo. Debido a esto, no sería nada extraño que el Padre Justo —junto a otros sacerdotes— hayan decidido apoyar el golpe de Estado de 1973.

En esa misma dirección, la película da cuenta de los contrastes de dos realidades radicalmente opuestas: por un lado, la de los ricos porteños y su opulencia, con toda clase de comodidades y, por



otro lado, la realidad de las poblaciones que no poseían ni siquiera agua potable y alcantarillado. Lo cual constituía un foco de infecciones gastrointestinales como por ejemplo el tifus. En una de las secuencias aparece el médico del policlínico explicándoles a los dos sacerdotes acerca de las causas del tifus, y se muestran escenas de niños jugando con agua contaminada. En uno de los diálogos el médico señala: «mis estimados amigos» —refiriéndose a los dos curas— «no sacamos nada con hacer “chequecitos” o subvencionar un policlínico. Es muy fácil pagarse por anticipado un silloncito palco en el anfiteatro del Cielo, con tal de dormir con la conciencia tranquila».

A medida que transcurren las secuencias, el Padre Jaime toma paulatinamente conciencia del poco contacto, tanto de la Iglesia Católica Romana como de la oligarquía con la realidad. Ello se verifica en la película por la excesiva preocupación por la moral y las buenas costumbres, y no por la marginalidad reinante. Este tipo de actitud de la oligarquía y de la iglesia, por cierto, es destacada por Gabriel Salazar y Julio Pinto (1999) en el Chile de principios del siglo XX. Tal es el caso de una escena que transcurre en una cena en donde aparecen sentados la familia rica junto a los dos sacerdotes como invitados. Durante la cena conversan sobre una manifestación ocurrida en Valparaíso, en donde hubieron varios heridos. Una de las señoras interrumpe al Padre Jaime cuando este pregunta por los heridos. Así, la mujer señala con tono arrogante y despectivo: «Pero ¿por qué protestan esos?».

Como puede verse, la perspectiva de las clases dominantes concebía la pobreza como un problema moral, más que por las desigualdades existentes en la sociedad chilena. Obviamente que la mirada del Padre Jaime no podía ser legítima, a juicio de la señora, porque el orden social era el «querido por Dios»; de lo contrario significaría una ofensa imperdonable al Creador.

Téngase en cuenta que la misma lógica señalada fue utilizada —en esa década— por grupos católico romanos de extrema derecha como el mencionado *Fiducia* para desacreditar por completo el proyecto de Reforma Agraria, y también al gobierno demócrata cristiano calificándolo como «proto-marxista». De allí su defensa por la tradición, el *statu quo*, la familia y la propiedad privada (Bustamante, 2014).



El Padre Jaime, por su parte, comienza a solidarizarse con los huelguistas de la fábrica. Aún más, los visita y se inmiscuye en su realidad. Todo ello reforzó sus cuestionamientos a las labores de la Iglesia Católica Romana preocupada del sacramento y, sobre todo, de recibir la ayuda de los ricos. Tal inserción, en efecto, no estuvo exenta de complejidades, ya que los trabajadores tenían sus propias lógicas de organización y asociación que distaban mucho de lo que el Padre Jaime aprendió en el seminario. Así, hay una escena en la que el Padre Jaime pretendía interceder en el conflicto para hablar con el dueño del astillero. Sin embargo, los obreros no aceptaron, porque el sindicato prefería dialogar directamente con la empresa.

Sobre este punto se podría decir, como decíamos en páginas anteriores, que la difícil inserción de sacerdotes en los sectores populares —según Salinas (1992)— refleja las tensiones en la convivencia con los pobladores entre los años 1967 a 1973 debido a la incomprensión y poca adaptación de los primeros al mundo poblacional. Salinas, en efecto, sostiene que los pobladores veían a los misioneros como personas ajenas a su mundo y que, por tanto, desconocían absolutamente su modo de vida y realidad. Esto, en consecuencia, trajo consigo una crisis misionera sacerdotal en los sectores populares debido a los complejos desafíos asociados al mundo de los pobres, relacionados con temas afectivos, políticos, éticos y religiosos que desbordaron la capacidad misionera (Salinas, 1992).

Lo dicho arriba se ve reforzado cuando en escenas siguientes de *Ya no basta con rezar*, el dueño de la fábrica decide enviar a la policía, primero para terminar con la huelga, y luego para expulsar a los dirigentes del sindicato, y así quebrar el movimiento de los trabajadores. Lo que, en consecuencia, provocó el enojo del Padre Jaime. El resultado del desalojo terminó con todos los obreros detenidos ante el estupor del sacerdote.

En este contexto, el Padre Jaime acude a su superior para manifestarle su indignación ante la injusticia patronal que veía ante sus ojos. Y es aquí, en esta parte del film, donde se exponen las distintas posiciones dentro del catolicismo romano: El Obispo —que representaría la visión oficial de la Iglesia Católica Romana de tinte socialcristiana—, en efecto, le cita al Padre Jaime algunos



pasajes de la carta encíclica *Rerum Novarum* de León XIII (1891) que si bien condenaba al capitalismo y sus excesos advertía los peligros de las interpretaciones críticas que podrían desencadenar una revolución social. Sin embargo, esto no convenció al Padre Jaime, quien terminó por abandonar la casa parroquial y marcharse a la población para levantar una Comunidad Eclesial de Base, con el fin de solidarizarse con las demandas de los pobladores y trabajadores del astillero.

A contrapelo de ello, el Padre Justo consideraba la actitud del Padre Jaime como algo errado, puesto que existirían —a su juicio— muchas otras formas de ayudar a los pobres a quienes consideraba como «niños». Tal visión paternalista del Padre Justo condensa el conservadurismo profesado por un sector de la Iglesia Católica Romana y también de la oligarquía, que pretendía conservar el orden social desigual y sus correspondientes jerarquías naturales. Desde luego que tal ideologismo conllevaba una apelación a la violencia sobre todo cuando ese orden era fuertemente cuestionado. Incluso, en uno de las escenas de la película, el Padre Jaime —junto con un poblador— es golpeado por personas vinculadas con la fábrica.

La violencia ejercida por la oligarquía justificaba, por otra parte, su respuesta por parte de la clase trabajadora, pero también era una opción para el Padre Jaime. En un inicio, él rechazaba la violencia como un medio para la liberación, ya que acarrearía más violencia. Sin embargo, el Padre Jaime —dadas las circunstancias de opresión— optó paulatinamente por la vía revolucionaria, dejando atrás el sinsentido de la caridad del resto de los sacerdotes católico romanos. Otro sacerdote —el Padre Gabriel— trabajaba en las poblaciones defendiendo una postura más socialcristiana. Ni siquiera este sacerdote —como puede verse en otras escenas— pudo convencer al Padre Jaime de abortar su opción revolucionaria. Esto, por cierto, se ve reflejado en una escena donde aparece un diálogo entre el Padre Jaime y el Padre Gabriel en la comunidad de base. El último le pregunta: «Pero ¿qué quieres? ¿Hacerle el juego a los comunistas?», a lo que el Padre Jaime responde: «Bueno, ¿a quién le haces el juego tú?».



Si bien es cierto que la Iglesia Católica Romana en esos años había abandonado su función histórica de soporte del *statu quo*, acentuando su función social, también era consciente de los excesos del compromiso con los más pobres y ser tentada por el socialismo. De alguna forma, el Padre Gabriel reflejaría esa tendencia.

A estas alturas, el padre Jaime estaba absolutamente comprometido con las demandas de los trabajadores. Como aparece en la película, mientras los otros sacerdotes asistían a la celebración de San Pedro, el Padre Jaime se preparaba para asistir a la marcha. En la parte final de la película, el sacerdote fue detenido en algún momento por la policía y dejado en libertad por presiones del Obispado, pero al día siguiente prepara los carteles en su comunidad —junto a los feligreses y trabajadores— en dirección al Palacio de Justicia para protestar contra la injusticia patronal. Es en este momento donde quedaron las imágenes inmortalizadas para siempre en el imaginario de la época: el Padre Jaime, vestido de modo común, sin ropajes de sacerdote. Al llegar por fin a dicho Palacio, los manifestantes reciben como respuesta gas disuasivo, mientras el padre Jaime, en medio de la multitud, tomaba una piedra para lanzársela a la policía. Concluida la película —con esa imagen congelada— aparece una dedicatoria final del director que dice: «A mis amigos cristianos por ser cristianos».

El señalado mensaje pretendía reforzar la vinculación entre marxistas y cristianos para el proyecto de la Unidad Popular. Ello estaba en plena correspondencia con el compromiso cristiano católico romano aglutinado en Cristianos por el Socialismo (CpS), y también en los deseos del presidente para su gobierno popular. Al respecto, Allende (1976), en un discurso que leyera en la Universidad de Guadalajara el 2 de abril de 1972, destacaba:

Y nosotros en Chile, hemos dado un paso un trascendente: la base política de mi gobierno está formada por marxistas, por laicos y cristianos, y respetamos el pensamiento cristiano; que interpreta el verbo de Cristo, que echó a los mercaderes del templo.



Sin embargo, pese a los esfuerzos de Allende, la oligarquía optó por apelar a la violencia concluyendo violentamente el día 11 de septiembre de 1973 con el golpe de Estado. La represión sobrevino y muchos sacerdotes fueron torturados y asesinados.

En ese contexto, la Iglesia Católica Romana —que en un primer momento tuvo un papel ambiguo frente al golpe de Estado—, actuó en favor de los perseguidos. La Iglesia Católica Romana junto con otras iglesias cristianas —Bautista, Metodista, Ortodoxa, y Luterana— y el judaísmo crearon el Comité de Cooperación para la Paz en Chile (COPACHI), el 6 de octubre de 1973 —que luego se transformó en la Vicaría de la Solidaridad en 1976—, y el Comité de Ayuda a los Refugiados (CONAR) (Fernández, 1996), con el propósito de ayudar a los perseguidos chilenos y extranjeros por parte de los servicios de inteligencia de la dictadura militar, representado en la Dirección de Inteligencia Nacional (DINA), creada en 1974.

Cabe mencionar, por último, que el trabajo de la Iglesia Católica Romana en los sectores populares —a través de las CEBs— fue de vital importancia, no sólo para la protección de los perseguidos políticos sino también para la reconstrucción del tejido social popular, profundamente quebrantado por la represión.

Conclusión

A modo de conclusión podríamos señalar que las transformaciones propias del catolicismo romano —a partir del Concilio Vaticano II— provocaron cambios en la forma en que la Iglesia Católica Romana abordó ciertos temas del mundo como por ejemplo su relación con la pobreza. En ese sentido las condiciones propias de países subdesarrollados como Chile —y en general América Latina— llevaron a sacerdotes a cuestionar la estructura de la Iglesia Católica Romana, ya que ésta no ayudaba del todo a los miles de pobres viviendo en la miseria.

Aquella cuestión —en consecuencia— generó la radicalización de muchos sacerdotes, que decidieron comprometerse a fondo con los pobres y adhirieron a la opción revolucionaria, apoyando a los movimientos sociales y partidos de izquierda. Tal ha sido el caso,



como hemos visto, del padre Jaime que, poco a poco, cuestionaba el accionar de la Iglesia Católica Romana que sólo se preocupaba de los sacramentos y de la recaudación de dinero para sus labores pastorales. Todo ello lo alejó cada vez más de la caridad y de la propia Iglesia Católica Romana para encontrar a Jesús entre los pobres y —quizás no sería exagerado decirlo—, transformarse también en él.

En vistas del análisis realizado en este artículo, el mensaje de *Ya no basta con rezar* nos lleva a preguntarnos: ¿Cuántos feligreses católico romanos de los sectores populares en la actualidad —tanto en Chile como en el resto de América Latina— no extrañan a curas como el Padre Jaime para acompañarlos en cambiar sus condiciones de vida?

Referencias bibliográficas

- Allende, Salvador (1976). «Discurso en la Universidad de Guadalajara» [Guadalajara, 2 de abril de 1972]. *Revista de la Educación Superior* 5, N° 19 (julio-septiembre). Disponible en: <http://publicaciones.anuies.mx/pdfs/revista/Revista19_S2A2ES.pdf> [consultado el 26 de agosto de 2017].
- Alves, Rubem (1970). *Religión: ¿Opio o instrumento de liberación?* (Biblioteca Mayor). Montevideo: Tierra Nueva.
- Amorós, Mario (2005). «La Iglesia que nace del pueblo: Relevancia Histórica del Movimiento Cristianos por el Socialismo». En: Julio Pinto, (coord.), *Cuando Hicimos Historia. La experiencia de la Unidad Popular*. Santiago de Chile: Editorial LOM, pp. 107-126.
- Arroyo, Gonzalo (1970). «La Iglesia en la década del 70». En: Naudon, Carlos, *América 70. ¿Servidumbre o independencia en la presente década?* Santiago de Chile: Ediciones Nueva Universidad.
- Boff, Leonardo (1987). *Jesucristo, el liberador: Ensayo de Cristología crítica para nuestro tiempo*. Santander: Sal Terrae.



- Borja, Rodrigo (1997). *Enciclopedia de la política*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Bustamante Olgúin, Fabián (2011). «Historia local de una comunidad carismática católica durante la dictadura militar: Comunidad Dios con Nosotros, 1973-1983». *Persona y Sociedad* 25, N° 3 (diciembre): pp.127-148.
- Bustamante Olgúin, Fabián (2014). «La construcción del enemigo en sus usos lingüísticos del integrismo católico en la justificación del golpe de Estado en Chile. El caso de las revistas *Fiducia* y *Tizona*, 1965-1973». *Persona y Sociedad* 28, N° 1 (enero-abril): pp.57-83.
- Cámara, Hélder (1973). *Cristianismo, socialismo, capitalismo*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Cardenal, Ernesto (1976). *La santidad de la revolución*. Salamanca: Sígueme.
- Castro, Emilio (1985). *Sent free: Mission and unity in the perspective of the kingdom* (The Risk Book Series N° 23). Ginebra: WCC Publications.
- Chonchol, Jacques y Julio Silva Solar (1969). *El desarrollo de la nueva sociedad en América Latina*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Corvalán Marquéz, Luis (2012). *Centenario y Bicentenario: Los textos críticos*. Santiago de Chile: Editorial Universidad de Santiago.
- Corvalán Marquéz, Luis (2009). *Nacionalismo y Autoritarismo durante el siglo XX en Chile. Los orígenes, 1903-1931*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.
- Del Pozo, José (2009). *Historia de América Latina y del Caribe*. Santiago de Chile: LOM ediciones.
- Donoso Loero, María (1975). *Los Cristianos por el Socialismo en Chile*. Santiago de Chile: Editorial Vaitea.



- Francia, Aldo, Dir. (1973). *Ya no basta con rezar*, 87 minutos. Cine Nuevo Viña del Mar / Emelco Chilena, Pires, 35 mm.
- Fernández, David (1996). *La Iglesia que resistió a Pinochet: Historia, desde la fuente oral, del Chile que no puede olvidarse*. Madrid: Editorial IEPALA.
- Galilea, Segundo (1985). *El camino de la espiritualidad*. Santiago de Chile: Ediciones Paulinas.
- Gutiérrez, Gustavo (1971). *Teología de la Liberación: Perspectivas*. Lima: CEP.
- Kourliandsky, Jean Jacques (2013). «América Latina, una persistente prioridad de la santa Sede». *Dossier Revista Vanguardia* 48 (julio-septiembre): pp. 57-61.
- Loaeza, Soledad (2008). «La Iglesia Católica en la segunda mitad del siglo XX». En: Marco Palacios y Gregorio Weinberg (dirs.), *Historia General de América Latina. Vol. VIII: América Latina desde 1930*. París/Madrid: UNESCO / Editorial Trotta, pp. 411-434.
- Míguez Bonino, José (1977). *La fe en busca de eficacia: Una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación*. Salamanca: Sígueme.
- «Modelos eclesiales» (2007). En: Le Monde Diplomatique (ed.), *Involución de la Iglesia Católica chilena. El catolicismo del siglo XXI: De la teología de la liberación al papa Benedicto XVI*. Santiago de Chile: Editorial Aún Creemos en los Sueños, s/p.
- Papa Leon XIII (1891). «Carta encíclica *Rerum Novarum*, sobre la situación de los obreros». Ciudad del Vaticano, 15 de mayo. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html> [consultado el 26 de agosto de 2017].



Papa Pablo VI (1967). «Carta encíclica *Populorum progressio*, sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos». Ciudad del Vaticano, 26 de marzo. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html> [consultado el 26 de agosto de 2017].

Ratzinger, Joseph y Alberto Bovone (1984). *Instrucciones sobre algunos aspectos de la “Teología de la Liberación”*. Santiago de Chile: Ediciones Paulinas.

Salazar, Gabriel y Julio Pinto (1999). *Historia Contemporánea de Chile, Tomo IV*. Santiago de Chile: Editorial LOM.

Salinas, Maximiliano (1987). *Historia del Pueblo de Dios en Chile. La evolución del Cristianismo desde la perspectiva de los pobres*. Santiago de Chile: Ediciones Rehue.

Salinas, Maximiliano (1992). «Los pobladores y la Iglesia Católica: 1962-1992». *Documento de Trabajo N°2*. Santiago de Chile: Universidad de Chile.

Segundo, Juan Luis (1975). *Liberación de la Teología*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Carlos Lohlé.

Segundo, Juan Luis (1989). *El dogma que libera: Fe, revelación y magisterio dogmático*. Santander: Sal Terrae.





Literatura y ética

El aspecto sacrificial del *Strenuous mood* en una carta de William James

José Jatuff

Universidad Nacional de La Rioja



Resumen

Enmarcado en la crítica heroica del siglo XIX a la sociedad de masas y la relajación burguesa, el filósofo William James piensa en la posibilidad de una «vida con sentido». Entre las actitudes opuestas *easy going* (acomodatícia) y *strenuous mood* (vigorosa), opta por la segunda. Este artículo muestra el aspecto sacrificial del *strenuous mood* resolviendo una encrucijada hermenéutica expresada en una carta del filósofo donde establece una relación entre la novela *The Light That Failed* de Rudyard Kipling, su artículo «The Moral Philosopher and the Moral Life» y una frase muy estilizada escrita en francés sobre la figura del pelicano.

Palabras clave: Ética, Religión, Heroísmo, *Strenuous mood*, William James.

Resumo

Enquadrado na crítica heróica do século XIX da sociedade de massas e relaxamento burguesa, o filósofo William James pensa sobre a possibilidade de uma «vida significativa». Entre oposição atitudes *easy going* (acomodatícias) e *strenuous mood* (vigorosa), escolhe o último. Este artigo mostra o aspecto sacrificial do *strenuous mood* resolvendo uma encruzilhada hermenêuticas expressa em uma carta do filósofo, que estabelece uma relação entre o romance *The Light That Failed* de Rudyard Kipling, seu artigo «The Moral Philosopher and the Moral Life» e uma frase muito estilizado escrita em Francês sobre a figura do Pelicano.

Palavras-chave: Ética, Religião, Heroísmo, *Strenuous mood*, William James.



Abstract

Framed in nineteenth century heroic criticism of mass society and bourgeois relaxation, the philosopher William James thinks about the possibility of a «meaningful life.» Between the opposing attitudes *easy going* and *strenuous mood*, he opts for the second. This article shows the sacrificial aspect of the strenuous mood solving a hermeneutic crossroads expressed in a letter of the philosopher where it establishes a relation between the novel *The Light That Failed* of Rudyard Kipling, his article «The Moral Philosopher and the Moral Life» and a very stylized phrase written in French on the figure of the pelican.

Keywords: Ethics, Religion, Heroism, Strenuous mood, William James.

José Jatuff

Licenciado en filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC) en Argentina. Doctorando en la UNC. Investigador del CIFYH. Integrante del grupo de investigación «Fuentes modernas y decimonónicas de la filosofía de Nietzsche de los años ochenta relativas al problema del conocimiento y la crítica de la cultura». Realizó una estancia en investigación en el University College Dublin dirigido por Sarim Marcheti y en Stetson University dirigido por Paul Croce. Actualmente se desempeña como docente de las cátedras de *Ética y Hermenéutica y Exegesis* de la Universidad Nacional de La Rioja (UNLAR). Sus áreas de investigación son ética, estudios religiosos y crítica de la cultura.

Cita recomendada de este artículo

Jatuff, José (2017). «Literatura y ética: El aspecto sacrificial del *Strenuous mood* en una carta de William James». *Religión e Incidencia Pública*.

Revista de Investigación de GEMRIP 5: pp. 175–194. [Revista digital].
Disponible en internet en: <<http://religioneincidenciapublica.gemrip.org/>>
[consultado el dd de mm de aaaa].



Este obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-NoDerivadas 3.0

Introducción

En el período que va hasta la publicación de *The Varieties of Religious Experience* [Variedades de la experiencia religiosa] (1985 [1902]), William James (1842-1910) se dedicó a las cuestiones religiosas y éticas. De este periodo, mi interés se centra en el concepto de *strenuous mood*, entendido como «ánimo vigoroso» o «actitud enérgica».¹ Dicho concepto está relacionado con un *ethos* donde queda vinculado el contexto histórico, la vida y la obra del filósofo y que está constituido por distintas capas de significados que aparecen cuando metodológicamente ponemos en relación a James con sus fuentes.

En una carta a Gerald Myers en enero 1891 le cuenta que acaba de terminar su artículo sobre ética titulado «The Moral Philosopher and the Moral Life» y que al mismo tiempo acaba de terminar de leer la novela *The Light that Failed* de Rudyard Kipling (James, 1999). Afirma que en definitiva su artículo y la novela «son la misma clase de cosa» y que «todo lo que es literalmente humano es *sacrificial*» (James, 1999). A esta afirmación agrega entre comillas y en francés la siguiente frase un tanto enigmática: «Les festins humains qu'ils servent á leurs fetes ressemblent la plupart á ceux des pelicans» [Los banquetes humanos que sirven en sus festines casi siempre recuerdan a los de los pelícanos] (James, 1999). El problema interpretativo es claro:

¹ Richard Shusterman en la primera parte de su artículo «Thought in the Strenuous Mood: Pragmatism as a Philosophy of Feeling» (2012) da cuenta con cierto detalle del concepto *Strenuous mood* desde un punto de vista conceptual. Sin embargo, omite un texto de James fundamental para entender esta noción, a saber *The energies of Man*. Esta omisión se puede salvar leyendo el artículo de Patrick K. Dooley «“The Strenuous Mood”: William James’ “Energies in Men” and Jack London’s “The Sea-Wolf”» (2001), donde a través del concepto en cuestión se pone en relación la novela de London y el artículo de James sobre la energía moral. Como es sabido Theodore Roosevelt tiene un ensayo titulado «The Strenuous Life». Para una comparación de ambos modos de abordar el concepto —así como para un acercamiento al ámbito cultural de donde emerge— se puede leer el trabajo de Marcia Jean Speziale (1980-1981). Continuando el trabajo de Speziale, encontramos a E. Paul Colella, «The Geography of Strenuousness: “America” In William James’ Narrative of Moral Energy» (2016), en donde se da cuenta de cómo James interviene en el debate sobre la energía moral de la agenda cultural de la época desde un lugar propio vinculado a su teoría psicológica y a las posibilidades espontáneas que le atribuye al sujeto en cuanto tal.



¿Cómo es que una novela y un artículo filosófico son la misma clase de cosa? ¿Qué encontramos en esta obra de Kipling y en su literatura en general? ¿Qué encontramos en el artículo de James y en su obra? ¿A qué hace referencia la figura del pelicano en aquella frase en francés?

En este artículo realizaré una breve referencia al contexto histórico y biográfico de William James. Luego me centraré con mayor precisión en la cuestión interpretativa con el fin de resolver la encrucijada hermenéutica que queda plantada en la carta por la relación entre el artículo filosófico, la novela y la figura del pelicano expresada en francés. El objetivo es dar cuenta del aspecto sacrificial del concepto de *strenuous mood* y arrojar luz sobre el planteo ético del filósofo norteamericano.

Contexto histórico y biográfico

Para fines del siglo XIX las tendencias intelectuales que ponían el acento en el grupo más que en el individuo eran muy conocidas y estaban bien establecidas en la sociedad europea. Por un lado, los *liberales* —aunque consientes del valor del individuo— defendían la idea del gobierno de la mayoría y entendían —en su descendencia del utilitarismo— que había un bien en la mayor felicidad para el mayor número. Por otro lado, el *conservadurismo* —a pesar de sus tendencias elitistas— también abrasó las causas nacionalistas y argumentaron que los intereses individuales eran representados por la nación. Al mismo tiempo, otros conservadores giraron hacia el darwinismo social para desarrollar una nueva forma de *racismo* en donde la identidad del individuo venía dada por su grupo de pertenencia sanguíneo. Finalmente, también el *socialismo* acentuó la identidad social al mostrar como la identidad individual se encontraba constituida por condicionantes de clase vinculadas al sistema económico.

Lo que tenemos entonces es que en el gobierno y la felicidad de la mayoría —tanto en el nacionalismo como en el racismo y en el socialismo— queda marcada la relevancia del grupo por encima del individuo. Esto viene acompañado por el desarrollo de la industria, la aglomeración de las grandes ciudades, los gobiernos burocráticos y otras instituciones modernas que fueron dando

forma a lo que se llamó «la sociedad de masas». Esta nueva sociedad de masa parecía encarnar patrones culturales que respondían a lo que Alexis de Tocqueville (2002 [1835]) llamó «la tiranía de las mayorías» y que provocó crisis, mediocridad, vacío y falta de sentido. Entonces, así como encontramos por parte de algunos intelectuales una fuerte aprobación de la igualdad social y política moderna, también encontramos en la mediocridad cultural de la vida moderna burguesa, el surgimiento de una crítica heroica.²

Muchos fueron los intelectuales que se acercaron a la cuestión de los individuos y actitudes excepcionales. En Europa y Norteamérica tenemos en este periodo a Thomas Carlyle, Søren Kierkegaard, Matthew Arnold, Ralph Waldo Emerson, Joseph Ernest Renan y en Latinoamérica encontramos a José Enrique Rodó, entre otros. William James hereda la cuestión de la crítica heroica a la mediocridad de la moderna sociedad de masas en la forma de una crítica a la relajación moral. Aunque fue optimista en cuanto a la construcción de una comunidad cada vez mejor, fue testigo de cómo la caída de las antiguas garantías metafísicas que sustentaban las valoraciones tradicionales producía una cultura de la incertidumbre y la relajación.³ En un viaje que James realiza por su país para dar una serie de conferencias escribe una carta en agosto de 1896 donde afirma:

He visto tantas mujeres y tanta poca belleza, he oído tantas voces y tan poca dulzura, he percibido tanta seriedad y tan poco triunfo como jamás supuse que fuese posible. La mayor parte de la nación americana [y probablemente de todas las naciones] es basura blanca [*white-trash*] (James, 1920: 44)

La lucha contra toda forma de mediocridad y relajamiento, está presente en forma particularmente nítida en el período temprano de su pensamiento. Se trata de una época caracterizada por el

² Para un panorama completo de los movimientos intelectuales del siglo XIX en donde se encuentra la cuestión de la crítica heroica ver Lloyd Kramer, *European Thought and Culture in the 19th Century. Lecture 23 The Heroic Critic in Mass Society*. Accesible en <<http://www.thegreatcourses.com/>>.

³ Para un panorama de la crisis de la certeza en el siglo XIX en Norteamérica en relación a la figura de William James véase el trabajo de Paul Croce (1995).



apremiante desafío de dar respuesta también a sus crisis mórbidas y existenciales, con lo cual su apuesta a la vida vigorosa y al ánimo vigoroso es una respuesta tanto a la crisis de la cultura propia del siglo como a su crisis personal.

George Cotkin afirma en *Existential America* (2005) que detrás de las odas jamesianas a la vigorosidad [*strenuously*], a la lucha [*struggle*] y a la fuerza religiosa, detrás de cada suspiro de optimismo, en cada vocación de fe «James lucha desesperadamente por mantener al Diablo a raya» (p. 20). En su juventud mantuvo una lucha constante para sobreponerse de la neurastenia y para liberarse de sus fantasías de suicidio. Pensó en «la pistola, la daga y el frasco de veneno» (James, 1920: 148) y en una experiencia que relató en su libro sobre las religiones —bajo la identidad de un francés— afirma que tuvo visiones fantasmagóricas y ataques de pánico que solo pudo superar a través de una experiencia religiosa. Asevera:

Si no me hubiera aferrado a textos de la Escritura como “El Dios eterno es mi refugio”, “Venid a mí cuantos trabajáis y soportáis cargas pesadas” [...], o “Yo soy la vida y la resurrección”, creo que me haría vuelto loco (James, 1927: 157).

Para la misma época —entre 1869 y 1873— la idea del determinismo lo persiguió de modo personal, convencido de que la locura llegaría inexorablemente hasta que la lectura de los trabajos de Charles Bernard Renouvier le permitió pensar la libertad dentro de un estricto marco fenomenológico y lo ayudó a «abandonar la idea de que todos los desórdenes mentales deben tener bases físicas» (Perry, 1967: 339). Cotkin (2005) afirma que «Entonces cuando en voz alta y seriamente exhortó en sus ensayos populares por una vida de vigoroso compromiso [*strenuous engagement*] y responsabilidad en realidad estaba enunciando su más sentida necesidad» (p. 21). Como se ve, la fuerza y el heroísmo al que apeló son elementos vitales de contrapeso que le permitieron lidiar con el pánico, la melancolía y la desesperación.

Aspecto sacrificial del *Strenuous mood*

En la carta a Myers anteriormente mencionada le cuenta que acaba de terminar su artículo sobre Ética⁴ y que al mismo tiempo acaba de terminar de leer *The Light that Failed* (1891) de Rudyard Kipling. «encontrando al último indeciblemente fiel a la naturaleza, y reconociendo que, después de todo mi ética y su novela son la misma clase de cosa. Todo lo que es literalmente humano es *sacrificial*» (James, 1920: 307). Y agrega encerrado entre comillas y en francés la frase ya citada «Los banquetes humanos que sirven en sus festines casi siempre a los de los pelicanos recuerdan» (James, 1920: 307). No debe sorprendernos esta afirmación dado que tensión, lucha, vigor, sacrificio, etc. son lugares comunes en este periodo del filósofo. Como afirma Cotkin (2005), se pueda trazar una línea que va desde la necesidad del vigor para superar la melancolía y la desesperación, a la construcción y exaltación del ideal heroico necesario para tensar y entusiasmar la vida.

Con todo, surgen claros problemas de interpretación pues ¿Cómo es que una novela y un tratado de ética «son la misma clase de cosas» [*the same sort of thing*]? En principio estamos hablando de dos géneros literarios bien distintos cuyo alcance y sentido serían también, diversos. Sin embargo habría, por lo menos, un elemento común en esta novela y en su ensayo, a saber, «el aspecto sacrificial». Empero, ¿Qué significa esto en términos precisos? Y habiéndolo dilucidado quedaría aún pendiente la relación de todo eso con la figura del pelicano por un lado, y aclarar por qué la frase sobre el pelicano y el sacrificio está en francés. Entremos a la cuestión por uno de sus lados. ¿Que encontramos en Rudyard Kipling y, más en particular, en la novela mencionada?

En una época de poesía lujosa y melancólica, Kipling aparece como el último de los poetas victorianos y se impone la tarea de revelar la existencia del dilatado Imperio Británico a sus pares. Escribió «baladas cuarteleras, escritas en jerga popular» y «siempre buscó la épica» (Borges, 1999: 43). Su literatura está

⁴ Hace referencia a su artículo «The Moral Philosopher and the Moral Life» (1891) que reaparecerá en su obra *The Will To Believe and Other Essays* (1897).



atravesada por códigos y rituales al interior del grupo de los mantenedores de la ley —los soldados ingleses—, contra el resto [*outsiders*] que debían ser mantenidos a raya y castigados. Al parecer, nunca dudó de la buena obra del supuesto proceso civilizatorio llevado a cabo y por eso su narrativa acusada de «inadecuada», «estrecha» e incluso, «ofensiva» moral y políticamente «ofrece a la Inglaterra Victoriana una imagen satisfecha de sí misma como nación imperial» (Lee, 2007: s/n).

Es así como se lo ha enmarcado, pero en lo que a nosotros nos toca parece claro lo que llamó la atención de James. «Kipling es el representante de la vida vigorosa [*vigorous life*] de acción como es llevada a cabo por el hombre viril y eficiente del imperio» (Fletcher, 2002: 166) En la novela citada, *The Light that Failed*, la pintura es central, esto debió de llamar la atención de James cuya primera vocación fue justamente esa. Dick el personaje principal es huérfano y atraviesa su niñez en un orfanatorio donde la fuerte amistad que lo une a Maisie, les brinda a ambos la posibilidad de transformar la miseria. Con el primer beso, la amistad se convierte en primer amor pero con el paso de los años, los niños enamorados se pierden completamente de vista. Dick que conoce la pobreza, es un dibujante con ciertas habilidades por lo que consigue trabajo como corresponsal en las campañas imperiales a la zona del Nilo. Con la experiencia, el trabajo se vuelve una profesión y sus bocetos, cada vez más elaborados, se convierten en obras de arte que el público reclama y compra por importantes sumas; así, su consagración llega. El periódico anuncia una de sus exposiciones como «exhibición de obras salvajes» (Kipling, 1891: 54) y Dick vende todos los cuadros que quiere y al precio que se le antoja.

En este punto de la historia vuelve a escena Maisie que también es pintora pero que no ha logrado ni una pizca de reconocimiento. Se encuentran por causalidad y la vieja amistad es recobrada aunque el amor no, por lo menos, no desde las dos partes. Maisie está concentrada en su carrera y quiere lograr el éxito que le huye, para eso debe enfocarse y Dick es una distracción. Al parecer en ella el pasado no llega completo para colmar al presente y darle una dirección nueva y es por eso que Dick queda con el corazón roto. A su vez, él empieza a perder la vista: *La luz que se apaga*.



Dick vive con Torpenhow colega y camarada en las campañas, un día volviendo a su casa Torpenhow le muestra dormida sobre su sofá a una bella muchacha: Bessie «la Desafortunada» «*Bessie Broke, —Stone-broke if you like*» (Kipling, 1891: 186). A pesar de tratarla con cierto desprecio vinculado a una cuestión de clases «¡Oh, la verdad, Torp, no debías haber hecho esto! No debes traer aquí a gente de esa clase. Roban cosas de las habitaciones» (Kipling, 1891: 183), queda fascinado con la forma de su cráneo y le ofrece trabajo de modelo. Cree que su presencia le ayudará a trabajar mejor en su gran obra *Melancolía*:

¿No lo ves ahora? La abyecta frivolidad de Bessie y el terror de sus ojos corresponden a una o dos expresiones patéticas que tuve ocasión de observar hace poco. Y esto se puede interpretar a las mil maravillas con colores naranja y negro (Kipling, 1891: 188)

Dick trabajaba desesperadamente en esta obra que consideraba su legado, mientras tanto Torpenhow y Bessie iniciaron una tierna relación de amor que Dick, por prejuicios sociales, se encarga en destruir. Bessie termina expulsada de la casa y Dick termina su obra cumbre un día antes de quedarse ciego. Esa misma noche Bessie furiosa entra al cuarto de Dick y arruina por completo el cuadro, pero Dick al amanecer ciego, no lo nota. Torpenhow y sus antiguos camaradas, entre cigarrillos, bebidas y enfáticos tonos heroicos se preparan para una nueva campaña, mientras Dick ciego es dejado al cuidado de los caseros que se aprovechan de él, manteniéndolo apenas y dejándolo caer en un completo descuido personal.

Un día en el que el casero se apiada de él lo saca a pasear y le comenta que podía ver a Bessie en la otra acera, Dick le pide que la llame, pero cuando el casero se acerca, Bessie al creer que todo el asunto trataba del cuadro que había destruido se rehúsa a acercarse hasta que comprende que nunca vio el cuadro y que solo quería saludarla. Se comienzan a ver y aunque ningún amor nace tienen una relación amable en la que Dick ayuda económicamente a Bessie y Bessie cuida de Dick. Entonces Dick le ofrece que vivan juntos, le ofrece un pacto que constituiría una pareja en la mutua conveniencia, siendo ella pobre y él rico e invalido. Bessie dice que sí, pero algo pasa en el corazón Dick, como si de repente se diera



cuenta que existe, incluso en su precaria condición, algo más que la mediocre aspiración de acomodarse y vivir convenientemente, *algo por dentro lo llama a más...* Vertiginosamente le dice a Bessie que cambió de opinión, le da suficiente dinero para que esté bien y emprende una viaje frenético al Sudán, donde en el frente de batalla están sus camaradas corresponsales y sobre todo su gran amigo Torpenhow. En el último capítulo cuando él y su acompañante llegan al campamento a la madrugada reciben disparos: «Los hijos del desierto habían preparado la más desagradable de las sorpresas: un ataque contra las tropas inglesas al amanecer, y probaban su puntería disparando contra los únicos objetivos que se movían fuera de aquel rectángulo» (Kipling, 1891:337). La novela termina así:

– ¡Torpenhow! ¡Ohé, Torp! ¡Cuii, Torpenhow! Un hombre barbudo que estaba removiendo las ascuas de una hoguera para encender su pipa se incorporó rápidamente, al mismo tiempo que desde el campamento disparaban contra las nubecillas de humo que surgían de las lomas vecinas. Poco a poco las dispersas nubecillas blancas se concentraron en largas hileras de humo blancuzco que se cernía pesadamente en la calma de la madrugada antes de extenderse en oleadas y deslizarse por los valles. (...) Un camello herido se puso en pie de un salto y rugió ruidosamente, terminando su grito en un confuso murmullo. Alguien lo decapitó para impedir que sufriese. Luego se oyó el fuerte sollozo de un hombre a quien una bala había herido de muerte; después, un alarido de agonía y el fuego redoblado. No había tiempo para contestar a ninguna pregunta. – ¡Bájate, hombre! ¡Bájate y ponte detrás del camello! – No. Llévame, te lo ruego, a la primera línea de batalla. Dick volvió su rostro hacia Torpenhow y levantó la mano para enderezar su casco; pero, calculando mal la distancia, se le cayó al suelo. Torpenhow vio que el pelo se le había agrisado sobre las sienes y que su fisonomía era la de un viejo. – ¡Bájate, maldito idiota! ¡Bájate! Y Dick se bajó del camello obedientemente pero como cae un árbol, cayendo de lado desde la silla del camello *bisharin* a los pies de Torpenhow. Su suerte le había sido siempre fiel, concediéndole incluso la gracia final de una piadosa bala en la cabeza. Torpenhow hincó las rodillas tras el camello con el cadáver de Dick en sus brazos (Kipling, 1891:339).

Parece quedar claro que Dick con el corazón roto por un amor no correspondido, luego de las vicisitudes de su vida y después de quedarse ciego siendo ya un pintor consagrado y teniendo la oportunidad de acomodarse en una vida de *confort* con una mujer que por interés se quedaría con él, decide —en un momento bisagra de la narración donde pasa algo interior del orden de la comprensión— ir al frente de batalla. Allí, el lugar de antiguas proezas heroicas, lo lleva a respirar la vida peligrosa que necesita para ser realmente él, para estar realmente vivo. En una carta que escribe James a su esposa en 1878 le dice:

Siempre he pensado que la mejor forma de definir el carácter de un hombre podría ser buscar la precisa actitud moral o mental en la cual, cuando llega, dicho hombre se siente más intensamente vivo y activo. En tales momentos hay una voz interna que dice: “¡Este soy realmente yo!” (...) esta actitud característica en mí siempre envuelve un elemento de activa *tensión, de contención a mí mismo* [*an element of active tension, of holding my own*](James, 1920: 199).

Dick se siente realmente él en el frente de batalla, sacrifica la comodidad burguesa que le brindaría un acuerdo razonable pero hipócrita y mediocre para morir en la plenitud y la intensidad. Esta es la forma que tiene el aspecto sacrificial en la novela. ¿Qué encontramos de este aspecto en el artículo *The moral philosopher and the moral life* (1891)?

Luego de dividir la cuestión según nos preguntemos por la procedencia del valor —Psicológica— o por el significado del valor —Metafísica— o por la escala de los valores —Casuística— afirma que la tarea del filósofo moral es la de tratar de vislumbrar en el seno de la experiencia misma cual es «el mejor universo en la emergencia concreta» (James, 2009: 248) que parezca más rico, «más organizarle, más adecuado para entrar en complejas combinaciones, más apto para ser miembro de un todo más inclusivo» (James, 2009: 249). En esta búsqueda no sirve de nada establecer *a priori* un determinado orden, dado que en el interior de la vida social misma la puja por lograr un estado de cosas cada vez mejor se va dando, por decirlo así, orgánicamente. Muchas demandas no satisfechas buscan revertir su situación y volverse dominantes y nadie puede saber si un orden mejor, con una nueva



organización, no está por venir. James (2009) afirma: «Solo hay un mandamiento incondicional, y es el de *esforzarnos* sin descanso, con temo y temblor, para que nuestros actos y votos propicien el mayor universo total de bienes que seamos capaces de reconocer» (p. 248). Pero el vigor para el «esfuerzo» debe nacer de alguna parte.

Al final del artículo hay una clara apelación a la religión y aunque se entendió que en última instancia se revela así la nota heterónoma de esta ética, debe entenderse esta apelación en el marco de lo que se viene planteando. Aunque es verdad que en un mundo estrictamente humano existen «auténticas relaciones éticas» (James, 2009: 249) también la experiencia indica que ningún ideal exige el «esfuerzo» tan imperativamente como el ideal religioso. Una enérgica motivación nace de una demanda mayor. «La actitud enérgica» (*strenuous mood*) no se detiene en el dolor inmediato, sino que la guía un bien superior. Para despertar esta actitud que a veces está dormida se requiere «las pasiones más intensas, los grandes miedos, amores e indignaciones; o bien la penetrante apelación de alguna de las fidelidades superiores, como la justicia, la verdad o la libertad» (James, 2009: 249). Es una perspectiva caracterizada por los «grandes relieves», por eso, en un mundo sin Dios, la apelación a nuestra fuerza moral no alcanza su máximo nivel de estimulación. Por el contrario, cuando creemos que Dios existe se abre ante nosotros la perspectiva infinita y los ideales nos reclaman de un modo penetrante, «devastador» y «trágicamente urgente». En palabras de James (2009): «Su llamada es como el grito de Víctor Hugo, “que habla al precipicio y que el abismo escucha”» (p. 251). Se despierta entonces la actitud enérgica (*strenuous mood*) que «se ríe ante el sonido de las trompetas, huele la batalla desde lejos y oye los gritos y el rugir de los capitanes» (James, 2009: 251).

Estamos autorizados a pensar que esta referencia marcial tienen fuente en la novela de Kipling, al mismo tiempo, a nivel conceptual, quedar claro cómo es que la novela y este ensayo sobre la cuestión ética son lo mismo «en cuanto al aspecto sacrificial se refiere». Este es un aspecto bien específico y lo que se busca es dar cuenta de que

es lo que abre, a nivel psicológico, las compuertas de *Las energías del hombre* [*The energies of men*] (1914).⁵

En este artículo – *The energies of man*– tenemos justamente de nuevo esta suerte de analogía entre el héroe marcial y el santo religioso cuyo *strenuous mood* es despertado desde un ideal superior, esta hipótesis de lectura se termina confirmado cuando accedemos al significado de la enigmática declaración en francés sobre la figura del pelicano.

La leyenda dice que el pelicano cuando no trae nada del mar y sus crías están hambrientos se abre el pecho con su propio pico y les da de comer de su propia carne. La conexión entre el sacrificio del pelicano que se abre el pecho con su pico y la figura de Cristo redimiendo a la humanidad a través de su sacrificio en la cruz era ya bien conocida y común en el arte y la literatura de la Edad Media. *Adoro te devote* uno de los cinco himnos que Santo Tomás de Aquino compuso en honor de Jesús en el Santísimo Sacramento a solicitud del Papa Urbano IV dice en su penúltima estrofa:

5. En este texto tardío que va por fuera de los límites históricos pero no conceptuales de nuestra investigación plantea algo similar. El ideal religioso y también el marcial motiva de un modo tan poderoso que todas las reservas de energía del ser humano –que en la vida cotidiana se encuentran como dormidas y sin uso– son encendidas, un conjunto de posibilidades nuevas se abren y muchos límites se pueden desafiar. En este texto dice que tanto el yoga como San Ignacio de Loyola con sus ejercicios espirituales logran abrir las compuertas de esta energía. Dice Ignacio de Loyola en la anotación cinco: «Mucho aprovechará entrar (a los ejercicios espirituales) con grande ánimo y liberalidad para con Dios, entregándole todo su querer y libertad». Al respecto dice Javier Melloni (2001):

Encontramos en los ejercicios una constelación de expresiones (*afecto, afición, deseo, querer*) que se concentran y superponen unas a las otras en esa zona difícil de precisar que, utilizando la terminología escolástica, integra el apetito corporal y el apetito intelectual. Lo “inferior” y lo “superior” se atraen y se arrastran mutuamente, revelando que el querer está condicionado por deseos y afectos que vienen de lo más profundo de nuestro ser, donde la pulsión de vida se confunde con la pulsión de muerte. Aquí no hacemos más que asomarnos a este mundo sin fondo de la psicología humana, una de las grandes explotaciones de la psicología del siglo XX. Ignacio intuyó todo esto y su mistagógica comienza por provocar estas fuerzas para ir las integrando en torno al proceso de cristianización (p. 80).



Señor Jesús, Pelicano bueno,
límpiame a mí, inmundo, con tu Sangre,
de la que una sola gota puede liberar
de todos los crímenes al mundo entero.
[*Pie pellicane, Iesu Domine,*
Me immundum munda tuo sanguine.
Cuius una stilla salvum facere
Totum mundum quit ab omni scelere].⁶

Aun hoy podemos encontrar esculturas o pinturas de pelicanos en iglesias católicas romanas. Las versiones de la leyenda del pelicano varían dependiendo de su fuente. En todo caso, antiguamente se creía que los pájaros poseían el poder de resucitar a sus crías mediante su propia sangre y esto acabó por entenderse como una autoinmolación como la de Jesús. Así, la figura del pelicano alimentado sus polluelos se convierte en un símbolo cristológico.⁷ En términos generales esto es lo que representa la figura del pelicano pero en la carta en cuestión, la cita está en francés: «Les festins humains qu'ils servent á leurs fetes ressemblent la plupart á ceux des pelicans» (James, 1920: 307).

De seguro, James tomó la frase de la literatura francesa y aunque esto sea una referencia oculta en su carta, dado que no menciona la fuente, hemos descubierto su procedencia.

El poeta Alfred Musset (1810-1857) fue incluido a la edad de diecinueve años a la sociedad de Victor Hugo, el *Cénacle*, círculo interior del movimiento romántico y con solo veinte años publicó su primer libro *Contes d'Espagne et d'Italie* (1830) que fue seguido por un volumen intitulado *Un Spectacle dans un Fauteuil* y se volvió famoso (Dowden, 1897: 383). Musset describe cómo se siente tener abrumadores deseos que son frustrados y desarrolla la distancia que hay entre lo ideal y lo real que ya había sido obsesión de *Les méditations* de Lamartine y que podrá reaparecer en la descripción baudeleriana de los estragos de «la angustia vital (*spleen*) y la imposibilidad de los ideales» (Hamilton, 2016: 136).

⁶ *Adoro Te Devote* no aparece en los misales actuales. Accesible en: <<https://www.aciprensa.com/Oracion/santomas.htm>>

⁷ En los Bestiarios medievales es común encontrar esta connotación sacrificial en el pelicano. Para un acercamiento a su figura en su relación con la religión ver las obras de Madonna Gauding (2009) y Teodoro Úzquiza Ruiz (2012).



En su primera etapa celebra la intensidad de las emociones pero simultáneamente «se burla del exceso de sentimientos». Un juego constante entre placer y pena tienen lugar, en su *Namouna* (1831) se inclina hacia un tono sardónico, pero al dar cuenta de las contradicciones de su personaje, dice que su héroe no es un «descorazonado libertino sino un idealista que se pierde a sí mismo en vanas y desesperadas aventuras buscando un inalcanzable ideal en un mundo constantemente insatisfactorio» (Hamilton, 2016: 137). El énfasis puesto en el abismo que existe entre el deseo y la realidad incrementa con el tiempo y en *Rolla* 1833 ya encontramos, según algunos críticos, una obra agónica y seria donde un libertino melancólico —descrito por el narrador como el hijo de un siglo corrupto— se pasa tres años dilapidando su fortuna en una vida decadente para suicidarse cuando al final el dinero se le acaba (Hamilton, 2016: 138). Según Edward Dowden (1897), en cambio, *Rolla* marca el final de su estilo temprano y la influencia de Byron, por la cual, en parte, encarnó la figura de niño terrible y se volvió un dandi de boulevard «hasta que llegó el momento de la verdadera duda y transición» (p. 384).

Para finales de 1833 Musset se fue con la escritora George Sand a Italia, las horas de ilusión fueron seguidas por meses de desesperación. Conoció el sufrimiento, no solo con la imaginación sino a través de la experiencia y «Luego de un tiempo, la calma gradualmente volvió y de la experiencia resultó un Musset sincero y genial» (Dowden, 1897: 385). Ya no es aquel frívolo desesperado ni un elegante corrupto. Según Dowden, *Les Nuits* (1835) es una obra profunda inspirada en la alegría y el dolor de Italia, *La Nuit de mai* que hace parte de este trabajo es la obra por la que mejor conocido es Musset y es de aquí de donde toma James la frase en donde aparece la figura del pelicano. Encontramos aquí un diálogo entre el poeta y la musa, la musa le indica al poeta que cualquier mal que habite en su corazón, cualquier dolor, debe crecer dado que los cantos desesperados son los mejores y que mucha de la inmortal poesía son grandes sollozos, y agrega:

Cuando el pelicano, fatigado por un largo viaje,
en la niebla de la noche retorna a sus cañas,
sus crías hambrientas lo buscan por la costa al verlo,
desde lejos, abatiéndose sobre las aguas.
Así, creyendo ya asir y compartir la presa,



corren en pos de su padre con gritos de alegría
sacudiendo sus picos sobre sus enormes bocios.
Él, ganando a lentos pasos una roca elevada,
resguarda a sus crías con una de sus alas,
melancólico pescador, y echa una mirada a los cielos.
La sangre mana abundantemente de su pecho abierto;
en vano ha registrado la profundidad del mar:
el océano estaba vacío, y la playa, desierta;
por todo alimento les ofrece su corazón.
Sombrío y silencioso, tendido sobre la piedra,
dividiendo entre sus hijos sus vísceras paternas,
en su amor sublime él arrulla su dolor,
y, contemplando el extenuarse de su pecho sangrante,
sobre su festín de muerte vacila y se desploma,
ebrio de voluptuosidad, de ternura y de horror.
Pero a veces, en medio del divino sacrificio,
fatigado de agonizar en un tan largo suplicio,
teme demasiado que sus hijos no lo dejen vivo;
entonces se eleva, abre sus alas al viento,
y, afligiendo con un grito salvaje su débil corazón,
lanza en medio de la noche un tan fúnebre adiós
que las aves del mar abandonan la costa
y el viajero rezagado en la playa, sintiendo
pasar la muerte, encomienda su alma a Dios.
Poeta, es así como hacen los grandes de la pluma:
ellos permiten que gocen quienes viven un tiempo,
mas *los banquetes humanos que sirven en sus festines
casi siempre a los de los pelícanos recuerdan.*
Cuando hablan de esperanzas frustradas,
de tristeza y de olvido, de desdicha y de amor,
no se trata de un concierto para ensanchar el corazón;
sus declamaciones tal como las espadas son:
trazan en el aire un círculo deslumbrante,
pero siempre puede verse allí pender una gota desangre”.
(Musset, 2016: s/n)

Como se ve, la idea clave se encuentra en que el poeta debe sacrificarse por su arte como lo hace el pelicano por sus crías.

Conclusión

¿Qué podemos aventurar a modo de conclusión? El orden moral del mundo se está decidiendo cada vez en la sociedad y el desafío es la construcción de un orden cada vez más complejo e inclusivo de

las demandas del mayor número. Encontramos aquí una fuerte defensa liberal del derecho de las mayorías tal como al principio lo enunciarnos, pero para la construcción de ese orden encontramos la necesidad de esforzarnos por lo mejor y, aunque el orden debe incluir las demandas de la mayoría, no quiere decir eso que vayamos a encontrar en la mayoría la actitud excepcional y el elemento de tensión que requiere tal esfuerzo. En su artículo *The importance of the individuals* (1880) que hace parte de *The will to believe* declara expresamente que él participa del «culto a los héroes» (James, 1979: 295).

El esfuerzo, la intensidad y el vigor definen la personalidad de James. “En tales momentos hay una voz interna que dice: «¡Este soy realmente yo!» pero esta actitud enérgica, heroica y sacrificial tiene una dimensión general e histórica, como ya vimos, en la crítica heroica de las sociedad de masas. En el texto que estamos tratando tiene esta tradición una dimensión bien específica: «La fe religiosa libera toda clase de energías y de resistencias, de arrebatos y de aptitudes para sobrellevar los males de la vida para aquellos que la poseen» (James, 2009: 252). Los ideales heroicos funcionan de manera análoga. Esto mismo puesto en términos positivos es el «esfuerzo sin descanso» con «temor y temblor» para la construcción de todo el bien que podamos, el sacrificio encuentra su lógica en la construcción de lo mejor.

El héroe crítico de la sociedad de masas tiene algo de héroe romántico en cuanto que es un sujeto excepcional, no es casualidad que el romántico niño genial Musset quepa tan bien aquí dando cuenta líricamente de la actitud excepcional del pelicano. Simbólica o conceptualmente nos encontramos en la «perspectiva caracterizada por los grandes relieves» donde los «ideales nos reclaman de un modo penetrante, “devastador” y “trágicamente urgente”» (Musset, 2016).

Sin embargo, en James esta perspectiva no queda disparada en un movimiento de fuga y aislamiento sino que entra en dialogo con la posibilidad de construir una comunidad mejor. Con lo cual la línea del argumento es clara: los ideales superiores que quedan simbolizados en la figura sacrificial del pelicano ya sean marciales o religiosos constituyen un tipo de subjetividad autentica y un tanto excepcional donde se abren las puertas de las energías que



pueden combatir el mal y provocar el bien y esto tiene o puede tener una función social. El sacrificio es necesario ya sea para poner la bota en el cuello del demonio o para construir un orden más inclusivo.

Referencias bibliográficas

- Borges, Jorge Luis (1999). *Introducción a la Literatura Inglesa*. Madrid: Alianza.
- Colella, E. Paul (2016). «The Geography of Strenuousness: “America” in William James’ Narrative of Moral Energy». *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 52, N° 1 (invierno): pp. 93-113.
- Cotkin, George (2005). *Existential America*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.
- Croce Paul Jerome (1995). *Science and religion in the era of William James: Eclipse of certainty, 1820-1880*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
- Dooley, Patrick K. (2001). «“The Strenuous Mood”: William James’ “Energies in Men” and Jack London’s “The Sea-Wolf”». *American Literary Realism* 34, N° 1: pp. 18-28.
- Dowden, Edward (1897). *A History of French Literature*. Nueva York, NY: D. Appleton and Co.
- Fletcher, Robert Huntington (1916). *A History of English Literature*. Boston, MA: The Gorham Press.
- Gauding, Madonna (2009). *The Signs and Symbols Bible: The Definitive Guide to Mysterious Markings*. Nueva York, NY: Sterling Publishing Company.
- Hamilton, Paul (2016) *The Oxford Handbook of European Romanticism*. Oxford: Oxford University Press.
- James, William (1897). *The Will To Believe and Other Essays*. Londres: Longman, Greens and Co.



- James, William (1907). «The Absolute and the Strenuous Life». *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 4: pp. 546-548.
- James, William (1914). *The Energies of Men*. Nueva York, NY: Moffat, Yard and Company.
- James, William (1920). *The Letters of William James*. Boston, MA: The Atlantic Monthly Press Boston.
- James, William (1927). «Reason and Faith». *The Journal of Philosophy* 24, N° 8: pp. 197-201.
- James William (1979). *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (The Works of William James). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- James, William (1985 [1902]). *The Varieties of Religious Experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- James, William (1999). *The Correspondence of William James. Vol. 3: 1890-1894*, editado por Ignas K. Skrupskelis y Elizabeth M. Berkeley. Charlottesville, VA: University of Virginia Press.
- James, William (2009). *La voluntad de creer*. Barcelona: Marbot.
- Kipling, Rudyard (1891). *The Light That Failed*. Londres: Macmillan and Co.
- Lee, John (2007)., *Oxford Bibliographies*. Accesible en: <<http://www.oxfordbibliographies.com/>>[Consultado el 30 de septiembre de 2017].
- Melloni, Javier (2001). *La mistagogía de los ejercicios*. Bilbao: Ediciones Mensajero.
- Musset, Alfred de (2016). *Las noches*, traducción de E. Ehrendost. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Alastor.
- Perry, Ralph Barton (1967). *The Thought and Character of William James*. Cambridge, MA: Harvard University Press.



Shusterman, Richard (2012). «Thought in the Strenuous Mood: Pragmatism as a Philosophy of Feeling». *New Literary History* 43, N° 3 (verano): pp. 433-454.

Speziale, Marcia Jean (1980-1981). «Oliver Wendell Holmes, Jr., William James, Theodore Roosevelt, and the strenuous Life». *Connecticut Law Review* 13: pp. 663-706.

Tocqueville, Alexis de (2002 [1835]). *La democracia en América* (2 tomos), traducido por Dolores Sánchez de Aleu. Madrid: Alianza Editorial.

Úzquiza Ruiz, Teodoro (2012). *Símbolos en el arte cristiano: Breve diccionario ilustrado*. Burgos: Sembrar.





Tercera Sección

**Ética y política en el cine
y la literatura**



Reseña de Hugo Córdoba
Quero y Rafael Shoji (eds.),
*Transnational Faiths: Latin-
American Immigrants and
their Religions in Japan.*
Hampshire: Ashgate, 2014, xxi
+ 257 pp., ISBN
978-1-4094-7227-8

Por David Avilés Aguirre

Universidad Nacional de Córdoba



David Avilés Aguirre

Magíster en Comunicación y Cultura Contemporánea del Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC) y Doctorando en Antropología Social de la Facultad de Filosofía y Humanidades, UNC. Becario de la Secretaría de Ciencia y Técnica e investigador del Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales (CIJS/UNC). Forma parte de diversos equipos de investigación en temas relacionados con las creencias en la sociedad contemporánea. Actualmente se encuentra desarrollando investigaciones relacionadas a la sexualidad, la masculinidad y las creencias. Autor de diversos artículos y del libro *Cultura y religión* (Eduvim, 2018).

Cita recomendada de este artículo

Avilés Aguirre, David (2017). «Reseña de Hugo Córdoba Quero y Rafael Shoji (eds.), *Transnational Faiths: Latin-American Immigrants and their Religions in Japan*. Hampshire: Ashgate, 2014, xxi + 257 pp., ISBN 978-1-4094-7227-8». *Religión e Incidencia Pública. Revista de Investigación de GEMRIP* 5: pp. 197–203. [Revista digital]. Disponible en internet en: <<http://religioneincidenciapublica.gemrip.org/>> [consultado el dd de mm de aaaa].



Este obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-NoDerivadas 3.0



El libro *Transnational Faiths: Latin-American Immigrants and their Religions in Japan* [fés transnacionales: inmigrantes latinoamericanos y sus religiones en Japón], editado por Hugo Córdova Quero —Profesor Asociado de Teorías Críticas y Teologías Queer en la Facultad Starr King de la Universidad Graduate Theological Union en Berkeley, California— y Rafael Shoji —investigador en el Centro de Estudios de las Religiones Orientales (CERAL) de la Universidad Pontificia de São Paulo— visibiliza las relaciones entre grupos, sociedades y culturas. «Relación» es una de las palabras claves a lo largo del texto. Precisamente por la multiplicidad de formas presentadas: contacto, acercamiento, aproximación, sometimiento, conflicto. Las primeras alternativas de las Ciencias Sociales fueron el análisis de las sociedades como si estuvieran «aisladas». Sin embargo, ningún grupo humano existe, se agrupa y define el acto de agruparse sino es en relación a otras personas que perciben, sienten y definen como diferentes.

A mediados del siglo XIX, muchos pensadores pronosticaron el ocaso de las religiones. Las guerras mundiales, la expansión del comunismo, los avances científicos, la conquista del espacio hacían pensar que los días de la religión en el espacio público estaban contados. La ciencia, la economía y la política podían solucionar racionalmente los problemas de la humanidad y dar respuestas a todos los interrogantes humanos. No anunciaron la desaparición de la religión; todos suponían que algunas personas seguirían creyendo en la esfera de lo privado, pero los pronósticos aseguraban que lo religioso era irrelevante en la vida social. Los distintos trabajos académicos que se originaron en esos años acuñaron lo que se llamó «teoría de la secularización». Estos estudios asociaban el desarrollo de la economía, la ciencia, la política y la educación con la disminución de la afiliación, la creencia y la práctica religiosa. Simplificando mucho, lo que sostenían era se podría parafrasear como «a más modernidad, menos religión».

Este diagnóstico, celebrado por unos y sufrido por otros, no fue discutido por nadie. En las décadas de 1960 y 1970, la reclusión de la religión al mundo privado y su decadencia en número de miembros e influencia en la esfera pública parecían inminentes. Estos pronósticos han sido puestos en tela de juicio en los últimos años. No tanto por estar completamente errados sino más bien por



pretender universalizar algo que era —y sigue siendo— un fenómeno local, circunscripto al occidente europeo. Esa descripción, hecha por europeos y replicada acríticamente en todo el mundo, era un diagnóstico «provincial» de la situación de Europa occidental.

Eventualmente, los académicos empezaron a hablar de una excepción, Estados Unidos. La sociedad norteamericana, a pesar de los altos niveles de modernización —Estados Unidos es *el* paradigma de un país moderno— seguía siendo creyente. Lo que sucedía era que la excepción era Europa occidental misma. A fines de la década de 1970, la religión seguía presente en distintos escenarios políticos no occidentales. En Irán, los ayatolas chiítas se alzaron contra el régimen modernizador —y neocolonial— del Shah Reza Pahlavi; en América Latina, la Revolución Nicaragüense era protagonizada por un grupo de católicos romanos, con media docena de sacerdotes dentro del gobierno sandinista. Al mismo tiempo, los católicos romanos en Polonia escribían el comienzo del final de un régimen ateo. A pesar de los pronósticos, la religión no desaparecía.

Más allá —y más acá— de los datos económicos no tan fríos que muestran un incremento de la brecha entre ricos y pobres, se encuentran las noticias —y las vivencias— de conflictos étnicos, fenómenos migratorios, de refugiados, entre otros. Las desigualdades económicas y políticas entre países y clases sociales se incrementan mientras crecen los reclamos de autonomía política o reconocimiento cultural y religioso de los más diversos grupos: movimientos de género, movimientos indígenas, de mujeres, de las disidencias sexuales, de minorías étnico-nacionales y de migrantes que reclaman no solo sus derechos a la igualdad sino también sus derechos a la diferencia. Estas situaciones son cotidianas en el mundo contemporáneo, mundo de contacto entre sociedades y culturas, diálogos, malentendidos, alianzas y conflictos. Un mundo donde esos contactos, que tienen una larga historia, son cada vez más visibles. Solo que ahora hay más posibilidades de que por migración, por negocios o por turismo, una persona entre en relación con otra cuya primera lengua es diferente, con «sentido común» divergente.



Cada día tienen más vigencia las preguntas del antropólogo británico Edward Evan Evans-Pritchard: ¿somos todos iguales y hablamos una lengua diferente? ¿nuestras culturas son inconmensurables? ¿Se trata de la condena a Babel, el destino inexorable de la incomprensión? ¿Acaso estamos presenciando, como algunos pretenden, un lamentable choque de civilizaciones que sólo puede solucionarse permaneciendo cada uno en su lugar de origen? ¿Será inevitable la xenofobia, la discriminación, la guerra entre sociedades y culturas?

Respondiendo a esas preguntas —quizás sin quererlo— a lo largo del libro *Transnational Faiths* se coloca el énfasis en el contacto de culturas y en las culturas de contacto. Algunos enunciados propuestos en este libro nos llevarán a debatir la validez actual del concepto de «cultura» y su relación con otros como: «hibridación»; «sociedad» o «identidad», tal como lo enuncian **Córdova Quero** y **Shoji** en la introducción del libro titulada «On Transnational Faiths and Their Faithfuls» [sobre fés transnacionales y sus creyentes] (pp. 1-31).

El análisis y los aportes de los diversos grupos de inmigrantes latinoamericanos y sus religiones en Japón, implican una nueva condición de posibilidad que permite descubrir nuevos desplazamientos conceptuales que resignifiquen la noción de «comunidades religiosas» como entidades fijas y objetivas. Al mismo tiempo, permiten reponer el carácter de imaginación que implica el sentido de pertenencia a un colectivo, atravesado por un amplio proceso de culturización de disputas tanto en las relaciones de género como en los sistemas de creencia. Esto es precisamente lo que —en parte— analiza **Olmes Milani** en el capítulo 6 titulado «Transnational Believers: Understanding the Religious Experiences of Peruvian Immigrants in Japan» [Los creyentes transnacionales: La comprensión de las experiencias religiosas de inmigrantes peruanos en Japón] (pp. 129-152).

En ese sentido, *Transnational Faiths* relata no solo las diferencias, sino las resistencias, los otros relatos que no siempre aparecen visiblemente. La particularidad del libro, es decir, haber sido construido por varios investigadores de diversos orígenes no solo enriquece el lugar de la enunciación, sino que además recoge y da voz al pluralismo de voces situadas en un contexto específico



japonés. En el texto, la recuperación de la duda frente a las grandes certezas que la Modernidad occidental ha implantado a través de sus metanarrativas, incluyendo las de las relaciones de género, se pone en tensión en esta propuesta.

En esta clave, los análisis de la pluralidad religiosa en Japón presentados en el texto mantienen una doble intención: por un lado, romper con los particularismos impuestos como universales y, por otro, presentar a las alteridades como posibilidad de variados universales. Así, la recuperación tan valiosa de los sentidos de los Otros/Otras como lo señalaría Marc Augé, son ese sentido que le otorgan los/las humanos/as y comunidades a su existencia y que trata, en definitiva, de reconstruir el sentido social de la pertenencia e identidad. Esto se demuestra en los capítulos sumamente innovadores de **Regina Yoshie Matsue** —llamado «The Activities of *Soka Gakkai* and *Sekai Kyūseikyō* among Japanese–Brazilians in Japan» [las actividades de *Soka Gakkai* y *Sekai Kyūseikyō* entre japoneses–brasileños en Japón] (pp. 153-170) y de **Ushi Arakaki** —titulado «Becoming Brazilian in Japan: Umbanda and ethnocultural identity in transnational times» [convirtiéndose en brasileño en Japón: Umbanda y la identidad etnocultural en tiempos transnacionales] (pp. 171-187)—, los cuales constituyen excepciones en los estudios religiosos y migratorios a la preeminencia cristiana.

En el libro se presenta una multiplicidad de diálogos, de los cuales puntualizaré solamente dos:

El primero se da entre las migraciones y las religiones. Allí los aportes exhiben la diversidad dada por las huellas de las relaciones de género atravesadas por la raza, la clase social, las culturas, la orientación sexual y otros ejes que construyen identidad. Un ejemplo de esto es la lucha que algunas monjas católicas romanas han llevado por la dignidad de las mujeres colombianas que ejercen la prostitución en Tokyo como lo muestra **Marcela Inés Méndez Vázquez** en el capítulo 5 que lleva por nombre «Citizenship of God: Female Sex Workers and the Roman Catholic Church's Advocacy for Human Rights» [ciudadanía de Dios: trabajadoras sexuales y la defensa de los derechos humanos por parte de la Iglesia Católica Romana] (pp. 107-127).



El segundo implica la posibilidad de hacer visible y dar voz a los que no son escuchados. Justamente las pretensiones epistémicas de *Transnational Faiths* reconoce esa otra mirada. Toma en cuenta el punto de vista del/a subalterno/a, esos/as que no pertenece(n) a la japoneidad y son tan diversos/as y heterogéneos/as por la organización de su posicionalidad y subjetividades múltiples. De esas mismas reflexiones es que se crean los puentes entre las voces y los sentidos de la alteridad, recuperando esas heterogeneidades inconmensurables que devienen de la condición de opresión, de explotación, de dominación, y de colonización para no seguir haciendo síntoma con la *homogeneidad de los diferentes*. Echar luz a la multiplicidad de sujetos «fracturados» en la sociedad japonesa, avanza en la interpelación sobre el principio mismo de la igualdad –abstracto y universal con los hechos concretos y particulares de las desigualdades. Esas des-igualdades se cristalizan, por ejemplo, en el aporte que **Nilta Dias** realiza en el capítulo 4, que lleva por título «Diversity and Education: Brazilian Children and Religious Practices in Everyday Life at Japanese Public Schools» [diversidad y educación: niños/as brasileños/as y prácticas religiosas en el cotidiano de las escuelas públicas japonesas] (pp. 89-106). En ese capítulo, Dias analiza las problemáticas de los niños/as brasileñas/os estudiantes en las escuelas públicas de Japón.

En esa clave, los análisis reunidos en este libro presentan algunos puntos de convergencia tanto de situaciones empíricas como teóricas que hacen de la experiencia religiosa, migratoria y de relaciones de género una situación en común. El aporte de *Transnational Faiths* busca ofrecer una primera aproximación al tema, realizando una síntesis particular de una gran variedad de trabajos de investigación y textos teóricos y empíricos poco difundidos o simplemente no publicados. Este libro está destinado no solo a estudiantes de Ciencias Sociales y Humanidades, sino a todos y todas los/las profesionales y personas involucradas con la cultura, migraciones, religiones y estudios sobre género.

Es muy buena señal que investigadores –con una vida académica muy activa– como lo son Córdova Quero y Shoji, se preocupen por estudiar y difundir las relaciones de género, étnicas, religiosas e interculturales en otras latitudes. En este aporte desde la sociedad japonesa ofrecen –junto a las autoras y los autores de los capítulos– valiosas herramientas para entender las



dinámicas relacionadas a lo religioso y migratorio permitiendo abrir algunas puertas. Es decir, se plantean interrogantes a los que debemos estar atentos ya que pueden presentarse y, de cierto modo, ya se están presentando en América Latina. Futuras investigaciones de los campos religiosos y migratorios en el continente latinoamericano se beneficiarían con las metodologías y análisis ofrecidos en el libro *Transnational Faiths*.





Reseña de F. LeRon Schults,
*Iconoclastic Theology: Gilles
Deleuze and the Secretion of
Atheism*. Edinburgo:
Edinburgh University Press,
2014; viii + 223 pp., ISBN
9781474401449

Por Nicolás Panotto

CONICET/FLACSO Argentina



Nicolás Panotto

Licenciado en Teología por el IU ISEDET, Magister en Antropología Social y Política y doctorando en Ciencias Sociales (FLACSO Argentina). Becario del Consejo Nacional de Investigación Científicas y Técnicas (CONICET Argentina) Director del Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública (GEMRIP) Miembro del Consejo Directivo de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL) Parte del Directorio de Postcolonial Networks. Autor de *Teología y espacio público* (GEMRIP, 2015), *De juegos que hablan de Dios: Hacia una teología latinoamericana desde la niñez* (SBU, 2016) y *Religión, política y poscolonialidad en América Latina: Hacia una teología posfundacional de lo público* (Miño&Davila, 2016).

Cita recomendada de este artículo

Panotto, Nicolás (2017). «Reseña de F. LeRon Schults, *Iconoclastic Theology: Gilles Deleuze and the Secretion of Atheism*. Edinburgo: Edinburgh University Press, 2014; viii + 223 pp., ISBN 9781474401449». *Religión e Incidencia Pública. Revista de Investigación de GEMRIP* 5: pp. 205–210. [Revista digital]. Disponible en internet en: <<http://religioneincidenciapublica.gemrip.org/>> [consultado el dd de mm de aaaa].



Este obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-NoDerivadas 3.0



Las lecturas teológicas nutridas por el abordaje deleuziano han ido aumentando en los últimos años, especialmente en corrientes vinculadas a la teología procesual, la teología política radical y la ecoteología. La obra de F. LeRon Schults —profesor de teología y filosofía en la Universidad de Adger en Noruega— ofrece una suerte de introducción al pensamiento «teológico» en Gilles Deleuze. Es decir, nos conduce a las formas en que el aporte de este filósofo francés puede ser resignificado dentro del trabajo teológico, a pesar de su fuerte crítica al fenómeno religioso en sí.

En este libro, Schults recorre principalmente lo que se entiende como el primer y segundo Deleuze y sus trabajos iniciales vinculados a comentarios sobre grandes filósofos modernos —como Spinoza, Kant y Nietzsche— hasta el proyecto *Capitalismo y Esquizofrenia* realizado junto a Felix Guattari. Ese proyecto constituye la última etapa, más relacionada a la faceta estética de Deleuze, aunque en este libro es mencionada periféricamente. En cada uno de estos casos, Schults identifica los diversos abordajes «teológicos» que se presentan en cada obra, tales como la definición de la teología como «ciencia de las entidades no-existentes», la vinculación entre Anti-Edipo y Anti-Cristo y la dimensión trascendental de lo inmanente, entre otros elementos.

El autor propone una *hammering theology* [martilleo teológico] a partir de lo que denomina como «ateísmo secreción» desde el propio cristianismo. Al comienzo del libro, desarrolla algunos puntos de partida centrales al respecto. Primero, explicita su comprensión bio-cultural de lo religioso, donde corporalidad, contexto y lenguaje se vinculan unívocamente a la hora de definir el fenómeno religioso. Por otro, identifica las dinámicas de «secreción» dentro del cristianismo, especialmente en dos elementos: a) la revelación, donde las imágenes y discursos traspasan la unidimensionalidad del sentido; y b) lo ritual como acto que responde a una dinámica mimética, es decir, que actúan tanto para la legitimación como la transgresión del acto religioso en tanto práctica y discurso clausurado.

De aquí la idea de *teología iconoclasta* que Schults identifica en Deleuze. Partiendo de la «inversión» sobre Platón que realiza el filósofo francés, Schults habla de que esta propuesta «teológica» en realidad «*hammers away the icons*» [aleja martilladamente a los



íconos] como copias de reflejo de un objeto primigenio, remitiendo así a la contraposición sobre la idea platónica de las imágenes. Schults afirma que «Deleuze destruye los modelos y las copias». Aclara, de todas formas, que el problema no son las imágenes en sí sino el tratarlas como representaciones o simulacros de algo más que ellas, o sea, de un objeto o modelo original.

En lenguaje deleuziano, las fuerzas iconoclastas se contraponen a las fuerzas sacerdotales. De aquí, Schults propondrá un esquema de cruce de ejes que desarrolla a lo largo de todo el libro. Ese esquema se compone de dos aspectos. Por un lado, las *fuerzas teogónicas* (teología sacerdotal), las cuales responden a una «promiscuidad antropomórfica» o una «prudencia socio-gráfica». Por otro lado, las *fuerza teo-(po)líticas* (teología iconoclasta) que responden a una «socio-grafía promiscua» y una «prudencia antropomórfica».

La distinción entre diferencia y totalidad, trascendencia e inmanencia, sujeto y objetivo, entre otros, ocupa la primera parte del libro, donde Schults comenta los trabajos de Deleuze en torno a la filosofía moderna. De aquí su indagación en la idea de silogismo disyuntivo en Kant, el concepto de inmanencia de Spinoza y la idea del devenir en simulacro de Nietzsche. Schults afirma que «la mismidad es la condición para imaginar diferencias» (p. 30). Esta afirmación es central para comprender que los movimientos infinitos de la intensidad de la diferencia hacen evidente la dimensión trascendente (no trascendente) de lo inmanente, lo que produce nuevas *alianzas axiológicas*. Esto último define el objetivo y el ser propios de la teología.

En los siguientes tres capítulos, el autor analiza los tres «proyectos filosóficos» más importantes en Deleuze, encontrando en ellos pistas para la comprensión de una teología iconoclasta: *Diferencia y repetición*, *Lógica del sentido* y el proyecto *Capitalismo y Esquizofrenia (Anti-Edipo y Mil Mesetas)*.

Con respecto a *Diferencia y repetición*, el interrogante central que levanta el libro es: ¿qué es lo que produce la diferencia? Aquí encontramos dos elementos centrales en Deleuze: a) el concepto de *identidad como diferencia hacia sí misma* y b) la idea del *no-ser como concepto positivo*. Estas comprensiones cuestionan las



nociones esencialistas de lo identitario como también las versiones neoplatónicas de la diferencia. Dicha discusión es rescatada por Schults para remitir a la histórica disputa en el Concilio de Calcedonia (451 EC) en torno a la comprensión de lo trinitario y la noción de *perijóresis*. Sin lugar a dudas, este debate se hubiera enfrentado de otra manera desde el aporte deleuziano, donde identidad y mismidad pudieron significar «la síntesis recíproca de relaciones diferenciales en ideal-virtual sobre la inmanencia» (p. 84). Esto lleva a remitirse al problema de Cristo como representación y la condena a las herejías durante el siglo III y IV, cuya resistencia provenía precisamente de su actuación como «fluidos de resistencia y ateísmo» frente a los «discursos sacerdotales» de la época.

Por otro lado, en su análisis de *La lógica del sentido* de Deleuze, Schults se enfoca en la relación entre lo paradójico, el acontecimiento y el cuerpo, y en especial la idea de *agencia paradójica*. En esta última idea es donde el sinsentido de lo paradójico, en lugar de ser un elemento negativo es, más bien, una dinámica de distribución de sentido. En otras palabras, el sinsentido es productor de diferencia en el plano de la inmanencia. Es interesante la aplicación que realiza Schults de este principio con relación al «sentido» de la teología de la encarnación. El modelo sacerdotal ha seguido la perspectiva platónico-aristotélica sobre la eterna intencionalidad que emerge desde la corporalidad. Desde la perspectiva iconoclasta sugerida por Deleuze, se podría decir que toda intencionalidad es, en realidad, efecto de lo corporal.

Esto profundiza y radicaliza la historización de lo cristológico, pero no desde el énfasis en una Entidad Supranatural que se encarna sino, más bien, desde la proyección que se produce en la dimensión inmanente del hecho cristológico. En este sentido, la producción metafísica se proyecta en la dimensión inmanente donde «todo sucede en el borde entre las cosas y las proposiciones» (p. 125). Esta inmanencia es definida desde una contraposición central desarrollada en *La lógica del sentido* entre el *aion* como puro devenir y el *chronos* que retiene los cuerpos a un presente estático. Esto lleva a redefinir la concepción de lo eterno y el suceso cristológico, donde el primero es comprendido como apertura en la pura inmanencia de lo segundo.



Por último, en el análisis del proyecto *Capitalismo y Esquizofrenia* de Deleuze y Guattari, Schults dice que el concepto de máquina —en tanto dinámica rizomática que conecta y deconstruye deseos, como sistemas de interrupción de flujos— es intrínsecamente teológico «como máquina de ensamblaje y productora de deseo». Por ejemplo, el concepto de máquinas abstractas, para Schults, es intrínsecamente teológico, ya que ellas no se enfocan en representaciones sino que construyen lo real en devenir.

Aquí el autor se enfoca con mayor profundidad en la comprensión de lo religioso en Deleuze, quien por momentos manifiesta ciertos reduccionismos en su propuesta, traslucido en una definición de lo religioso desde un marco moderno, esencialista y occidental, vinculado a la legitimación de formas políticas como el Estado. En este sentido, el fenómeno y discurso religiosos parecen más bien marcos clausurados y estáticos, antes que instancias inscriptas en la tensión mimética de las flujos que la componen.

El «Dios esquizofrénico» que infiere la teología iconoclasta permite la re-territorialización de figuras trascendentales. La secreción que proviene de lo religioso —al menos de algunas de sus expresiones— deviene de la paradoja que se produce entre el intento de evidenciar un Agente Sobrenatural infinito, que a la vez niega su posible representación. Aquí, la teología se comprende como una *máquina de guerra nómada*, donde se trasluce su «condición demoníaca». Ese es precisamente un término que Deleuze menciona en reiteradas ocasiones, no como opuesto antagónico sino como la secreción resistida de lo dado, que permite la emanación de sus flujos. Esta «teología nómada» no tiene tiempo ni espacio para la segmentación edípica, representada en algunos íconos cristológicos.

Por todo esto —concluye Schults— *el ateísmo es evangelio* [textualmente, «buenas noticias»]. Desde una perspectiva deleuziana, *las buenas nuevas es creer en este mundo*. Por ello, una teología iconoclasta se construye entre un sentido de naturalismo —como cuestionamiento a la apelación de figuras supra-naturales— y secularización —como cuestionamiento de la intervención de dichas entidades en el mundo social—. Deleuze,



por su parte, es un *secularista metafísico*, cuyo desafío teológico es la proyección de la dimensión trascendental de lo inmanente a través de la deconstrucción iconoclasta. Esa deconstrucción, por un lado, cuestiona toda clausura en las representaciones y, por otro, potencia las secreciones de los discursos y rituales teológico-religiosos, identificando y proyectando los flujos que imprimen la diferencia constitutiva de lo dado.

Como dije al inicio, la obra de Schults representa una completa introducción al abordaje deleuziano dentro de la teología ya que identifica y desarrolla con suma profundidad los elementos centrales de este armazón filosófico en relación a lo religioso. De todas formas, quisiera destacar dos observaciones con respecto a la obra.

Primero, las aplicaciones y relecturas teológicas hechas por el autor podrían proyectarse aún más. Hay una disparidad entre el análisis del trabajo de Deleuze y el desarrollo de temas estrictamente teológicos, inclusive dentro de los mencionados. Por ejemplo, podría extenderse a una mayor descripción de los movimientos heréticos de los primeros siglos del cristianismo o a los flujos que se manifiestan en diversas cristologías. Incluso podría abordar las «secreciones» que se gestan en diversos movimientos históricos coyunturales: los místicos, la Reforma, los movimientos anabautistas o las teologías de la liberación.

Segundo, una profundización en elementos socio-antropológicos pudo haber ayudado a analizar con mayor claridad las líneas de fuga que propone Deleuze, y que Schults relee, especialmente con estudios sobre la complejidad de las dinámicas rituales y simbólicas.

Más allá de esto, el trabajo de Schults representa un gran aporte a la teología política y posmoderna contemporáneas, a través del análisis de las aún resonantes implicancias de la sentencia en la filosofía moderna sobre la muerte de Dios. Esa sentencia —lejos de anular el lugar de lo religioso— potencia el ateísmo que segrega, constituye y presiona sus límites, no como negación sino como propulsor de la heterogeneidad, paradoja y diferencia que lo imprime.





Review of Christine Hoff
Kraemer, *Eros and Touch
from a Pagan Perspective:
Divided for Love's Sake.*
New York: Routledge, 2014;
ix + 210 pp., ISBN
978-0-415-82018-9

Por Hugo Córdova Quero

Starr King School, Graduate Theological Union



Hugo Córdova Quero

Associate Professor of Critical Theories and Queer Theologies and Director of Online Education at Starr King School, Graduate Theological Union (GTU) in Berkeley, California. He holds a Ph.D. in Interdisciplinary Studies in Religion, Migration, and Ethnic Studies (2009) and an MA in Systematic Theology and Critical Theories (2003) both from the GTU; and an M.Div. (1998) from ISEDET University (Argentina). He is member of the research groups EQARS, GEMRIP, and Queer Migrations Research Network; a fellow at CERAL, Pontifical University of São Paulo (Brasil) and at the Institute for Collaborative Theologies of the University of Winchester (UK).

Cita recomendada de este artículo

Córdova Quero, Hugo (2017). «Review of Christine Hoff Kraemer, *Eros and Touch from a Pagan Perspective: Divided for Love's Sake*. New York: Routledge, 2014; ix + 210 pp., ISBN 978-0-415-82018-9». *Religión e Incidencia Pública. Revista de Investigación de GEMRIP* 5: pp. 211–216. [Revista digital].

Disponible en internet en: <<http://religioneincidenciapublica.gemrip.org/>>
[consultado el dd de mm de aaaa].



Este obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-NoDerivadas 3.0



The West has a long tradition of misinterpreting and rejecting bodies, pleasure, love, and sexuality. Millenia of Judeo-Christian heritage has left societies somehow disconnected from those areas of the human experience. Beyond an intellectual and emotional understanding of bodies, our current world is in desperate need of healing and (re)connecting to that crucial part of ourselves. That is precisely why Christine Hoff Kraemer —Professor in the Theology and Religious History Department at Cherry Hill Seminary in Columbia, South Carolina— has written *Eros and Touch from a Pagan Perspective*. It is a groundbreaking book because it bridges two leading —among others— invisibilized players in the theo/philosophical arena in the West: erotism and bodies.

Eros was traditionally rendered as «dangerous» in the West and its connection to bodies —«the flesh»— was attacked in the name of spirituality and salvation. Christianity —in its quest for [pseudo-] «sainthood» and [false] «perfection»— has a long time ago forgotten about its central belief: That in Jesus, both the divine and the human nature joined in a concrete, material body. Embodiment is the pivotal element of the Christian doctrine. However, it is the most negated and downplayed belief. It has taken centuries for theologians and philosophers to breach the surface of that imprisonment vault. Christianity has not been impervious to religious imperialism seeking to occlude other spiritual paths that do not embrace confinement of bodies and pleasure. Paganism is one example of that oppression.

Paganism has suffered the colonial effects of the rampant hegemony of Christianity, which allied first with the Roman Empire, and later become the legitimating power behind modern States. The term «Paganism» comes from the Latin word *paganus*, which means «country dweller.» Although originally *paganus* was only used as a geographical descriptor, that is, to indicate those who live in the countryside as opposed to the city dwellers, it soon changed its meaning. From the fourth century C.E. onwards, the term shifted from its geographical tone to a religious one and began to designate individuals and communities whose beliefs and rituals felt outside of the Christian boundaries. The term also was pejorative, as it was believed by the Christian apologetics Fathers that the country dwellers were not as educated or sophisticated as the city's inhabitants.



The problem with making «Paganism» a religious term resides in the fact that it was used to describe non-Christian religions within the Roman Empire and, later, to catalog new religions encountered by Christians. The clearest obstacle to this homologation is that the non-Christian religions in the Roman Empire were eminently a city phenomenon or a combination of both in those regions that were conquered by the Roman Empire. It was Christianity that «created» Paganism by including under an umbrella term very different religions that were not Christians. The result was almost always the same: persecution and condemnation. The religions that were grouped under the term Paganism were indeed very different. Many of them related to naturalism and many involved rites celebrating sexuality, the cycles of crops, or the harmony of earth and the stars. What we today know as «Paganism» is the sum of different religions rooted varied regions of the world where ancestral spiritualities were almost obliterated by Christianity.

It is undeniable that bodies and Paganism are rarely the subject of academic pursue. Furthermore, their intersection is even rarer. Hence, the major contribution of Kraemer's book resides in the interconnection and mutual enrichment of bodies, sexuality, spirituality, and Paganism. It offers an erotic theology grounded in Pagan teachings. This theology is not aimed exclusively to Pagan believers and scholars but to everyone who self-define as «progressive» in order to «embrace embodiment» (p. 5). The exercise —and the amazing result— is not minor in a diverse religion currently defining its own theology (p. 7) such as Paganism.

Therefore, amidst the actual development of recovering ancestral spiritualities worldwide, Kraemer acknowledges that «Contemporary Paganism is in the process of formulating its theology, or rather, theologies» (p. 7). Her book is pivotal in bringing Paganism to deepen its theologies. She distinguishes seven central Pagan beliefs necessary to ground this religion: 1) Pantheism, panentheism, or animism, 2) Polytheism, 3) Reverence toward nature and the body, 4) Reference to pre-Christian myths and traditions and/or indigenous traditions, 5) Trust in personal experience as a source of divine knowledge, 6) Acknowledgement of the principles of magic, and 7) Pluralism (pp. 7-9).



In *Eros and Touch from a Pagan Perspective*, Kraemer aims to recover the ancestral roots around a particular topic: explore the erotic as a fundamental aspect of human experience that opens human beings to their divine nature and to connect with others and the world. Her book compounds an introduction, five chapters, and a conclusion.

In chapter 1 —titled «Divided for Love’s Sake: An Erotic Cosmology»—, the author delves into the nature of the erotic. For example, distinguishes between intimacy and eroticism as two related but not conflated categories. On the other hand, the erotic could include sex, but not necessarily. The erotic can transcend corporeality and reach the universe. It is a cosmic force experienced in everyday life and it implies relationalities, a fact summarized by Martin Buber’s famous phrase: «In the beginning was the relation». That relationality is often explored in mythical texts and rituals that highlight the Divine eroticism as transgressive wholeness. Yet, it is important to keep in mind that the cosmic erotic power manifests often in our immediate physicality. Our bodies embody divine eroticism.

Chapters 2 —«Politics in the Pit of the Stomach»—, and 3 —«Erotic Eclecticism and Divine Deviance»— center on social ethics. Chapter 2 points out the need for the recognition of social and economic oppressions as grounded devaluation and systemic violation of human bodies. That is connected to the vision of the erotic and bodies as «apolitical» when, in fact, they have tremendous implications to the political, economic, and social arenas. The erotic carries power, foster exchanges of power, and reveal power dynamics that parallel processes of political and social liberations. That even entails to consider that hierarchical power relations may even provide opportunities for connection when there is an agreement to hand over power, on the one hand, and to take it with responsibility, on the other. The situation is viable because our ethical self-consciousness allows us to choose from a varied range of alternatives that differ from the classic «domination» pattern. The key to the unfolding of ethical self-consciousness is empathy, which constitutes an answer to commonly known inequalities.



Chapter 3 continues that line of reasoning by envisioning pluralistic erotic ethics. In other words, there are competing systems of virtues embedded in every human being. Their presence do not necessarily mean to fall for binaries such as «superiority/inferiority» or render the other system as negative through cancellation. Pagan communities experience pluralistic erotic ethics on a daily basis through honoring personal virtuous growing while being part of the same diverse group. In doing so, they challenge often naturalized rigid value hierarchies that oppress individuals and communities. That may explain why many queer believers have embraced Paganism as their spiritual path after being accepted and respected as such, especially through the blurring of rigid cis-heteronormative gender binaries.

Chapter 4 —called «The Sacrament of Touch»— moves from the social to the individual. Kraemer presents «sacramental touch» as a practical expression of belief in an erotic cosmos. She affirms that consensual touch can be a religious practice. There are religions such as Tantra in Hinduism and Buddhism for which bodies and pleasure are spiritual pathways toward the Divine. It is noteworthy that the term «sacrament» although appropriated by Christianity is not its exclusive property. For non-Christians, a sacrament is an act of unconditional divine love in the world. That love is usually abstract, and can only be materialized through physical contact. Thus, sacramental touch is the embodiment of that divine love. The deprivation of the sacramental touch impacts not only individuals but group and societies as well. Unfortunately, most Western societies have felt for a puritan anti-body mentality that enacts draconian laws in daily life that deprive human beings of the necessity they have as a species to touch and be touched. Recovering sacramental touch implies also distinguishing «touch» (consensual) from abuse. Furthermore, it also begs for stating that sacramental touch is not synonymous with «sexual touch». Yet, the distinction only can emerge when individuals experience both, sacramental touch and sexual touch in a context of respect.

The final chapter —entitled «A Love Stronger than Fear»— examines and deepens the real risks of sacramental touch: health issues, abuse, and psychological effects. However, the purpose of that analysis is not to belittle the importance of sacramental touch.



On the contrary, it upholds ways to honor and recognize sacramental touch as a spiritual path among Pagan communities that foster liberation and empower believers. Its presence as a spiritual practice is of vital importance to counter fear and anxiety as a by-product of the Western aversion to sexuality, pleasure, bodies, and intimacy. The aversion is more evident in the mandate for monogamy as a vehicle for controlling bodies and sexualities, especially for women. Kraemer pays attention to alternative erotic communities that portray varied relationalities that counter the stereotyped versions of pornography. In these communities, the participants embrace and perform real —vis-a-vis acted— relations. Furthermore, they contribute to deconstructing capitalist commodifications of bodies and sexuality.

While humanity resides in —and be/comes— bodies, scholars and thinkers have only focused on the mind, especially through the Cartesian *cogito*. French phenomenologist and philosopher Maurice Merleau-Ponty attacked subjectivism and objectivism and argued against the notion that the epistemic subject is the *cogito*. He brings the body into the fore. The projection of the body is one of the key basis for meaning and for our consciousness. The meaning of perceived things is constituted by the process that reveals the body to us. We also make meaning of our body when we contact the external reality through the porous surface of our bodies. The work of Kraemer in the book goes in the same direction as Merleau-Ponty, thus revealing eroticism as a place of knowledge.

Undoubtedly, in *Eros and Touch from a Pagan Perspective*, Kraemer has opened a door for future works on queer(y)ing sexuality, pleasure, bodies, and spirituality from a Pagan standpoint. Her book shows us once again that the divine becomes present through the simplicity and richness of people's daily lives. In the concluding chapter, the author summarizes: «The body is the vehicle of all our experience: pain and pleasure, thought and emotion, action and rest. Even those states we think of as “spiritual” remain tethered to our physical bodies [...]» (p. 165). If I were to sum the main richness of Kraemer's book in a sentence, I would need to paraphrase Buber and affirm: «In the beginning was the body.»



El presente número de la revista académica *Religión e Incidencia Pública* tiene por objetivo presentar diversos estudios sobre lecturas contemporáneas en torno a la relación entre religiones, interculturalidad, política y espacio público, desde nuevas claves interpretativas del fenómeno. Con esto último nos referimos a la visibilización de diversos abordajes que amplían tanto los marcos teóricos y epistemológicos tradicionales como los análisis de caso particulares. Los trabajos aquí presentados buscan analizar la relevancia del pluralismo religioso como instancia que amplía la mirada más allá del «catolicocentrismo» preponderante en muchos estudios socio-antropológicos en América Latina. Pretenden, además, adentrarse en el rol que otros sectores del cristianismo ocupan en la arena pública y política, a los efectos de revelar la riqueza y dinamismo de su presencia. Cada autor/a observa cómo los procesos de interculturalidad, movilidad humana y cambios sociales impactan en el análisis de la compleja y diversa situación actual del continente, por ejemplo, en el contacto que se da a través de procesos migratorios. Al mismo tiempo, se analizan expresiones religiosas generalmente invisibilizadas o que no poseen la misma presencia que otras expresiones monopólicas dentro de los estudios dentro del campo religioso en la región.



gemrip

grupo de estudios multidisciplinares
sobre religión e incidencia pública